

(No Loan

2. APOLLINAIRE DE SAINT-THOMAS, de l'ordre des carmes; on a de lui un *Enchiridion polemicum dogmaticæ theologiæ juxta mentem angelici doctoris et P. P. Salmanticensium doctrinam,* in-4°, Naples 1736.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, Insprusck, 1893, col. 1302.

V. OBLET.

3. APOLLINAIRE L'ANCIEN, au IVe siècle, grammairien à Béryte, puis à Laodicée en Syrie, fut fait prêtre de cette église et compta parmi les tenants les plus fermes de saint Athanase et du concile de Nicée. Lorsqu'en 362 Julien l'Apostat, jaloux d'écarter le christianisme des écoles, défendit aux professeurs chrétiens de lire dans leurs classes et de commenter les poètes ou les philosophes grecs, les deux Apollinaire, le père et le fils, esprits très cultivés et très faciles, s'évertuèrent à remplacer par des livres nouveaux les chefs-d'œuvre de l'art antique, et à rendre ainsi l'enseignement possible aux fidèles. Suivant Socrate, *Hist. eccl.*, III, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 417, Apollinaire l'Ancien traduisit le Pentateuque en vers hexamètres, puisa dans les deux premiers livres des Rois un poème épique en vingt-quatre chants, fit des tragédies sur le modèle d'Euripide, des comédies à la façon de Ménandre, des odes imitées de Pindare. Cette littérature grecque improvisée, que n'animait point le souffle du génie, ne survécut pas à l'édit de Julien. Dès que Valentinien Ier l'eut révoqué, partout on en revint à l'étude des grands écrivains classiques, et de la tentative des Apollinaire il n'est resté qu'un souvenir.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, traduction française, in-8°, Paris, 1899, t. II, p. 16.

P. GODET.

4. APOLLINAIRE LE JEUNE et les APOLLINARISTES. — I. APOLLINAIRE LE JEUNE. — Fils du précédent, il monta sur le siège de Laodicée en 362 et mourut après 390. Théologien, polémiste, exégète, littérateur, il a été, dans l'Église grecque du IVe siècle, un des personnages les plus en vue. Comme son père, il s'efforça de paralyser l'édit de Julien et de sauver les écoles chrétiennes. Selon Socrate, *Hist. eccl.*, III, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 417, il mit pour sa part le Nouveau Testament en dialogues calqués sur ceux de Platon, et qui tous ont péri. En revanche, on a souvent imprimé sous son nom une paraphrase du psautier en vers hexamètres, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1313-1538; mais, devant le silence de l'antiquité, l'authenticité de l'ouvrage n'est rien moins que sûre. V. la littérature du sujet dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* in-8°, Munich, 1891, p. 306, note 2. La paraphrase versifiée de l'Évangile de saint Jean, que l'on attribue communément à Nonnus de Panopolis, *P. G.*, t. XLIII, col. 749-1228, serait, d'après M. Draeseke, l'œuvre d'Apollinaire le Jeune. Pure hypothèse, qui présentement n'a point de base solide. La paraphrase du psautier et celle de saint Jean n'ont pas encore été comparées entre elles d'assez près. Quant à la tragédie du *Christ souffrant*, Χριστὸς πάσχων, un centon du XIe siècle, M. Draeseke seul en fait honneur à l'évêque de Laodicée.

Exégète éminent, Apollinaire, dit saint Jérôme, *De vir. ill.,* CIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 742, composa « d'innombrables volumes sur les saintes Écritures ». Et de fait, les chaînes nous ont conservé de lui nombre de fragments sur les Proverbes, sur Ézéchiel, sur Isaïe, sur l'Épître aux Romains. Mai, *Nova Patrum biblioth.*, Rome, 1854, t. VII, pars II, p. 76-80, 82-91, 128-130. Mais la critique ne les a pas encore tous recueillis et passés à son crible.

Des travaux du polémiste, il ne nous est presque rien resté : ni les trente livres contre Porphyre, œuvre d'un rare mérite, au dire de saint Jérôme, *op. cit., ibid.*, ni l'apologie contre Julien et les philosophes grecs, intitulée *De la vérité,* et que M. Draeseke s'est avisé sans raisons suffisantes d'identifier avec l'*Exhortation aux gentils* du pseudo-Justin; ni peut-être l'*Antirrheticus contra Eunomium,* que M. Draeseke croit retrouver dans les deux derniers livres du traité de saint Basile contre Eunomius.

Les ouvrages théologiques d'Apollinaire, écrits après sa chute et pour soutenir ses erreurs, ne nous ont été longtemps connus que par les citations qu'en ont faites les Pères dans leurs répliques, notamment saint Grégoire de Nysse et Théodoret. On lisait toutefois dans l'opuscule *Adversus fraudes apollinaristarum* que, pour tromper les simples, apollinaristes et monophysites avaient fait circuler des écrits d'Apollinaire sous les noms de saint Grégoire le Thaumaturge, de saint Athanase, du pape saint Jules. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1948. Lequien, au XVIIIe siècle, et de nos jours M. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols,* 1879, p. 65 sq., ont restitué à l'évêque de Laodicée la *Fidei expositio,* Ἡ κατὰ μέρος πίστις, à laquelle on attache d'ordinaire le nom du Thaumaturge, et le traité du pseudo-Athanase *Sur l'incarnation du Verbe,* Περὶ τῆς θείας σαρκώσεως, etc. Tous les deux ont aussi reconnu la main soit d'Apollinaire lui-même, soit de l'un des premiers apollinaristes, dans quatre lettres ou dissertations grecques attribuées au pape saint Jules. *P. L.*, t. VIII, col. 873-877, 929-936, 953-961. M. Draeseke va plus loin, et réclame pour Apollinaire, après une enquête trop hâtive, l'*Expositio rectæ fidei* du pseudo-Justin dans la recension brève, trois homélies sous le nom du Thaumaturge, *P. G.*, t. X, col. 1145 sq., et les trois premiers d'entre les dialogues *De la Trinité*, sous le nom de Théodoret, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1115-1338.

Apollinaire le jeune avait commencé par être un des champions du concile de Nicée, un des frères d'armes de saint Athanase. Mais son ardeur à combattre l'arianisme l'entraîna dans l'erreur opposée. Comme il tenait pour impossible, d'une part, qu'une seule et même personne contînt en elle deux natures parfaites, de l'autre, que l'impeccabilité fût l'apanage d'une volonté libre, il s'imagina qu'on ne pouvait pas sauver la nature divine de Jésus-Christ, sans mutiler sa nature humaine; et s'appuyant, en hellène raffiné qu'il était, sur la trichotomie platonicienne, il dénia au rédempteur, sinon un corps humain avec l'âme sensible qui l'anime, du moins une âme raisonnable, νοῦς ou πνεῦμα, puisque aussi bien, selon Apollinaire, la divinité même lui en tient lieu. C'était frayer les voies au monophysisme. Pour défendre contre l'erreur d'Apollinaire l'intégrité de la nature humaine du Verbe et replacer sur sa base le dogme de la rédemption, les Pères en appelèrent à l'envi au grand principe traditionnel : *Quod non est assumptum, non est sanatum.* Parmi eux on remarque saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodoret. Dès 362, un concile d'Alexandrie condamna le novateur, en déclarant que le Verbe n'a pas pris un corps inanimé, un corps privé de sentiment ou de raison. Trois conciles romains, en 374, 376, 380, et le deuxième concile général de Constantinople, en 381, le frappèrent à leur tour d'anathème.

II. LES APOLLINARISTES. — Apollinaire ne rompit avec l'Église qu'en 375. La secte qui emprunta de lui son nom, compta dans Constantinople au IVe siècle une foule d'adhérents et se répandit surtout à travers la Syrie et la Phénicie. Elle eut, avec ses Églises propres, ses évêques à elle, personnages graves, éloquents et savants pour la plupart, entre autres Vitalis dans Antioche, l'historien Timothée dans Béryte, et adopta des rites à part, et Sozomène, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. LXVII, col. 1357, assure notamment qu'aux psaumes on substituait des cantiques composés par Apollinaire, aujourd'hui totalement perdus.

Peu après la mort d'Apollinaire, la secte se divisa en deux partis : l'un plus prudent ou plus timide, dont

Valentin fut le chef; l'autre, sous Timothée, poussant jusqu'au bout les conséquences de la théorie du maître. Outre l'âme raisonnable, les apollinaristes modérés refusaient au Sauveur l'âme sensible, ψυχή. Les autres allaient jusqu'à soutenir, avec certains docètes, que le corps même de Jésus-Christ était descendu du ciel; en sorte qu'après tout, l'humanité du Sauveur s'évanouissait, absorbée complètement par la divinité. Nombre d'apollinaristes rentrèrent dès 416 au giron de l'Église. Les sectaires obstinés se fondirent plus tard avec les monophysites.

Draeseke, *Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften, nebst einem Anhang : Apollinarii Laodiceni quæ supersunt dogmatica*, in-8°, Leipzig, 1892; Batiffol, *La littérature grecque*, 2° édit., in-12, Paris, 1898, p. 280-284, 327-329; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 16-20; Id., art. *Nonnus aus Panopolis*, dans le *Kirchenlexikon*, 1895, t. IX, p. 446; Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901; Lietzmann, *Apollinars von Laodicea und seine Schule*, 1907.

P. GODET.

1. APOLLONIUS, anti-montaniste. Écrivain ecclésiastique du temps de Commode et de Septime Sévère, entre 180 et 210; grec d'Orient, et vraisemblablement de la province d'Asie, car il est très au courant des origines chrétiennes d'Éphèse ainsi que des faits et gestes des montanistes de Phrygie; peut-être même évêque d'Éphèse, si l'on pouvait accepter ce qu'en dit l'auteur du *Prædestinatus*, 26, *P. L.*, t. LIII, col. 596; mais le silence d'Eusèbe rend fort douteux ce témoignage. Évêque ou non, Apollonius prit en mains la défense de l'Église contre l'hérésie de Montan, à la suite de Zotique de Comane, de Julien d'Apamée, de Sotas d'Anchialus, d'Apollinaire d'Hiérapolis, et composa un ouvrage, cité par Eusèbe, *H. E.*, v, 18, *P. G.*, t. XX, col. 476, et loué par saint Jérôme, *De vir. ill.*, XL, *P. L.*, t. XXIII, col. 655.

Cet ouvrage est perdu; on en ignore même le titre; on sait du moins qu'il dévoilait la fausseté des prophéties montanistes, racontait la vie peu édifiante de Montan et de ses prophétesses, ainsi que leur suicide, et faisait connaître quelques-uns des adeptes de la secte, entre autres l'apostat Thémison et le pseudo-martyr Alexandre; le premier, après avoir échappé au martyre à prix d'argent, s'était posé en novateur, avait adressé à ses partisans une lettre à la manière des apôtres, et finalement avait blasphémé contre le Christ et son Église; le second, voleur notoire, publiquement condamné à Éphèse par le proconsul d'Asie, se faisait adorer comme un dieu. Nous savons par Eusèbe qu'Apollonius parlait, dans son ouvrage, de Zotique, qui avait essayé d'exorciser Maximilla à Pépuse, mais en avait été empêché par Thémison, et de l'évêque martyr Thraséas, un autre adversaire du montanisme. Très probablement il devait y signaler le mouvement de réprobation qui suscita contre la secte la réunion des premiers synodes. En tout cas il y rappelait la tradition, d'après laquelle Notre-Seigneur aurait recommandé à ses apôtres de ne point s'éloigner de Jérusalem pendant les douze premières années qui suivraient son ascension; tradition connue de Clément d'Alexandrie, qui l'emprunta à la *Prédication de Pierre, Strom.*, VI, 5, *P. G.*, t. IX, col. 264. Il y rappelait encore le miracle de la résurrection d'un mort à Éphèse, opéré par l'apôtre Jean, dont il connaissait et citait l'Apocalypse. Il prit ainsi rang parmi les adversaires du montanisme, à côté de l'Anonyme d'Eusèbe, *H. E.*, v, 16, 17, *P. G.*, t. XX, col. 464 sq., de Miltiade et d'Apollinaire.

Son ouvrage constituait « une abondante et excellente réfutation du montanisme », dit Eusèbe, *loc. cit.*; saint Jérôme le qualifie de *insigne et longum volumen*, *loc. cit.* Aussi fut-il loin de passer inaperçu; il causa même un certain émoi dans le camp montaniste; car Tertullien sentit le besoin d'y répondre. En effet, à la suite de ses six livres, Περὶ ἐκστάσεως, où il faisait l'apologie des phénomènes extatiques, au milieu desquels les prophétesses de Montan se mettaient à prophétiser, il composa un septième livre, plus spécialement consacré à réfuter Apollonius, et le rédigea en grec pour être mieux à portée d'être compris des montanistes d'Asie. La perte de l'attaque d'Apollonius et de la riposte de Tertullien nous empêche de nous faire une idée de ce qu'était la controverse au commencement du IIIe siècle.

Eusèbe, *H. E.*, v, 18, *P. G.*, t. XX, col. 476; S. Jérôme, *De vir. ill.*, XL, *P. L.*, t. XXIII, col. 655; Routh, *Reliq. sacr.*, t. I, p. 465 sq.

G. BAREILLE.

2. APOLLONIUS (Saint), martyr romain sous le règne de Commode (180-192); littérateur et philosophe distingué, selon Eusèbe, *H. E.*, V, XXI, *P. G.*, t. XX, col. 485; sénateur, selon saint Jérôme, *De vir. ill.*, XLII, *P. L.*, t. XXIII, col. 657; *Epist.*, LXX, *ad Magnum*, *P. L.*, t. XXII, col. 667. Il prononça devant le Sénat une très belle apologie de la foi chrétienne et n'en fut pas moins condamné à mort. Eusèbe nous apprend qu'il avait inséré les actes et le plaidoyer du saint martyr dans ses *Antiquorum martyrum passiones*, aujourd'hui perdues. M. Conybeare (1893) a retrouvé ces actes dans un recueil arménien publié à Venise en 1874 et les bollandistes en ont découvert un texte grec à la Bibliothèque nationale. *Analecta bollandiana*, t. XIV, 1895, p. 284-295. Cette apologie, d'une si noble simplicité, est une admirable peinture de la foi et de la morale chrétiennes. Au Martyrologe, 18 avril.

F. C. Conybeare, *Apollonius' apology and acts and other monuments of early christianity*, in-8°, Londres, 1894; A. Harnack, *Der Process des Christen Apollonius vor dem rœmischen Senat*, dans les *Sitzungsberichte der kön. preuss. Akademie der Wissen.*, 1893, p. 721-746; A. Hilgenfeld, *Apollonius von Rom*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.*, 1894, t. I, p. 58-91; Th. Mommsen, *Der Process des Christen Apollonius*, dans les *Sitzungsberichte der kön. preuss. Akademie der Wissen.*, 1894, p. 497-503; Th. Klette, *Der Process und die Acta S. Apollonii*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1897, t. XV, fasc. 2; A. Ehrhard, *Die altchrist. Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, dans *Strassburger theologische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, Supplément, t. I, p. 587-591.

C. VERSCHAFFEL.

3. APOLLONIUS DE TYANES, philosophe pythagoricien du Ier siècle, voyageur curieux comme ses contemporains Dion Chrysostome et Euphrates, orateur populaire plus ou moins adonné à la magie, né à Tyanes en Cappadoce, et mort, vraisemblablement à Éphèse, après l'avènement de Nerva. Sa vie ne fut qu'une longue course à la poursuite de la sagesse dans tous les milieux philosophiques et religieux; chemin faisant, il s'adressait aux foules, donnait des conseils de morale, recrutait des disciples et se mettait en relations avec les hommes politiques de son temps. On lui prête les œuvres suivantes publiées dans *Opera Philostrati*, édit. d'Olearius, Leipzig, 1709, p. 375 sq. : *Lettres, Hymne à la Mémoire*, Τελεταὶ ἢ περὶ Θυσιῶν, Πυθαγόρου δόξη, Περὶ μαντείας Ἀστέρων, Χρησμοί, etc.; la plupart sont suspectes.

Ni Tacite ni Suétone ne parlent d'Apollonius; ce n'est qu'au IIe siècle qu'il est question de lui. Maxime d'Égées raconte ce qu'il fit dans cette ville; Mœragènes le traite de magicien; Lucien, de charlatan, d'ancêtre d'Alexandre, d'Abonotichos et de Pérégrinus; Apulée, d'imposteur; Dion Cassius, de devin. Sa place dans ce Dictionnaire n'est légitimée que par le problème auquel donne lieu sa Vie écrite par l'Athénien Philostrate, Leipzig, 1709, in-fol., à la requête de Julia Domna, la femme de Septime Sévère. Philostrate, en effet, fait d'Apollonius un prodige, un héros, un thaumaturge, un dieu. Il nous le montre disciple, à Tarse, du Phénicien Eutydémus; à Égées, du pythagoricien Euxène; traversant l'Arabie pour aller visiter les mages de Babylone; s'attachant

comme disciple le Ninivite Damis, qui devint son Sancho Pança; pénétrant dans l'Inde, où il consulte les brahmanes et discute avec leur chef Iarchas; retournant en Occident, passant par Éphèse, Troas, Pergame, Athènes, Corinthe, Sparte; entrant à Rome, d'où le forcent à fuir quelques démêlés avec la police de Néron; poussant, à travers la Gaule et l'Espagne, jusqu'aux colonnes d'Hercule; abordant par mer à Syracuse, puis à Alexandrie; remontant le Nil pour aller voir les gymnosophistes et leur chef Thespésion; rencontrant Vespasien, à qui il prédit l'empire; devenu l'ami et le conseiller de Titus; arrêté, au contraire, par Domitien, et rentrant définitivement à Éphèse. Là, il annonce la mort du tyran, au moment même où celui-ci succombe, à Rome, sous le poignard de Stéphanus. Il descend aux enfers d'où il rapporte que la philosophie de Pythagore est la meilleure de toutes. Il disparaît dans un temple, pendant qu'un chœur de jeunes filles lui chante : « Monte au ciel! » Enfin, après sa mort, il apparaît à un sceptique pour lui prouver l'immortalité.

Cette *Vie d'Apollonius* n'est pas une histoire, malgré tant de personnages historiques mis en scène; si la géographie y est méconnue, le merveilleux y abonde trop. Ce n'est même pas un roman d'édification, malgré les préceptes de morale dont elle est pleine. C'est une thèse à tendances manifestement apologétiques. Car Philostrate s'applique trop bien à décharger son héros de l'accusation de magie. S'il le pare de vertus, s'il lui prête le don des miracles, c'est pour l'introduire dans le panthéon et autoriser un culte qui, dès lors, a son temple et ses adorateurs. Un tel essai de canonisation païenne s'explique par l'inspiration de Julia Domna et l'influence des idées qui dominaient à la cour des Sévères, dans le milieu des princesses syriennes, Julia Mæsa et ses deux filles, Julia Soemis et Julia Mammea. Il fallait un personnage extraordinaire, ayant condensé toute la substance philosophique et religieuse du monde connu; non un sorcier, un charlatan ou un mage vulgaire, mais un thaumaturge puisant sa force dans la théurgie, uniquement redevable de sa puissance miraculeuse à sa science, à ses vertus, à son commerce avec les dieux; tout à la fois moraliste ascétique, réformateur populaire, hiérophante et dieu. Ce personnage fut Apollonius de Tyanes, et Philostrate écrivit sa vie, et Alexandre Sévère l'introduisit dans son laraire impérial à côté d'Abraham, d'Orphée, de Jésus-Christ, et Caracalla lui dédia un temple, et plus tard Aurélien, pour honorer sa mémoire, respecta Tyanes. Au IVe siècle, Ammien Marcellin se contente de croire que ce philosophe fut assisté d'un démon comme Socrate ou Numa; Eunape, au contraire, aurait voulu que Philostrate intitulât sa vie : *Descente d'un dieu parmi les hommes. Vitæ Sophist., proœm.*, Paris, 1849, t. XXXII, p. 454.

Philostrate ne fait pas la moindre allusion au christianisme; et il est très étonnant que son héros, si curieux d'ordinaire, n'ait pas rencontré une fois ou une autre, soit à Éphèse, soit à Corinthe, soit à Rome, la religion nouvelle : ne serait-ce pas un parti pris? En tout cas les relations entre la *Vie d'Apollonius* et les Évangiles et les Actes sont trop nombreuses et trop étroites pour être un simple effet du hasard; elles autorisent à croire que la *Vie* est un calque du Nouveau Testament et une sorte d'évangile païen, et qu'Apollonius est un rival du Christ, un christ païen. Mais rien ne permet de conclure que ce fût une arme de guerre contre le christianisme, dans la pensée de Julia Domna et de Philostrate; ni caricature ni parodie, mais plutôt une imitation avec surenchère, une simple tentative de concurrence religieuse sans hostilité déclarée, conformément à l'esprit d'éclectisme qui caractérisa la cour des Sévères. Jamblique et Porphyre, qui eurent la haine du christianisme, se gardèrent bien de recourir à l'œuvre de Philostrate. Hiéroclès n'eut pas leurs scrupules. Dégageant ce qu'il en croyait être la portée, il opposa Apollonius à Jésus-Christ et refusa aux chrétiens le droit de conclure, sur l'autorité des miracles, à la divinité de Jésus-Christ. Eusèbe de Césarée se chargea de répondre au Φιλαλήθης d'Hiéroclès. Il ne conteste pas les prodiges attribués à Apollonius; plus sévère qu'Origène, qui n'avait vu en Apollonius qu'un philosophe dominé par la magie, *Cont. Cels.*, VI, 41, *P. G.*, t. XI, col. 1357, il explique ses prétendus miracles comme de simples prestiges et conclut que le héros de Philostrate n'est ni un dieu, ni un philosophe. *Cont. Hier.*, *P. G.*, t. XXII, col. 796 sq. Arnobe, *Adv. gent.*, I, 52, *P. L.*, t. V, col. 790, et Lactance, *Div. inst.*, V, 3, *P. L.*, t. VI, col. 557, pensent et parlent de même.

La question soulevée par Hiéroclès, après la réponse d'Eusèbe, dut paraître tranchée. Apollonius ne fut plus regardé comme un rival dangereux. Saint Jérôme note avec complaisance le soin qu'il prit de s'instruire partout et de se rendre meilleur, en progressant toujours. *Epist.*, LIII, *ad Paulin.*, *P. L.*, t. XXII, col. 541. Sidoine Apollinaire écrivit même sa vie, vantant son avidité de savoir, son mépris de l'argent, sa frugalité, son austérité. *Epist.*, VIII, 3, *P. L.*, t. LVIII, col. 591. Il ne fut plus question d'Apollonius jusqu'à la Renaissance. Alde Manuce publia alors l'œuvre de Philostrate avec la réponse d'Eusèbe; mais, aux yeux de Pic de la Mirandole, de Jean Bodin, de Baronius, Apollonius resta un magicien. Au XVIIe siècle, Huet écrit dans sa *Démonstration évangélique* : « Philostrate paraît avant tout s'être donné pour tâche de rabaisser la foi et la doctrine chrétiennes, déjà en pleine voie de progrès, en leur opposant ce vain simulacre de toute science et sainteté et vertu mirifique. Il frappa donc cette image à l'effigie du Christ et fit rentrer presque tous les éléments de l'histoire de Jésus-Christ dans celle d'Apollonius afin que les païens n'eussent rien à envier aux chrétiens. » Au XVIIIe siècle, les déistes reprennent à leur compte la tentative d'Hiéroclès, avec cette différence qu'ils repoussent toute espèce de miracle. Au XIXe, alors que Buhle, Jacobs, Néander en Allemagne, Watson en Angleterre, nient toute relation intentionnelle entre l'œuvre de Philostrate et le christianisme, Baur croit que Philostrate a voulu accommoder le christianisme à la religion païenne. D'un côté, Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 228, soutient que l'auteur de la *Vie d'Apollonius* n'a nullement cherché à poser son héros en rival du Christ; mais, d'un autre côté, Smith et Wace, dans leur Dictionnaire, font ressortir avec raison combien il fut fortement influencé par les idées et l'histoire du christianisme. Albert Réville, *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1865, remarque que, s'il ne parle jamais du christianisme, il y pense toujours; que son silence est inexplicable au commencement du IIIe siècle et que, par suite, il est voulu; que son œuvre n'est ni indifférente, ni hostile, mais simplement jalouse. Aubé, *La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris, 1878, p. 512, accentue la remarque d'Albert Réville, écarte toute pensée de polémique et juge l'œuvre de Philostrate comme un manifeste de syncrétisme religieux, comme une tentative de rapprochement et de fusion entre le christianisme et le paganisme épuré.

Ce que l'on peut du moins retenir de la *Vie d'Apollonius*, c'est qu'elle est sortie d'un milieu préoccupé de questions religieuses, mais étranger en apparence à tout esprit de polémique contre le christianisme; qu'elle est une œuvre de défense, de propagande et de restauration païenne; qu'elle rappelle trop l'histoire évangélique et apostolique pour n'y voir qu'une rencontre fortuite ou une réminiscence involontaire; que, dès lors, l'idée d'un parallèle cherché et voulu entre Apollonius et Jésus-Christ semble devoir s'imposer; et que la haine ou la jalousie, si elles n'ont pas été les

inspiratrices formelles d'une telle œuvre, l'ont exploitée dans la suite.

(L. Dupin) sous le pseudonyme de M. de Clairée, *Histoire d'Apollone de Tyanes*, Paris, 1705; Chassang, *Le roman dans l'antiquité*, Paris, 1862; et traduction de la *Vie d'Apollonius*, Paris, 1864; Baur, *Apollonius von Tyana*, Tubingue, 1832; Jowet, *Dictionary of grec and roman biography;* Smith et Wace, *Dictionary of christian biography;* J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886; A. Réville, *Le Christ païen au IIIe siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1865; Aubé, *Histoire des persécutions, La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris, 1878, p. 473 sq.; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, 2e édit., Paris, 1894, p. 70, et *La persécution de Dioclétien*, Paris, 1890, t. I, p. 219.

G. BAREILLE.

APOLOGÉTIQUE. On désigne, par ce mot, la partie de la théologie qui renferme la démonstration et la défense du christianisme. Il est la traduction exacte de ἀπολογητικός (justificatif), pris substantivement. Cet adjectif dérive lui-même du verbe ἀπολογέομαι, employé par Plutarque et Polybe dans le sens de plaider une cause. Enfin, dans le verbe, on retrouve ἀπολογία (défense, excuse), décomposé en ἀπό et λόγος; la préposition indique écartement. L'apologie serait donc à l'origine un discours écartant les attaques. La croyance religieuse suppose essentiellement l'exposé des motifs qui la justifient et la solution des difficultés qu'on lui oppose. Plus ces motifs sont nombreux et complexes, plus ces difficultés sont diverses, ardues, subtiles, plus la science de l'apologie s'organise, se développe, s'enrichit. On peut dire que sa nécessité et son importance croissent avec les siècles, les progrès de la raison et de la science, la force et la variété des préjugés et des objections.

Nous traiterons les principales questions qui s'y rattachent sous les titres suivants : I. Notion et but. II. Objet. III. Histoire jusqu'à la fin du XVe siècle. IV. De la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe. V. XVIIIe siècle. VI. XIXe siècle en France. VII. XIXe siècle hors de France. VIII. Méthodes nouvelles au XIXe siècle.

I. APOLOGÉTIQUE. Notion et but. — I. Notions diverses. II. C'est une science. III. C'est une science théologique. IV. C'est une démonstration du christianisme. V. Elle le défend contre ses ennemis. VI. Définition. VII. But de l'apologétique.

I. NOTIONS DIVERSES. — Plusieurs définitions ont été données par des auteurs récents. « L'apologétique est l'art de défendre la religion chrétienne contre ses adversaires. » Drey, *Dictionnaire de théologie catholique*, de Wetzer et Welte, traduction Goschler. « La science qui traite systématiquement des principes constitutifs et dirigeants des sciences théologiques. » Knoll. — « La science des arguments et de la méthode propres à la défense de la religion. » Didiot. — « La défense savante du christianisme par l'exposé des raisons qui l'appuient. » Hettinger. — « La démonstration et la défense scientifiques de la religion chrétienne. » Ottiger. — On démêlera plusieurs éléments qui résultent de ces définitions : 1° l'apologétique est une science; 2° elle doit être rangée dans le groupe des sciences théologiques; 3° elle est une démonstration du christianisme; 4° elle le défend contre ses ennemis. — Le développement de ces propositions nous permettra de formuler une définition précise.

II. L'APOLOGÉTIQUE EST UNE SCIENCE. — Elle suppose des données fournies par l'expérience, le témoignage et la raison, rangées en séries, organisées en systèmes, rattachées à des principes, régies par des lois; procédant par le jugement et le syllogisme, l'induction et la déduction, l'analyse et la synthèse, l'intelligence humaine forme une construction harmonieuse par un enchaînement dialectique, pour établir sur de fermes assises la démonstration chrétienne. D'où une distinction entre l'apologie et l'apologétique; celle-là est « une défense écrite, soit en faveur d'une personne, soit en faveur d'une chose ». Drey, *loc. cit.* — Elle naît comme spontanément et nécessairement à l'occasion des résistances ou des agressions dont le christianisme est l'objet. Elle est particulière, spéciale. C'est un mystère, tel que la sainte Trinité qu'elle venge du reproche de contradiction; un dogme tel que l'infaillibilité du pape dont elle cherche et trouve les origines dans la tradition et l'Écriture; une loi disciplinaire, tel que le célibat ecclésiastique, dont elle développe les motifs et les avantages; un saint ou un pape, saint Chrysostome ou Innocent III, dont elle défend la mémoire. L'apologie emprunte aux circonstances, au temps et au lieu où elle paraît, ses procédés, ses arguments et, parfois, son succès; souvent elle ne possède pas une valeur absolue, et parce que, suivant la juste parole d'Aristote, il n'y a point de science du particulier, elle peut bien être une défense savante, mais elle n'est pas une science.

Dirons-nous que l'apologétique est la théorie dont les apologies demeurent les applications, ou un genre dont elles seraient les espèces, ou une méthode qui en contiendrait les règles? Ces affirmations ne pourraient être émises sans explications ni réserves. Il serait plus exact de l'appeler une apologie générale, puisqu'elle coordonne les preuves du christianisme; il est vrai qu'elle enseigne les règles et fournit les armes qui assurent et rendent efficace la défense religieuse, mais elle s'attache aux faits principaux, aux vérités fondamentales; elle retrace les grandes lignes, précise le sens et la portée des principes qui l'éclairent, des lois qui la dirigent, des matériaux qu'elle emploie et met en œuvre. A l'aide de la critique elle les éprouve, distinguant le vrai du faux, l'important de l'accessoire, distinguant ce qui est opportun, actuel, décisif ou définitif, de ce qui est déplacé, suranné, insuffisant ou transitoire. Fruit de la réflexion, elle a dû croître progressivement et lentement, et, en effet, elle se montre postérieure à l'apologie, tandis que celle-ci est aussi ancienne que le christianisme est inséparable de sa prédication. L'apologétique ne s'est guère constituée qu'au siècle dernier, et l'on peut dire qu'elle est encore en voie de formation. Pourtant, parce que son ambition légitime est de produire dans les âmes la certitude, elle est à proprement parler une science.

III. L'APOLOGÉTIQUE DOIT ÊTRE RANGÉE DANS LE GROUPE DES SCIENCES THÉOLOGIQUES. — Au premier abord, il semble qu'il faille la rattacher plutôt à la philosophie, car c'est la nature, l'histoire, la raison qui lui apportent les réalités, les événements et les idées, dont elle garantit la certitude, qu'elle assemble par un lien logique, qu'elle dispose dans un ordre hiérarchique et dont elle extrait et déduit les preuves qui constituent, par leur ensemble, une démonstration évidente du christianisme. Tout au rebours, la théologie reçoit ses principes de la révélation : son objet est le dogme formulé et proposé par l'Église, qui puise elle-même sa doctrine aux sources de l'Écriture et de la tradition.

La théologie suppose la foi dont elle expose, enchaîne, développe, confirme, féconde les enseignements; l'apologétique essaie de rendre la foi possible, de la montrer raisonnable et obligatoire. Les principes de la théologie, n'ayant de valeur que pour le croyant, ne s'adressent pas aux infidèles; l'apologétique se propose principalement d'éclairer et de convaincre les incrédules.

Cependant l'opposition n'est qu'apparente; la raison, en effet, bien loin d'établir une divergence et une séparation entre l'apologétique et la dogmatique, est la faculté qui les unit; car, si elle est indispensable à l'apologiste pour construire ses arguments, elle n'est pas moins essentielle au théologien pour tirer des majeures ou des mineures révélées des conclusions qui enrichissent le trésor de la foi. Et, non seulement, la science de l'un et de l'autre est raisonnante et discursive, non seulement ils emploient le même instrument dans la recherche de

la vérité : la dialectique; mais ils envisagent souvent des objets identiques : le surnaturel, Jésus-Christ, l'Église; seulement, tandis que l'apologiste admet le magistère de l'Église à cause de Jésus qui l'a institué, proclame la mission divine de Jésus à cause du témoignage de Dieu lui-même, qui l'a surnaturellement révélée, affirme l'existence et l'autorité de la révélation à cause des miracles et des prophéties qui lui donnent pour garants la science et la puissance divines, connaît enfin les attributs de Dieu par la raison capable de s'élever des créatures au créateur, le théologien suit un ordre inverse : c'est l'Église, qui est la règle prochaine de sa foi, en lui proposant la révélation divine, et c'est par elle qu'il connaît la personne de Jésus, l'ordre surnaturel et la nature de Dieu.

Il y a donc un rapport évident entre l'apologétique et la théologie, non pas que la première puisse être nommée la *source* de l'autre, puisque leur raison formelle est absolument différente, l'une procédant de faits expérimentaux et de principes rationnels, l'autre des vérités révélées, mais parce que la révélation n'est certaine et sa transmission assurée qu'après démonstration rationnelle, l'apologétique est tout au moins la condition absolument nécessaire de la théologie. Kleutgen, qui lui attribue ce caractère, *Theologie der Vorzeit*, Munster, 1853-1874, p. 553, se refuse à aller plus loin et ne veut pas qu'on l'appelle principe ou fondement de la théologie : elle n'est point principe, puisque les arguments de la science sacrée ne sont pas des spéculations rationnelles; elle n'est pas fondement, car celui-ci n'est pas de même nature que l'édifice dont il est la base. A ces scrupules, qu'ils jugent excessifs, Knoll, Schwetz, Hettinger, Jansen et autres, opposent la distinction qui existe entre fondement et source, principe et germe. Les eaux d'un fleuve sont identiques aux eaux de la source, mais une maison peut être composée d'autres matériaux que ses fondations, un germe produit un être par un développement naturel, mais on peut légitimement désigner sous le nom de principe tout ce qui concourt à l'existence, à l'évolution ou à la connaissance d'un être. Ces considérations paraîtront plus claires et mieux justifiées dans la suite de cet article, mais, dès à présent, on peut dire que, si la théologie peut être comparée à un temple, l'apologétique est, à la fois, la base solide sur laquelle reposent les nefs, le sanctuaire, les coupoles, le clocher; les contre-forts extérieurs qui soutiennent les murailles, le porche et le vestibule par où l'on pénètre dans l'édifice de la prière et de la vérité.

IV. L'APOLOGÉTIQUE EST UNE DÉMONSTRATION DU CHRISTIANISME. — C'est la forme définitive qu'elle tend à prendre de plus en plus; sa fonction principale est une justification : la défense et l'attaque sont les espèces de la polémique, ne sont que secondaires et presque accessoires, surtout moins rigoureusement scientifiques. En ce premier sens, l'apologétique est dite *irénique*, *expositive* et *positive*, car elle n'affecte pas les allures du combat, elle définit, elle déduit, et c'est par voie directe qu'elle établit la vérité du christianisme. Son but est de révéler le trésor de la révélation, non de le protéger; sa tâche est accomplie lorsqu'elle l'a enveloppé de lumière et rendu visible à tous les yeux.

Considérée sous cet aspect, l'apologétique est désignée sous divers noms. C'est, pour un grand nombre de théologiens du XVIIIe siècle suivis par Perrone, Schouppe, Lahousse, Bonal, etc., le *Traité de la vraie religion*; Zigliara la nomme : *Propédeutique à la doctrine sacrée*. Les titres : *Introduction à la théologie* (Thomas Esser, O. P.), *Prolégomènes*, ont le même sens, mais ils semblent peu propres à désigner une science distincte et constituée. Il semble que *démonstration chrétienne* et *démonstration catholique* ne conviennent pas absolument, car ces mots ne distinguent pas suffisamment l'apologétique de la dogmatique, et présentent le grave inconvénient de laisser supposer que les dogmes proposés par le christianisme et définis par l'Église sont en eux-mêmes un objet de démonstration proprement dite. Le terme de *théologie générale* ferait croire qu'elle est un genre dont les divers traités de théologie spéciale, dogmatiques ou moraux, seraient les espèces. Raphaël Pacetti la nomme *logique théologique*, et l'abbé Jules Didiot *logique surnaturelle*. Ces auteurs, le second surtout, prétendent établir une relation étroite entre la philosophie et la théologie. La science sacrée se composerait, de même que la science rationnelle, de logique, métaphysique et morale; seulement la première aurait pour objet l'ordre surnaturel, la seconde l'ordre naturel. A ce point de vue, la logique étant l'art d'arriver au vrai, il doit exister une logique surnaturelle qui nous conduit à la vérité révélée. Cette théorie est ingénieuse et juste, mais ce titre est trop général, un peu vague, et désigne surtout un ensemble de règles formelles qui n'enveloppent pas tout le contenu de notre science. La nommer avec Drey, Stöckl et Gutberlet : *Apologétique*, c'est prendre le genre pour l'espèce, car rien n'est plus distinct, ainsi que nous allons nous en convaincre, que l'apologétique irénique et l'apologétique polémique. Pour ces motifs, nous préférons le nom de *théologie fondamentale* (Schwetz, Ottiger). *Quævis sane scientia*, dit Knoll, *ut rite constituatur, solido fundamento indiget. Cognoscere nimirum oportet in primis illius tum principium constitutivum seu fontem, tum principium regulativum seu modum, quo veritates pertractandæ hauriri debeant. — Si autem de disciplinis agatur, quæ theologiæ specialis partes officiunt, harum principiun constitutivum est ipsa revelatio divina, principium autem regulativum primarium est infallibilis Ecclesiæ auctoritas, et secundarium est ratio humana. Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis seu fundamentalis*, Inspruck, 1852, p. 28. C'est donc une science des fondements de la vraie religion, une théorie des principes qui servent à établir l'existence d'une religion surnaturelle, la vérité de la révélation chrétienne, la légitimité, la nécessité de la forme sociale qu'elles revêtent dans le catholicisme et qui subsiste une et vivante dans l'Église de Jésus.

V. L'APOLOGÉTIQUE DÉFEND LE CHRISTIANISME CONTRE SES ENNEMIS. — Historiquement, il en a; psychologiquement et moralement, il doit en avoir. Repousser leurs attaques est le rôle de l'apologétique *polémique*, *défensive*, *négative*. Elle est plus ancienne, plus générale, plus mobile, plus variée, plus populaire que la théologie fondamentale; mais elle est éparse et dépourvue de l'unité rigoureuse qui caractérise celle-ci. On comprend, en effet, que les aspects sous lesquels on peut envisager la religion sont innombrables : dogmes, préceptes, rites, suggèrent des difficultés et des objections, renferment des obscurités, présentent des antinomies apparentes qu'il faut dissiper et résoudre. Il n'est point de branche de la science sacrée que l'apologétique polémique ne doive dégager et soutenir. Les *solvuntur objecta* des traités classiques sont l'indispensable complément de la théologie scolastique; la démonstration d'une thèse exige la réfutation de l'antithèse, et les preuves d'une vérité s'affermissent par les arguments qui repoussent l'erreur. — En théologie positive, l'apologétique doit sauvegarder les textes par une sévère méthode critique, permettant de repousser les attaques contre l'intégrité ou l'authenticité d'un témoignage doctrinal ou historique, contre la sincérité et la compétence de son auteur. — En exégèse biblique, combien de questions naissent et pullulent autour des théories sur la canonicité ou l'inspiration des Livres saints? — En histoire ecclésiastique, combien de discussions s'élèvent sur l'apostolicité des Églises, l'influence ou la sainteté des papes, etc. On voit qu'il est impossible d'assigner des cadres à la polémique religieuse, de prévoir les points de vue auxquels elle

devra se placer, de déterminer le rôle exact qu'elle devra remplir, et surtout de la séparer ou même de la distinguer de telle ou telle science théologique dont elle fait partie.

Y a-t-il en Jésus-Christ deux volontés? La messe est-elle vraiment un sacrifice? Questions d'apologétique contre les monothélites, les protestants, mais aussi thèses de dogmatique. — La virginité a-t-elle fait tort au mariage? L'Église condamne-t-elle le prêt à intérêt? Questions de controverse entre les théologiens d'une part, les économistes et les historiens d'autre part, mais aussi thèses de morale. — L'histoire de Jonas, les sources du Pentateuque appartiennent au cours d'Écriture sainte, mais elles sont un terrain de combat où se rencontrent avec les catholiques les rationalistes ou les hypercritiques. — L'Église a-t-elle aboli l'esclavage; a-t-elle entretenu et produit peut-être les ténèbres qui environnaient certaines questions au moyen âge? Le pape Honorius s'est-il trompé? — A l'historien de l'Église qui traite directement ces questions, l'apologiste emprunte les résultats définitifs de ses recherches pour les opposer à ceux qui diraient avec Leconte de Lisle : « Le christianisme n'a jamais exercé qu'une influence déplorable sur les intelligences et sur les mœurs. » *Histoire populaire du christianisme*, Paris, 1871, p. 140.

Ces exemples suffisent pour montrer que les limites sont imprécises qui séparent le domaine apologétique de celui où se meuvent les sciences dont la théologie est la reine.

Quelques auteurs, parmi lesquels M. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, 4e édit., Paris, 1897, p. 78, distinguent l'apologie, la controverse et la polémique. La première est dirigée contre les infidèles; telles les principales œuvres des Pères des premiers siècles; on peut rappeler comme un modèle la *Cité de Dieu* de saint Augustin, cette démonstration de la providence qui agit visiblement par les invasions barbares contre le monde romain oppresseur et corrompu, vainement protégé par ses faux dieux ensevelis dans les ruines de la patrie. — La controverse défend contre les dissidents et les hérétiques l'unité et l'intégrité de la foi; telle cette merveilleuse *Histoire des variations*, où Bossuet dénonce l'inévitable morcellement et la nécessaire confusion des doctrines protestantes. — Enfin, au sein de l'Église, exerçant un droit très légitime et contribuant aux richesses et aux progrès de la théologie, des écoles se sont constituées autour des systèmes élaborés par des hommes de génie pour élucider ou expliquer des problèmes obscurs : telles les discussions sur la manière d'entendre l'efficacité de la grâce entre le dominicain Thomas de Lemos et le jésuite Grégoire de Valentia, pendant les séances des congrégations *de auxiliis*.

VI. Définition. — Ces considérations suffisent pour nous permettre une définition. L'apologétique est cette partie de la théologie qui traite scientifiquement de la justification et de la défense de la foi chrétienne.

VII. But de l'apologétique. — En résumant le dessein de son poème de *La religion* par ces paroles bien connues :

La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi,

Louis Racine exprimait la fin principale de l'apologétique. Elle doit conduire l'homme à l'acte de foi. Nous étudierons au mot Foi la nature de la foi surnaturelle et les rapports des motifs de crédibilité, fournis par l'apologétique, avec l'acte de foi surnaturelle. Cependant ceux qui, ne tenant point compte du caractère surnaturel de la foi divine, considèrent seulement le caractère générique qui est commun à la foi divine et aux autres croyances, nous demandent aussi comment l'apologétique produit la foi. Il convient de répondre ici à leur question. Mais « toute action générique ou générale de foi ou de croyance, pouvant s'appliquer en même temps à la foi catholique, à la foi surnaturelle, à la foi humaine, à la croyance en Dieu, à la foi historique, à la foi de la raison en elle-même, etc., toute notion de ce genre est fatalement un nid d'équivoques ». P. Gaudeau, *Le besoin de croire et le besoin de savoir*, Paris, 1899, p. 18, note 1. Dans les anciens traités de logique, la foi était l'adhésion à une vérité ou à un fait sur l'autorité d'un témoin. Aujourd'hui on dirait plus volontiers avec M. Paul Janet : « J'entends par croyance toute forme de conviction qui ne dépend pas exclusivement de la raison et de l'examen, et qui est l'œuvre commune du sentiment, de la raison et de la volonté. » *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, 1897, p. 72. C'est à peu près en ce sens qu'il faut entendre le mot *Glauben* dans la philosophie kantienne. La foi est opposée à la science comme la raison pratique à la raison pure, et M. Ch. Renouvier cite en l'approuvant, en l'admirant, la définition de ce philosophe : « La foi est un état moral de la raison, dans l'adhésion qu'elle donne aux choses inaccessibles à la connaissance. » *Phil. analytique de l'histoire*, Paris, 1897, t. III, p. 417. D'où la tendance d'un grand nombre de nos contemporains à soustraire les motifs de la foi au jugement intellectuel. « La foi n'est affaire ni de raisonnement, ni d'expérience. On ne démontre pas la divinité du Christ, on l'affirme ou on la nie : on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu... On croit parce que l'on veut croire, pour des raisons de l'ordre moral, parce que l'on sent le besoin d'une règle et que ni la nature ni l'homme n'en sauraient trouver une en eux. » F. Brunetière, *La science et la religion*, Paris, 1895, p. 59, et note de la p. 62. A son tour, M. E. Faguet dit : « L'idéal ne se prouve en aucune façon; on ne l'aime qu'en y croyant, sans aucune raison d'y croire, ce qui est proprement un acte de foi. L'acte de foi consiste à dire : Je crois parce que j'aime. » *La religion de nos contemporains*, dans la *Revue bleue*, 11 janvier 1896. Avant lui, M. J. Lemaître : « La vérité de la religion catholique ne se démontre pas. Car s'il s'agit des dogmes et des mystères, on ne saurait croire au surnaturel pour des motifs rationnels : cela implique contradiction. Et s'il s'agit de la révélation considérée comme un fait historique, j'ai rencontré des ecclésiastiques qui reconnaissaient que, pour un esprit muni de critique et non prévenu par la grâce, il peut y avoir, à la rigueur, autant de raisons de rejeter ce fait que de l'admettre. » *Les contemporains*, IIe série : *Le P. Monsabré*, Paris, 1891, p. 128. On reconnaît la doctrine fidéiste de Lamennais : « Quand la vérité se donne, l'homme la reçoit; voilà tout ce qu'il peut, encore faut-il qu'il la reçoive de confiance et sans exiger qu'elle montre ses titres, car il n'est pas même en état de les vérifier. » *Pensées diverses*, Paris, 1841, p. 488. A ces affirmations, il faut répondre avec le cardinal Pie : « Qu'une chose doive être crue, ce n'est pas la foi qui le voit, c'est la raison. » *Seconde instruction synodale sur les erreurs du temps présent. Discours et instructions pastorales*, Poitiers, 1860, t. III, p. 209, note, et avec Mgr d'Hulst : « La foi est... un assentiment donné à la parole de Dieu... mais avant de se donner, le croyant a besoin de s'assurer que Dieu a vraiment parlé... Ce que Dieu enseigne, je dois le croire; mais la question de savoir si Dieu a enseigné est une question de fait, et l'enquête que j'institue pour la résoudre est d'ordre rationnel. » *Rev. du clergé français*, 1er fév. 1895, p. 399. C'est la traduction des paroles si souvent répétées et décisives du docteur angélique : *Ille qui credit... non crederet nisi videret ea* [quæ credit] *esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid ejusmodi. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 4, ad 2um. Mais il importe de fixer le sens du mot : *videret*. De quelle vision est-il question ici? L'apologétique produit-elle l'évi-

dence? Si oui, que devient la liberté de l'acte de foi et l'obscurité de son objet? Si non, de quel droit affirmer que la croyance engendre la certitude? D'une part elle serait un assentiment forcé, de l'autre une simple opinion. — Pour résoudre cette apparente antinomie, quelques remarques sont nécessaires.

1. L'apologétique n'impose pas la foi; elle la propose. Elle ne la présente pas comme la conclusion inévitable d'un syllogisme, comme la conséquence inéluctable d'une démonstration. Il est très vrai que celle-ci est d'ordre naturel tandis que l'adhésion est de l'ordre surnaturel; il n'y a pas confusion, il ne peut y avoir continuité entre ces deux ordres, comme si le plus élevé était le prolongement de l'autre. Cette doctrine repose sur la parole de l'Apôtre : *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis : Dei enim donum est,* Eph., II, 8, et le second concile d'Orange l'a définie contre les semipélagiens : *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum... naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur.* Can. 5. Denzinger, *Enchiridion symb. et def.*, n. 148.

2. L'apologétique produit la certitude. L'Église l'affirme à plusieurs reprises; on connaît la 21e proposition condamnée par Innocent XI : *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus.* Denzinger, *op. cit.*, n. 1038. Et les Pères du concile du Vatican, établissant l'existence des preuves extérieures de la révélation, les appellent : *divinæ revelationis signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata.* Const. *De fide*, c. III, § 2. Mais la certitude n'est un état d'esprit légitime que si elle est engendrée par l'évidence. Seulement il faut distinguer deux sortes d'évidence. L'une, qui est intrinsèque, est produite par l'intuition ou la démonstration de la vérité. Elle peut avoir pour objet un fait (l'existence du soleil expérimentalement connu) ou un jugement (Dieu est parfait). L'autre, qui est extrinsèque, repose sur un témoignage dont il est impossible de contester la valeur, par exemple : Charlemagne a existé; la proposition qui l'énonce ne s'impose pas à l'esprit par elle-même, puisque le sujet et l'attribut ne sont pas nécessairement liés, et la vérité énoncée n'est pas objet d'intuition, puisque aucun homme aujourd'hui vivant n'a pu connaître expérimentalement cet empereur. Cependant, de même que la réalité du soleil résiste aux raffinements de l'idéalisme, que la perfection de Dieu déjoue les sophismes du scepticisme, l'existence de Charlemagne est incontestable, malgré les subtilités de la critique. On peut donc attribuer à cette proposition : Charlemagne a existé, le caractère d'être un fait nécessairement intelligible, c'est-à-dire, en un certain sens, évidente, mais parce que son objet demeure caché et que les raisons d'adhérer sont extérieures à ce qu'on affirme, cette adhésion est une croyance, c'est-à-dire requiert l'intervention, l'empire de la volonté. Or il en est ainsi des vérités révélées. Car, en effet, malgré la lumière qui, du dehors, enveloppe le dogme, celui-ci reste, en lui-même, surnaturel ou mystérieux; donc, inaccessible. Ce qui est nécessairement intelligible, c'est-à-dire évident, ce n'est pas le jugement qui l'exprime mais celui qui l'impose à la croyance, et encore faut-il observer que cette évidence étant de l'ordre moral implique l'action de la liberté. C'est bien une certitude, pourtant, qui est produite dans l'esprit, une certitude morale, en prenant ces mots, non au sens large sous lequel on désigne la conviction pratique suffisante pour agir d'une manière raisonnable, prudente, humaine, mais au sens strict et proprement dit, une vraie certitude qui se ramène, en dernière analyse, aux attributs mêmes de Dieu, et donc, à la certitude métaphysique. Néanmoins cette évidence est loin d'être contraignante et nécessitante. Il ne pourrait en être ainsi que si la crédibilité de la révélation était intuitivement et immédiatement perçue. En ce cas, la volonté n'aurait aucune fonction à exercer dans l'acte de foi. Mais, tout au rebours, l'acte de foi n'est même pas la conclusion logique de prémisses établies par la raison, car ce n'est pas à cause des motifs de crédibilité que nous croyons; c'est uniquement à cause de l'autorité du Dieu très sage et très vérace qui est l'auteur de la révélation. Or ce Dieu n'est pas objet de vision en ce monde et la démonstration de l'objet formel de la foi, de l'autorité de Dieu qui révèle et de l'existence de la révélation exige un long raisonnement, un ensemble complexe de faits, d'idées, d'arguments qui s'unissent et s'enchaînent dans une série. Que l'attention fasse défaut, que les préjugés offusquent l'esprit, que les passions troublent le cœur, l'énergie de la volonté devra fixer l'attention, dissiper des préjugés, calmer et dompter les passions. Et ce n'est pas son seul rôle, car ces nombreuses vérités expérimentales ou rationnelles qui se fortifient, se complètent, semblent parfois s'opposer et tout au moins s'enchevêtrer et se confondre, l'intelligence ne les saisit pas toutes ensemble. La clarté des unes se voile à mesure qu'augmente l'éclat des autres, celles qui, nouvellement acquises, émergent et se dressent en relief devant la conscience, relèguent les plus anciennes dans l'oubli. Il faut donc choisir entre elles; c'est l'office de la volonté libre. Mais comment y est-elle déterminée? — D'après un théologien éminent, le R. P. Schwalm, il faut dire que la volonté tendant au bien, comme l'intelligence au vrai, rien n'est objet de vouloir qui ne soit offert *sub ratione boni.* — Or, comme tout ce qui est vrai est bon (*verum et bonum convertuntur*), la vérité, en même temps qu'elle sollicite l'adhésion de l'intelligence, touche et meut la volonté dont l'impulsion réagit sur l'intelligence elle-même pour fortifier et rendre décisifs ses jugements. Cette explication, qui est légitime, paraît insuffisante, puisqu'on peut objecter à son auteur que, la volonté étant aveugle par elle-même, doit être éclairée et guidée par l'intelligence. Cette *ratio boni* qui fait passer le libre arbitre de la puissance à l'acte, ce n'est pas la volonté qui l'aperçoit : elle ne cause pas les jugements qui la déterminent à l'action; elle les suit, librement, sans doute, mais naturellement. Cf. dans le *Compte rendu du congrès scientifique des catholiques,* tenu à Fribourg, 1897, les remarques des PP. Portalié et Gaudeau sur la théorie du P. Schwalm, *Section de philosophie,* p. 12. Il faut que l'acte de foi soit rationnel, donc intellectuel, puisqu'il a le vrai pour objet. Voici donc comment on pourrait décrire le *processus* dont il est le terme : 1° les preuves extrinsèques et intrinsèques démontrent que Dieu a parlé, de telle sorte que cette proposition, bien que n'ayant pas les caractères de l'évidence mathématique, se présente à l'esprit comme imposant son adhésion au nom des lois de la prudence; 2° l'adhésion prudente est un bien pour la volonté; elle s'y attache donc comme à l'exercice d'une vertu et y incline l'intelligence comme à un acte que celle-ci doit accomplir; 3° sous l'empire de la volonté, l'intelligence à laquelle l'objet de son adhésion s'était présenté comme croyable (*credibile*), tandis qu'il mouvait la volonté comme devant être cru (*credendum*), émet son jugement sans crainte d'erreur. Car il est évident, pour elle, qu'il y aurait contradiction à ce qu'une adhésion imposée universellement et absolument à tous les hommes comme un moyen de salut, c'est-à-dire de perfection et de bonheur, pût être erronée. La conséquence répugne à la sagesse et à la bonté divines et autorise le défi que Richard de Saint-Victor adressait à la providence : *Si error est, quem credimus, a te decepti sumus. De Trinitate,* I, 2, *P. L.*, t. CXCVI, col. 891.

Cet enseignement se retrouve chez les Pères et les docteurs. La légèreté, la témérité d'une croyance qui ne reposerait pas sur un fondement inébranlable est

réprouvée par Tertullien : il condamne sévèrement ceux qui admettent une doctrine sans éprouver son origine, et préconise comme une disposition essentielle la résolution de ne rien admettre sans preuve : *Nihil interim credam nisi nihil temere credendum. Temere porro credi quodcumque sine originis agnitione creditur. Adv. Marcion.*, v, 1, *P. L.*, t. II, col. 468. A la raison, et à elle seule, l'objet de foi est proposé : *Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus.* S. Augustin, *Epist.*, CXX, *ad Consentium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453. La croyance n'est donc pas une tendance fatale, un instinct aveugle, mais un acte rationnel. A certains égards, elle est une vision, en tant que la lumière de la crédibilité enveloppe tous les dogmes. [*Dogmata*] *in generali, sub communi ratione credibilis, sic sunt visa ab eo qui credit.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 4, ad 2um. Mais cette vision ne les transforme pas en vérités scientifiques : on les croit parce qu'ils sont vrais, mais ils n'apparaissent vrais que parce que la croyance en est justifiée. *Creditur aliquid sub ratione veri, videtur autem sub ratione credibilis.* Suarez, *De fide*, disp. IV, sect. II, n. 4. Un commentateur de saint Thomas a très heureusement précisé la question qui nous occupe : *Miraculorum operatio, non sic confirmat fidem christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse... sed movent voluntatem eo fine, ut videns ea velit credere. Ex illis enim judicatur conveniens credere fidem prædicanti quia ostendunt in universali, vera esse quæ prædicantur.* François de Ferrare, *In Contra gentes*, I, 6. C'est l'opinion de Cajetan : *Est differentia inter videre aliquid esse scibile et videre aliquid esse credibile... non habetur certo evidentia quod ita sit, habetur tametsi evidentia quod ita esse est credibile et judicabile absque alterius partis formidine. Comment. in IIæ IIam*, q. I, a. 4. On comprend comment, d'une part, il est incontestable, ainsi que l'affirme l'Église, que les motifs rationnels ne sauraient imposer l'assentiment dogmatique, et, d'autre part, que la crédibilité de la révélation est évidente. *Est assertio certa,* dit Suarez, *ibid.*, sect. III, n. 1, *de qua nullus catholicus dubitare potest.*

Tels nous semblent être les rapports de l'apologétique et de la croyance : ils justifient et éclairent cette formule contestée parce qu'elle fut incomprise : « La raison conduit l'homme à la foi. »

Schrader, *De theologia generatim commentarius*, Poitiers, 1874; Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, traduit en français par l'abbé Belet, Paris, 1888; J. Ottiger, *De revelatione supernaturali; Isagoge* dans *Theologia fundamentalis*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 1-34; Drey, *Apologétique* (article du *Dictionnaire de théologie* de Wetzer et Welte, traduit par Goschler, Paris, 1858); F. Lichtenberger, *Apologétique*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877; Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e édit., Lille, 1894; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 vol., Paris, 1895; R. P. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, in-12, Paris, 1898; *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1909, t. I, col. 189-191.

L. MAISONNEUVE.

II. APOLOGÉTIQUE. Objet. — I. Démonstration chrétienne. II. Démonstration catholique III. Lieux théologiques. IV. Apologétique négative.

Les questions que traite l'apologétique positive sont abordées en trois traités : la révélation, l'Église, les lieux théologiques, qui constituent ce qu'on a désigné sous le nom de théologie fondamentale ou d'introduction à la théologie. Elle comprend la démonstration chrétienne, la démonstration catholique, les sources du dogme; elle développe ces trois propositions : Un homme raisonnable doit être chrétien; — un chrétien logique doit être catholique; — un catholique doit recevoir par le ministère de l'Église les règles de sa croyance et de sa conduite.

I. DÉMONSTRATION CHRÉTIENNE. — C'est le traité de la vraie religion, au sujet duquel se posent certaines questions préliminaires.

1. Démonstration préliminaire de vérités rationnelles. — Faut-il supposer ou démontrer les vérités rationnelles, conditions essentielles de la foi? La connaissance humaine, l'âme spirituelle et libre, l'existence et les attributs de Dieu font-ils partie intégrante de l'apologétique? — Au point de vue scientifique et rigoureux, nous devrions répondre négativement, au point de vue pratique et pour que la démonstration soit pleinement persuasive, nous n'hésitons pas à approuver les auteurs qui font précéder la théologie fondamentale de notions métaphysiques et psychologiques, sans lesquelles le traité de la religion nous semble dépourvu de base.

Car les théologiens et les philosophes reconnaissent et proclament qu'en ce siècle, plus encore qu'au temps de Fénelon : « Ce qui manque à beaucoup de personnes, ce n'est pas tant la religion que la raison; » or celle-ci perdue, il est impossible de retrouver celle-là. En ce désarroi des doctrines, en cette multiplicité des systèmes, il faut distinguer les manières de penser incompatibles avec les croyances chrétiennes, et démontrer qu'elles sont illégitimes, parce qu'elles recèlent une contradiction fondamentale. Une justification des vérités élémentaires est donc l'œuvre préalable de l'apologiste. Elle portera sur divers points :

1. Théorie de la connaissance. — On sait que plusieurs réduisent la philosophie tout entière à l'épistémologie : la vérité n'est plus *adæquatio rei et intellectus*, mais seulement l'accord de nos concepts entre eux, et la cohérence du contenu de notre pensée.

Appliquer les catégories de l'esprit aux données de l'expérience reçues et élaborées dans les formes subjectives de l'espace et du temps, c'est la seule ambition proposée, la seule tâche possible à la raison. Ne faut-il pas revendiquer et rétablir l'objectivité de nos connaissances et, sans méconnaître ce qu'il y a en elles de forcément relatif, ce que l'activité de l'esprit produit d'original, de personnel dans la sensation et la pensée, n'est-il pas indispensable de soutenir et de démontrer qu'il existe des êtres hors de nous, qu'ils sont accessibles à nos facultés de connaître, que de notre esprit ne dépend pas la nature des choses, que c'est vraiment l'évidence, l'éclat de la vérité perçue qui engendre nécessairement la certitude?

Sans doute nous sommes en présence de vérités indémontrables, pour lesquelles les arguments sont inefficaces et heureusement inutiles, puisque aucune démarche intellectuelle, depuis celle qu'exigent les actes ordinaires et vulgaires jusqu'à l'essor hardi des plus hautes spéculations métaphysiques n'est possible, si elles ne sont pas admises et assurées. Mais qui oserait dire que des explications, des rapprochements, des analyses ne projettent pas leur lumière sur ces vérités, et ne dissipent pas les sophismes qui les altèrent, ou les préjugés qui les obscurcissent?

D'autant plus que les moyens d'arriver au vrai étant très différents, suivant qu'il s'agit d'un objet d'intuition ou de raisonnement, d'expérience ou de témoignage, les règles de la logique et de la critique devront être rappelées, expliquées au théologien ou au croyant, qui risquerait de s'abuser en cherchant une évidence mathématique là où une évidence morale est seule de mise, ou, tout au rebours, de se contenter d'arguments probables là où sont requises des preuves apodictiques, et de confondre les opinions fugitives et variables avec l'inébranlable certitude. M. le chanoine Didiot a cru cette entreprise nécessaire, et dans son volume intitulé *Logique surnaturelle objective*, Lille, 1894, il a consacré plusieurs théorèmes à cette objectivité de nos connaissances, « pleinement intelligible, entièrement lumineuse, totalement évidente. » Théor. II et III. Ainsi peuvent et doivent être écartés l'indifférence des sceptiques, pour

lesquels aucune vérité n'est absolue, aucune connaissance définitive, et qui allient les notions opposées dans l'illusoire unité d'un jugement dont les termes se contredisent; les raffinements des idéalistes dont la dialectique trompeuse ramène la réalité aux combinaisons et aux jeux de la pensée, à un songe, à une ombre; les subtilités des phénoménistes qui refusent d'apercevoir la substance sous les accidents, et la réduisent à une série, à un enchaînement d'apparences dont la loi, établie par l'intelligence, demeure la seule et permanente réalité.

2. *Vérités psychologiques.* — L'apologiste devra poser les principes qui lui permettront de mettre en rapport la révélation chrétienne avec le sujet qui doit la recevoir, c'est-à-dire la connaître et l'embrasser; ce sujet, c'est l'âme humaine. Si elle n'est spirituelle, elle ne s'élèvera pas au-dessus des données sensibles, et le monde supérieur de la foi lui sera fermé; si elle n'est libre, l'obligation d'étudier et d'embrasser une doctrine surnaturelle ne peut lui être imposée; si elle n'est immortelle, son activité bornée aux objets terrestres, n'ayant d'autre but que les biens, les plaisirs et les ambitions de la vie présente, se désintéresse naturellement et nécessairement d'un monde invisible et inaccessible, puisqu'elle n'aura jamais l'occasion de s'y exercer. La démonstration chrétienne implique donc une théorie spiritualiste et chrétienne de l'âme. Et, parce que la personne humaine est esprit et corps, les problèmes qui concernent le composé humain doivent être abordés, car de leur solution dépendent en partie les spéculations de la théologie sur l'action sacramentelle, la résurrection de la chair, les préceptes de la morale qui s'adressent non à un esprit séparé de la matière, mais à l'homme tout entier.

Il est évident qu'on ne demandera pas à l'apologétique un traité complet sur cette matière; elle devra se limiter aux notions indispensables et, pour atteindre tous les esprits, rester en dehors des systèmes, et n'affirmer que les vérités connues par la raison avec certitude. Est-ce à dire qu'elle puisse rester neutre et se dispenser toujours de prendre parti entre les écoles? Je ne le crois pas. Supporterait-on, par exemple, qu'elle admît, avec Locke que la matière peut être capable de penser, ou, avec Condillac, que nos idées ne sont que des sensations transformées? D'autant plus qu'elle se trouve en présence d'une école nombreuse et bruyante de savants pour lesquels la psychologie n'est autre chose qu'une application ou une branche de la physiologie, et qui réduit son ambition à mesurer la rapidité ou l'intensité des actes psychiques. Certes, on ne devra point méconnaître la légitimité de la psychologie expérimentale, dont les principes et, jusqu'à un certain point, la méthode furent formulés par les grands scolastiques, et en particulier par saint Thomas d'Aquin; les recherches auxquelles se livre la psycho-physique sont utiles, et les résultats qu'elle obtient très dignes d'intérêt. Mais, bien que l'activité mentale soit étroitement liée à nos états somatiques et dépende, dans la plupart de ses manifestations, des conditions physiologiques parmi lesquelles elle s'exerce, l'apologiste devra montrer qu'il faut se garder de considérer comme identiques les phénomènes qui ont le corps et l'esprit pour théâtre, et que la pensée apparaîtra de plus en plus, à mesure qu'on approfondira davantage sa nature, absolument irréductible au mouvement.

3. *Théodicée.* — La théologie surnaturelle suppose une théologie naturelle qu'il appartient à la raison d'édifier. La révélation est une réalité extérieure et supérieure à l'homme; elle est comprise par une intelligence créée; elle est reçue dans une âme humaine; elle vient de Dieu. Il faut donc s'élever jusqu'à l'Être infini de qui elle procède, et qui l'octroie à la créature comme un don gratuit. Nous sommes en présence des traditionalistes dont on connaît les oppositions et les résistances. Voir TRADITIONALISME et FIDÉISME. Sans les réfuter ici directement, il faut bien dire qu'on retrouve leurs affirmations en des ouvrages contemporains dont les auteurs s'imposent à l'attention et à la reconnaissance des catholiques par la sincérité, les services et le talent. Car dire, avec un des plus autorisés : « On ne démontre pas l'existence de Dieu... on y croit ou on n'y croit pas, » c'est bien la formule exacte du fidéisme. Mais, puisque l'essence divine n'est pas objet d'intuition, puisque l'existence de Dieu n'est pas un fait d'expérience, il faut bien que la proposition qui l'affirme soit la conclusion d'un raisonnement, si l'on ne veut confondre la croyance avec une tendance instinctive, une opinion personnelle et subjective qui demeure vague, indéterminée, impression personnelle, qu'il serait impossible de communiquer à autrui. Il importe cependant que l'idée de Dieu soit précise, afin que l'Être infini demeure distinct et transcendant par rapport à tous les autres. Si l'on veut qu'il ne soit pas confondu avec l'ensemble des choses, le concept idéal du monde, ou la résultante des forces cosmiques, il faut dégager la notion qui l'exprime des rêveries monstrueuses du panthéisme; s'il doit apparaître indépendant de tout ce qui n'est pas lui, et agissant avec une autorité suprême sur le monde, le dogme de la création doit être approfondi pour que, souverain maître de toutes choses, il les dirige vers la fin conçue par sa sagesse et voulue par sa bonté. C'est donc à juste titre que, par des méthodes diverses et sous des formes variées, saint Augustin, Bossuet et Joseph de Maistre ont insisté sur la démonstration de la providence. Là nous semble être le point fixe d'où l'apologétique doit partir, la vérité fondamentale sur laquelle s'appuient tous ses arguments, qu'ils impliquent comme une affirmation essentielle, sans laquelle ils demeurent inintelligibles et inefficaces.

Tels nous semblent être les préliminaires rationnels de la démonstration chrétienne, que l'on pourrait résumer en ces termes : L'homme peut connaître avec certitude, par l'univers dont il fait partie, un Dieu qui le dirige vers sa destinée immortelle.

II. DE LA RELIGION. — Dieu et l'âme étant connus dans leur existence et leur nature, une relation naît entre eux, que l'on a appelée la religion. On ne met guère en doute, aujourd'hui, la réalité du phénomène religieux, irréductible à tous les autres, qui, naissant des profondeurs de la nature humaine, affleure à sa surface comme expression supérieure de son activité. Mais la religion est pour les positivistes la manifestation primitive de nos aspirations supra-sensibles, l'état dans lequel elle a constitué notre race a été remplacé successivement par la spéculation ou état métaphysique, par l'explication ou état scientifique. Pour les évolutionistes, elle est l'épanouissement d'un germe que l'on découvre dans les besoins de la vie animale et se développe par une différenciation et un progrès des tendances qui la constituent. Kant et ses disciples la réduisent au concept mystique de la moralité : la religion ne serait que le *véhicule* des préceptes qui imposent le devoir et une forme concrète de l'impératif catégorique, spécialement adaptée à l'intelligence des petits et des humbles. D'autres, avec Schleiermacher, la font consister dans le sentiment de notre dépendance à l'égard de Dieu, ou avec Jacobi, dans une affection pieuse sans objet précis. Innombrables sont les définitions des rationalistes modernes pour exprimer l'origine et les formes de ce phénomène religieux qui les déconcerte, et pour le ramener à un fait psychologique, purement naturel, qui s'accommode à tous les cultes et coexiste parfois avec l'athéisme lui-même. L'apologiste démêlera dans le concept complexe de la religion le système des vérités qui la constituent, l'ensemble des préceptes qui en découlent, des rites par lesquels Dieu et l'homme sont liés entre eux; dogme, éthique, culte, les éléments intellectuels, moraux et rituels qui la composent, doivent être mis en lumière pour

que la religion vraie ne puisse être confondue avec la philosophie, la morale, l'art ou avec les pratiques, autrefois si universelles et encore subsistantes, de la magie.

La nécessité de la religion est une conséquence de la majesté divine, un bien qui résulte des rapports indispensables de la créature avec le bien infini qui est la fin suprême, l'expression de la volonté parfaite qui nous impose sa loi, le lien social par excellence qui resserre dans l'unité la société des hommes entre eux et avec leur créateur. Ainsi se constitue immuable, constante et universelle une religion naturelle par laquelle Dieu est honoré et dont on retrouve l'ébauche et les traits caractéristiques, dans le temps et dans l'espace, sous les déformations et les altérations du polythéisme. C'est à elle qu'aboutissent comme à leur terme, les plus hautes spéculations des intelligences, les efforts les plus vertueux de la volonté, les meilleures aspirations du cœur, les institutions les plus parfaites de la vie sociale. La religion apparaît ainsi comme la plus magnifique floraison de l'âme et de la cité. Voir RELIGION.

Mais n'y a-t-il pas une religion positive? La raison et la nature sont-elles les limites des vérités qu'elle affirme, des devoirs qu'elle prescrit, des biens qu'elle promet? L'ordre fondé sur nos exigences, nos forces et nos aspirations naturelles ne peut-il être dépassé? On répond à ces questions dans une partie spéciale de l'apologétique.

III. THÉORIE DU SURNATUREL. — Plusieurs théologiens ont pensé que cette question ne pouvait être utilement abordée que dans le traité de la grâce, et, en effet, c'est alors seulement qu'elle recevra tous les développements qu'elle comporte et sera envisagée dans toute son ampleur; mais d'autres ont cru, avec Hettinger, Schrader, l'abbé Didiot, qu'il était au moins utile, sinon indispensable, d'indiquer les principaux éléments de l'ordre surnaturel, puisque la révélation n'a pas d'autre but que de le faire connaître. C'est lui qu'annonce la prophétie, que démontrent le miracle et les critères externes ou internes. Aussi bien dans le plan providentiel, c'est la fin qui occupe la première place, c'est vers elle que tout converge, c'est elle qui répand sa lumière sur tout le reste. Or la fin de l'ordre surnaturel, c'est Dieu contemplé face à face, non plus dans le miroir des créatures ou par les énigmes des analogies, mais sans intermédiaires et par la vue directe de son essence adorable; Dieu possédé réellement et éternellement, sans mélange, Dieu aimé dans l'union intime des facultés de notre âme avec les adorables personnes de la sainte Trinité; Dieu enfin communiquant pour toujours à ses créatures son amour et son bonheur.

Et puisque cette fin est évidemment et infiniment au-dessus de nos puissances, puisqu'elle dépasse nos forces, quelque développement qu'elles prennent, de quelque progrès qu'elles soient capables, puisqu'elle est située au delà de nos plus sublimes aspirations, elle ne saurait être atteinte sans des moyens proportionnés. Et d'abord, il est indispensable que la fin et les moyens soient connus : c'est l'objet même de la révélation dont il a plu à Dieu de nous enrichir.

IV. RÉVÉLATION SURNATURELLE. — Deux méthodes pourraient être proposées : on pourrait se borner à la *méthode historique*, c'est-à-dire exposer, depuis le protévangile ou la promesse d'un rédempteur faite à nos premiers parents après la chute, jusqu'aux visions de saint Jean à Patmos conservées dans l'Apocalypse, les communications par lesquelles Dieu a fait connaître à l'homme, dans l'harmonie et la hiérarchie de ces éléments, la religion surnaturelle, le bienfait souverain de sa providence. La preuve serait suffisante et rigoureuse, puisqu'on ne peut rien alléguer contre un fait certain. Cependant la plupart des apologistes procèdent autrement et font précéder la constatation historique reposant sur le témoignage, d'une *théorie philosophique* dont les diverses parties sont empruntées à la raison. Cette méthode offre à l'esprit des notions claires et précises qu'il n'aura plus qu'à appliquer aux faits, à faire passer de l'ordre abstrait à l'ordre concret, et qui lui permettront le discernement et la critique des documents et des événements par lesquels la révélation nous est parvenue; elle présente encore l'avantage de réfuter, au préalable, les objections qui peuvent naître devant la raison, d'aplanir les difficultés qui empêcheraient la croyance, de dissiper les obscurités qui offusqueraient le regard de l'esprit en lui démontrant comme possible ce qu'elle va lui affirmer comme réel.

Cette théorie comprend : la notion de la révélation, ses modes et son objet, sa convenance et sa nécessité, l'obligation de la rechercher et d'y adhérer, les critères externes et internes qui en sont les signes et les preuves.

1. Notion de la révélation. — On sait combien il est nécessaire et opportun de maintenir la notion traditionnelle contre le rationalisme qui s'est emparé des écoles protestantes et cherche à pénétrer dans nos rangs : nettement et résolument, il faut séparer cette action directe et spéciale de la providence du développement purement interne de certaines données rationnelles, d'une évolution progressive de germes *virtuellement* contenus en l'âme humaine. A ces doctrines hégéliennes que les ouvrages de Pfleiderer et de M. Sabatier ont vulgarisées, il faudra opposer la manifestation surnaturelle faite par Dieu des vérités qu'il veut faire connaître à sa créature. Les unes sont naturelles en elles-mêmes mais surnaturelles quant au mode de leur manifestation et à leur fin religieuse; d'autres sont inaccessibles et mystérieuses. Celles-ci seront l'objet propre et nécessaire de la communication reçue par les hommes. Ni la nature de ceux-ci, ni l'aptitude et les droits de la raison, ni les attributs de Dieu ne seront des obstacles pour la providence; mais il y aura au contraire entière convenance entre les besoins et les aspirations de l'âme, la sagesse, la puissance, la bonté infinies, et la révélation de vérités qui dépassent et enrichissent notre intelligence.

2. Mode et nécessité de la révélation. — Il sera opportun d'insister sur la révélation médiate; non seulement celui auquel, par des images, des mots ou des idées, Dieu révèle une vérité ou prescrit une obligation destinées à l'instruction et à la conduite universelles, devient un médiateur entre Dieu et nous; mais encore son témoignage nous est transmis par une autorité régulière. Exiger une communication distincte et spéciale pour chacun de ceux qui sont appelés à la vie surnaturelle est une prétention intolérable qui méconnaît les droits de Dieu et oublie la nature sociale de l'homme auquel une révélation médiate est parfaitement appropriée. La révélation qui a pour objet des mystères est indispensable, dans l'hypothèse d'une élévation à l'ordre surnaturel, puisque la créature est incapable de le connaître et d'y atteindre par elle-même. Mais la révélation qui a pour objet des vérités naturelles nous est présentée comme très utile, pour rendre universelle, aisée, vraie et certaine, cette science de la loi naturelle, condition essentielle de vertu et de bonheur. En quel sens est-elle moralement nécessaire pour notre espèce dépravée par l'idolâtrie? il est délicat et important de le déterminer. Une erreur, en cette matière, exagérerait jusqu'à l'hérésie l'impuissance humaine, et enlèverait au surnaturel son caractère absolument libre et gratuit. Bien conduite et sérieusement documentée, cette thèse assigne à la raison et à la nature leur vraie place par rapport à la foi et à la grâce, maintient le droit des premières en faisant ressortir le bienfait des secondes, et fixe les relations qui les unissent.

3. Critères de la révélation. — Mais comme il servirait de peu que l'humanité possédât le trésor des vérités révélées, s'il était inaccessible, des notes, des signes, des critériums nous doivent être providentiellement octroyés. L'apologiste est ici en présence des revendications de

la nouvelle école, pour laquelle les notes internes — c'est-à-dire celles qui sont inhérentes à la révélation, inséparables de son contenu — sont préférables ou même exclusives, tandis que l'école traditionnelle reste fidèle à la méthode des notes externes, qui éclairent par le dehors la révélation et l'affermissent en lui prêtant l'appui de signes manifestes qui sont liés à la manière dont elle nous est parvenue. Voir APOLOGÉTIQUE (MÉTHODES). Le miracle est une matière exigeant des développements et des précisions qui n'étaient pas à ce point indispensables, avant les étonnantes merveilles dues aux applications scientifiques et auxquelles le XIXe siècle a dû sa direction et sa marque distinctive. Depuis Houtteville jusqu'à M. Sabatier, la notion en est altérée, et le *mouvement contingentiste* qui s'est manifesté et propagé dans la philosophie contemporaine nous apporte une confirmation aussi précieuse qu'inattendue. Contre ceux pour lesquels il est un effet insolite des lois cachées de la nature (méconnaissant ainsi l'intervention directe et l'élément divin qui le constitue); ou contre les raffinés qui en exténuent la réalité en le réduisant à la relation personnelle d'un fait religieux avec tel ou tel sujet qui, l'atteignant par une expérience interne, le considère comme un témoignage de l'amour spécial de Dieu, il faut revendiquer sa réalité objective et son origine surnaturelle : réalité établie par la critique historique, origine démontrée par la critique philosophique. A ceux qui nient sa possibilité, et que Rousseau voulait « enfermer » comme des aliénés, l'on rappellera que l'ordre de l'univers n'étant pas métaphysiquement nécessaire, la force qui l'anime n'étant pas infinie, sa perfection n'étant pas absolue, il est toujours loisible à Celui qui a créé le monde, de lui communiquer des degrés d'être, principes de grandeur et de beauté, pourvu que les essences des créatures qui composent l'univers ne soient en rien violées ni détruites. Enfin contre ceux qui prétendent « qu'il n'y a pas lieu de croire à une chose dont le monde n'offre aucune trace expérimentale », E. Renan, *Vie de Jésus,* préface de la 13e édition, ou qui prétendent que « le miracle ne pourra jamais être constaté, ... parce que la constatation suppose une connaissance totale et absolue que le savant n'a point et n'aura jamais, et que personne n'eut au monde », A. France, *Jardin d'Épicure,* Paris, 1895, p. 202, il faut démêler les sophismes qui impliquent le complet scepticisme historique ou l'absolu scepticisme scientifique.

Des éclaircissements spéciaux sont exigés pour la prophétie, miracle de l'ordre intellectuel, qui suscite et suggère des difficultés métaphysiques; d'autant plus qu'elle joue un rôle décisif dans l'économie du christianisme. Confondue avec de vagues pressentiments, une intuition du génie, une inspiration prise au sens artistique ou poétique, elle perd toute sa valeur; elle n'est plus qu'une excitation spéciale, une exaltation de la sensibilité et un phénomène subjectif dont le hasard ou le parti pris expliquent seuls la réalisation. Il ne sera pas superflu d'éprouver la notion qu'en donnent les théologiens en la rapprochant de la science divine et de la liberté humaine avec lesquelles elle doit s'accorder.

4. Caractère obligatoire de la révélation. — Cependant, possible et discernable, la révélation ne pourra vaincre la neutralité de l'indifférence ou la résistance de la volonté que si elle se présente comme un devoir. Est-il nécessaire d'adhérer à une révélation publique et universelle, dont l'origine divine est démontrée? Cette origine divine, faut-il rechercher si elle est réelle, et par quelle méthode cet examen devra-t-il être institué? Cette obligation morale semble se heurter, en effet, au caractère essentiellement libre de l'acte de foi, et méconnaître la nature du privilège que l'on peut, à son gré, accepter ou refuser. L'apologiste prouvera qu'elle est une conséquence de notre dépendance envers Dieu et de son souverain domaine sur nous. Parce qu'il est cause première et cause finale, la révélation qui vient de Lui et conduit à Lui est la condition nettement nécessaire comme seul moyen voulu par la providence.

Ce travail fait, la théorie de la révélation est achevée : elle apparaît exempte de contradictions, en harmonie avec les attributs de Dieu et les aspirations de l'homme. Elle est possible, elle serait bienfaisante, mais est-elle vraie? — A-t-il plu à Dieu d'octroyer aux hommes une religion révélée et, parmi toutes celles qui se donnent comme telles, quelle est celle à laquelle appartient réellement ce caractère, à l'exclusion de toutes les autres? On répond à cette demande en établissant :

V. L'EXISTENCE DE LA RÉVÉLATION. — Pour la démontrer, on peut suivre deux méthodes. — La première consiste à aborder directement la révélation chrétienne: Jésus est un personnage historique au sujet duquel la tradition, l'ensemble des écrits connus sous le nom de Nouveau Testament, les sources non chrétiennes elles-mêmes, nous offrent des renseignements. Or il se présente comme envoyé de Dieu et Dieu lui-même. Les prophéties réalisées en sa personne, les miracles opérés par lui, en sa faveur, ou par ses disciples, l'étude de sa personne et de son œuvre prouvent la véracité de son témoignage. La seconde remonte jusqu'aux révélations primitive et mosaïque, antérieures au christianisme, et n'aborde celui-ci que lorsqu'elle l'a montré suffisamment préparé dans ses origines. Il est évident que la dernière est plus complète, plus conforme à l'évolution qui est la loi des êtres vivants. Elle montre comment se développe le germe contemporain de la naissance de l'humanité, comment il se conserve et grandit. Si à la révélation chrétienne aboutissent les révélations précédentes, si elle est leur raison d'être, leur réalisation, leur perfection, il ne peut être sans intérêt de les considérer d'abord en elles-mêmes. Enfin, au point de vue polémique, l'histoire du peuple d'Israël soulève des questions, suscite des objections qui concernent et combattent indirectement la religion chrétienne. Pour ces motifs, il paraît plus logique et plus scientifique de mettre en pleine lumière les enseignements, les préceptes et les rites qui constituent la religion judaïque.

Sans désapprouver la première méthode qui, étant plus courte, ramasse les arguments et en concentre les forces, qui ne complique pas la démonstration en y mêlant des éléments étrangers, qui n'exige pas l'appareil exégétique et les connaissances philologiques que réclame la seconde, nous croyons utile de résumer celle-ci et de montrer la liaison des diverses parties dont elle se compose.

1. Révélation primitive. — Plusieurs auteurs y distinguent trois époques : 1° d'Adam à Noé; 2° de Noé à Abraham; 3° d'Abraham à Moïse. Ce serait par une pétition de principes qu'on alléguerait comme révélés les enseignements et les préceptes contenus dans le Pentateuque, mais la tâche de l'apologiste consiste à montrer que les lois positives et les vérités doctrinales présentées en cet ouvrage, comme révélées, possèdent réellement ce caractère; et cette démonstration se fait, d'abord négativement, parce qu'elles ne contiennent rien de contradictoire, d'impossible, d'indigne de la sagesse et de la bonté suprêmes, mais au contraire qu'elles conviennent à merveille aux concepts les plus épurés de notre intelligence sur Dieu, l'homme et la religion, qu'elles sont des secours pour notre faiblesse et augmentent la dignité de notre nature; ensuite, positivement, parce que des prophéties et des miracles incontestables attestent que Dieu les a vraiment révélées. On en conclut que cette religion naturelle, dans les limites de laquelle les rationalistes et les naturalistes voudraient nous enfermer, ne fut jamais qu'une construction abstraite de l'esprit, n'a jamais existé seule et séparée d'un culte positif.

2. Révélation mosaïque. — Elle comprend des dogmes qui ne sont guère autre chose que la claire affirmation

ou l'explication distincte des vérités gravées dans le cœur de l'homme ou transmises, d'Adam à Moïse, par une tradition continue, mais surtout elle abonde en préceptes moraux, cérémoniaux (qui ont trait aux sacrifices, aux sacrements, aux fêtes et observances légales), civils et politiques. En constante harmonie avec la sainteté de Dieu et la pureté de la morale, ces lois sont admirablement adaptées à l'état social et aux destinées d'Israël; aussi bien, l'histoire de ce peuple est caractéristique et plus qu'humaine; enfin, il faut la nier tout entière ou admettre qu'elle suppose des prédictions de l'avenir et des interventions surnaturelles dont Dieu seul peut être l'auteur. Cette révélation contient cependant un élément qui nous empêche de la considérer comme définitive; elle suppose, en effet, elle attend, elle figure, elle prépare la venue d'un envoyé divin, d'un Messie, qui doit abroger la loi mosaïque en des circonstances indiquées avec précision par les livres qui la contiennent et la formulent.

3. Révélation chrétienne. — Parce qu'elle est contenue dans les Évangiles, plusieurs auteurs commencent par une étude sur leur autorité historique : ils sont authentiques, intègres, véraces. On ne peut dissimuler que ce procédé n'ait en sa faveur la rigoureuse logique, mais, d'autre part, ne semble-t-il pas empiéter sur le domaine des exégètes? Ce sont, en effet, des questions scripturaires qui leur appartiennent, et il est d'une bonne méthode qu'une science ne mettra pas en doute ce qui est démontré par une autre; les physiciens supposent démontrés et regardent, avec raison, comme certains les théorèmes mathématiques sur lesquels ils appuient leur raisonnement. De plus, on pourrait soutenir que les Évangiles ne sont pas indispensables pour que l'existence de Jésus-Christ demeure incontestée. *Paganismi enim imperio,* dit le P. Hurter, *successit regnum Christi; scholis philosophorum, Christi schola; vitæ corruptissimæ vita ad doctrinam Christi expressa. Sed omnis effectus exigit causam et quidem adæquatam. Hujus autem effectus ideo universalis, hujus commutationis orbis, hujus novæ creationis causa nequit esse fraus, deceptio, mendacium, ignorantia, Christus non existens, sed mythicus et confictus. Theol. dogm. compendium,* 7[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. I, p. 34. On peut donc, si l'on ne veut omettre l'étude des Évangiles, se borner à une démonstration sommaire de leur crédibilité.

Deux questions se présentent alors, intimement liées entre elles et si parfaitement connexes que la réponse à l'une d'elles est la solution indirecte de l'autre : 1° Jésus-Christ est-il Dieu? 2° la religion chrétienne est-elle vraie? On a le droit de répondre affirmativement à la première, lorsqu'on a analysé et approfondi le témoignage de Jésus-Christ et des prophètes. Les miracles opérés par Jésus, les prédictions réalisées dont il est l'auteur, le fait de sa résurrection annoncée par lui, sa sainteté et sa doctrine sont des preuves solides. On résout le second problème en opposant aux incrédules la propagation de la religion chrétienne, sa merveilleuse conservation en dépit des obstacles et des périls, la transformation morale et sociale dont elle fut le principe, la multitude et l'héroïsme des martyrs qui ont donné leur vie pour elle. Naturellement, l'ordre des preuves n'est pas immuable, mais il se ramène, plus ou moins, à celui-ci, avec les variétés qu'impose la diversité des points de vue. Les théologiens récents ajoutent, ordinairement, un chapitre sur l'histoire des religions. L'un des plus estimés, J. Ottiger, sans traiter directement ce sujet, le fait rentrer dans sa dernière thèse, ainsi formulée : *Religio christiana, in omne tempus futurum ab omnibus hominibus amplectenda est. Theol. fundamentalis,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 905. Il compare le christianisme à la loi naturelle insuffisante, à la loi mosaïque abrogée, aux divers cultes du paganisme, fictions monstrueuses de l'humanité, au bouddhisme et au mahométisme, il n'a point de peine à établir la transcendance de la religion de Jésus. D'autres commencent par établir que le monothéisme est la religion primitive et que l'idée d'un fétichisme et d'un animisme universels est inadmissible; ils passent ensuite en revue les religions orientales dues à Zoroastre, Confucius ou Çakya Mouni et les religions occidentales (polythéisme grec et romain) pour constater que, malgré quelques assertions vraies, quelques lois justes et certaines vertus des fondateurs et des disciples, elles renferment de pernicieuses erreurs sur la nature divine et la loi naturelle, que leur influence n'a pas rendu meilleurs, c'est-à-dire plus parfaits et plus heureux, les hommes qui les embrassèrent, enfin que leur succession ne constitue pas toujours un progrès, plusieurs formes religieuses récentes étant moins pures et moins rapprochées de la vérité que certaines formes antérieures. Cette comparaison s'impose en présence des préjugés, des erreurs engendrées et favorisées par la prétendue « science des religions » qui les envisage toutes comme des produits de l'imagination, des synthèses de légendes vulgaires et de conceptions philosophiques ou les fruits naturels des diverses civilisations. Le résultat de cet examen est la conviction que le christianisme est la religion parfaite; qu'il n'est pas le produit des qualités de race, des procédés d'éducation, des tendances d'un peuple ou des circonstances d'une époque, mais qu'il est éternel dans la pensée de Dieu et contemporain pour nous, de l'origine même de l'humanité. En germe, en figure, en ébauche dans l'Ancien Testament, il s'est développé, réalisé, précisé dans le Nouveau. C'est un ensemble complet de vérités et de préceptes contenant tous les éléments de savoir et de moralité épars dans tous les systèmes religieux, absorbant en lui tout ce qu'il peut y avoir en eux de puissance et de vertu, et les dépassant incomparablement comme étant irréductible et supérieur à eux, d'un autre ordre, auquel ils ne pourront jamais atteindre, quels que soient le génie de leurs fondateurs, les progrès de leur science et de leur vie morale, parce qu'ils sont des produits de la nature humaine, tandis que, dans son origine, son essence et sa fin, il est vraiment divin.

Voilà ce que l'apologétique doit, avant tout, mettre en lumière. C'est ici, pour elle, le point central où tout converge. Les autres parties de sa démonstration peuvent être considérées comme des préparations ou des conséquences. Mais elle doit établir ensuite la forme organisée, collective, sociale que le Christ a imprimée à son œuvre.

II. DÉMONSTRATION CATHOLIQUE. — Un homme doit être chrétien s'il suit la raison partout où elle le mène; mais cette qualité de chrétien est revendiquée par plusieurs sociétés religieuses. D'innombrables sectes, professant des dogmes divers, et même opposés, prétendent posséder la véritable révélation chrétienne. Il est clair que, deux contradictoires ne pouvant être vraies, une seule des sociétés religieuses, qui se réclament du Christ, possède sa doctrine dans sa pureté et dans son intégrité. On doit pouvoir la discerner puisque la volonté divine prescrit aux hommes la profession du christianisme comme l'unique moyen de salut. C'est l'objet d'un traité théologique intitulé *De Ecclesia Christi.* Il met en présence l'Église romaine, les Églises schismatiques, les Églises protestantes, et démontre que la première seule a été instituée par Jésus-Christ. Cette démonstration devant être le sujet d'articles spéciaux (voir ÉGLISE), il suffira de tracer ici les grandes lignes qui donnent à ce traité sa forme actuelle.

L'Église romaine est une société spirituelle et visible, fondée par Jésus-Christ, composée de créatures humaines soumises à l'autorité de son vicaire, le souverain pontife, et des évêques, successeurs des apôtres.

I. ORIGINE DIVINE DE L'ÉGLISE. — Réalité historique

et expérimentale, l'Église est-elle un fait surnaturel? Son existence et sa durée demeurent-elles inexplicables par les forces naturelles, les tendances sociales, l'évolution humaine des idées religieuses? L'apologiste rappelle et commente les paroles du Sauveur, qui imposent une autorité hiérarchique et vivante à la multitude des fidèles; il montre, par des documents historiques, sa durée ininterrompue et sa forme essentielle, identique depuis les temps apostoliques, malgré les bouleversements des nations, les persécutions des adversaires et les défaillances de ses membres. Cette société apparaît comme une extension de la personne même du Fils de Dieu fait homme, comme le corps dont il est la tête, possédant tous les moyens de salut, et absolument originale dans son essence et dans sa fin, par sa doctrine qui n'a rien de commun avec celle des écoles philosophiques, par ses lois qui n'ont pas pour objet l'acquisition ou la protection des biens temporels et matériels, par son organisme qui n'est pas civil ou politique, mais exclusivement religieux. Elle est proprement et uniquement *le royaume de Dieu,* si souvent annoncé et promis dans l'Évangile.

II. PROPRIÉTÉS DE L'ÉGLISE. — On peut, avec M. Didiot, les ramener à trois : 1° caractère social; 2° perpétuité; 3° infaillibilité. — 1° Elle ne se compose pas de croyants dispersés; elle n'est pas une multitude confuse et amorphe, mais un organisme avec des parties spécifiques, des fonctions précises, un sacerdoce, un gouvernement, un chef suprême. — 2° Par son institution, son but, elle doit durer autant que le monde, les causes de transformations ou de ruine qui menacent les sociétés humaines soumises aux vicissitudes du temps ne sauraient changer sa constitution ou menacer son existence garantie par les promeses et l'assistance divines. — 3° Indéfectible, elle doit être infaillible, car elle ne peut tromper ses adhérents, en matière de dogme ou de morale religieuses; elle ne serait plus guide de la croyance et de la conduite si elle était sujette à l'erreur; et comme ce privilège serait vain et inefficace s'il était réservé seulement à l'épiscopat tout entier dont le concert peut être invisible et la réunion empêchée, Jésus l'a accordé, en des circonstances que les théologiens doivent déterminer, à son vicaire, le souverain pontife.

III. CARACTÈRES DE L'ÉGLISE. — Au point de vue apologétique, les notes de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité tiennent la première place : elles sont les signes distinctifs qui permettent de reconnaître, parmi toutes celles qui prétendent à ce titre, la véritable Église de Jésus-Christ. Il faudra donc mettre en lumière cette *unité* qui résulte du fondement unique et divin sur lequel elle repose; mais, parce qu'il demeure invisible, il devra apparaître concret et tangible dans la personne de Pierre, et de ses successeurs, pasteurs, docteurs et rois de la société spirituelle. Et puisque celle-ci a pour mission d'appliquer et pour ainsi dire de continuer la rédemption, elle se montrera *sainte* par la pureté de son enseignement, l'amour de Dieu et des hommes, ses procédés de gouvernement et de propagande, son désir de perfection, la vie et la mort de son fondateur, la merveilleuse floraison d'héroïsme dont elle a donné le spectacle, sa bienfaisante influence sur les mœurs de l'humanité. Puisque Dieu veut le salut de tous les hommes, que le salut a pour conditions essentielles la foi et la grâce, l'Église sera *catholique,* embrassant toutes les nations et tous les siècles, mais proprement universelle dans l'espace, dans l'étendue, dans l'application au genre humain tout entier. Sans doute, la résistance des hommes, qui sont libres et détournés par de si nombreux et si puissants obstacles, restreint le fait de cette universalité, mais elle se manifeste par une force d'expansion illimitée et indéfinie, manifestée de toutes les manières et à toutes les époques par l'Église romaine. Enfin, pour qu'elle ait le droit de se déclarer surnaturelle et d'origine divine, il faut qu'elle se révèle comme *apostolique,* c'est-à-dire identique à ce *pusillus grex* que le Sauveur des hommes a réuni autour de lui pour faire la conquête de l'univers. Si son but avait été altéré, sa constitution déformée ou renouvelée, son action modifiée, elle ne serait plus elle-même. Pourtant l'apologiste doit montrer que cette immutabilité essentielle s'accorde avec une évolution inévitable et une adaptation indispensable aux diverses civilisations humaines. La conclusion sera celle-ci : un chrétien doit être catholique.

Il est aisé de voir que toutes les questions qui concernent l'Église n'appartiennent pas à la théologie fondamentale. Celle-ci pose des principes dont l'application constitue une science complexe et très étendue sous le nom de droit canon. La légitimité du pouvoir législatif établie, l'apologiste cède la parole aux moralistes et aux canonistes qui énumèrent, classent, interprètent les lois édictées par l'autorité ecclésiastique et qui règlent les droits, les devoirs, les privilèges des membres de l'Église, en vue de leur fin surnaturelle et de leur nature spirituelle.

III. LIEUX THÉOLOGIQUES. — Un « catholique, avons-nous dit, reçoit, par le ministère de l'Église, les règles de sa croyance et de sa conduite ». Cette affirmation, nettement déduite des considérations qui précèdent, suffirait à un catholique pour croire et pour agir; mais un théologien ne peut aborder l'étude du dogme ou de la morale s'il ignore les sources où il devra puiser les vérités dont l'enchaînement constitue la science sacrée. Le traité des *lieux théologiques* sera donc le complément indispensable des deux autres. Il fut souvent remanié et en divers sens depuis le livre célèbre de Melchior Cano. On peut dire qu'il existait déjà, en certains ouvrages, par exemple le traité *De verbo Dei scripto et non scripto,* du cardinal Bellarmin, et même virtuellement dans les écrits des Pères tels que le traité *De doctrina christiana,* de saint Augustin. Il n'est point sans intérêt de rappeler que le P. Perrone faisait rentrer dans ce traité le *De Ecclesia Christi,* qui est la règle immédiate, prochaine et souveraine de la foi, et donc, le principal *lieu* théologique. Les lieux *éloignés* (*remoti*) seront l'Écriture et la tradition; sous le nom de lieux *surnaturels,* la plupart des auteurs les étudient et certains donnent, avec quelque raison, la première place à la *tradition* qui suffirait à la rigueur pour transmettre aux hommes la doctrine enseignée par l'Église dans tous les temps et dans tous les lieux. Ils insistent sur les caractères d'universalité et d'antiquité qui en font la valeur, ils l'examinent sous les formes orale, écrite ou monumentale qu'elle revêt. Ils la montrent formulée dans les constitutions des souverains pontifes et des conciles, les symboles et les professions de foi, exprimée par les rites, les prières et les fêtes, conservée dans les écrits des Pères et des docteurs, les actes des martyrs et les systèmes des hérétiques qui la citent pour la combattre. L'épigraphie, l'archéologie, la numismatique la retrouvent dans les édifices sacrés, les inscriptions, peintures, sculptures, médailles, etc.

L'*Écriture sainte,* qui comprend les livres écrits sous l'inspiration de Dieu, devra être envisagée par l'apologiste, mais d'une façon large et générale. Quelques notions claires et très exactes sur le canon et l'autorité des livres sacrés, l'inspiration considérée dans sa nature et son étendue, les règles d'interprétation, les diverses versions qui les ont mis à la portée des fidèles suffisent amplement. Les questions de détail sont du ressort de l'exégèse.

Les théologiens d'autrefois joignaient à ces sources ce qu'ils nommaient *loci mixti et naturales :* vérités philosophiques, principes de droit public, faits psychologiques ou d'expérience externe. On voit tout de suite quel riche trésor est offert au théologien et de quels matériaux éprouvés et précieux il dispose pour élever son édifice.

Cependant, et avec raison, les auteurs modernes insistent sur les rapports de la raison et de la foi. Ces considérations, si opportunes en un temps de scepticisme et de rationalisme, sont devenues plus aisées depuis le concile du Vatican où furent tracées les limites, définis les domaines, assignés les droits, établies les relations de la science et de la croyance. C'est la même intelligence qui raisonne et qui croit; il est inévitable et obligatoire qu'elle se demande ce que la foi lui apporte de nouveau, ce qu'elle exige d'elle, comment elle conciliera les principes qui lui sont propres avec les enseignements qui lui viennent d'ailleurs. Il est aussi dangereux d'anéantir la raison en lui refusant toute puissance que de l'exalter en la poussant à la révolte.

Nous avons déjà précisé le rôle de la raison avant l'acte de foi et dans l'examen des motifs de crédibilité, mais l'apologiste qui a dû, pour rendre la croyance possible, débarrasser l'intelligence des préjugés panthéistes, matérialistes et déterministes, l'épurera des rêveries du faux mysticisme que certains s'obstinent à confondre avec elle. Il considérera aussi l'œuvre propre de la raison dont la marche peut être parallèle et même convergente avec celle de la foi, jamais opposée. Puisque le christianisme ne demande jamais une adhésion aveugle et ne propose jamais un dogme contradictoire, la foi n'éteint pas la lumière naturelle de la raison; bien plus, elle encourage ses efforts, elle aide à son progrès dans la culture des sciences de la pensée et de la nature. Enfin, les services qu'elle reçoit, la raison droite et saine les rend à la foi; car outre que celle-ci suppose comme des conditions indispensables l'histoire et la critique, sciences rationnelles, la doctrine révélée ne revêt un appareil scientifique et n'acquiert que par son alliance avec la raison, l'ampleur et la fécondité de la science théologique. La théologie fondamentale peut laisser maintenant le champ libre à la dogmatique; son œuvre est terminée.

IV. APOLOGÉTIQUE NÉGATIVE. — Si l'apologétique positive est constituée en un corps solide de doctrine, l'apologétique négative ou défensive, ou polémique, ne peut être aussi exactement déterminée. Elle est aussi générale, aussi variée que l'attaque. Nous avons essayé de la définir, au début de cet article, nous y revenons pour déterminer son objet. Il nous semble qu'on peut le réduire aux points indiqués dans un programme élaboré, après de longues réflexions, par M. Duilhé de Saint-Projet. On nous saura gré de le transcrire ici : « Plan d'études apologétiques. 1. Définition et divisions. — 2. L'apologétique et l'exégèse. Critique biblique. — 3. L'apologétique et les sciences philosophiques. Foi et raison. L'apologétique en face du rationalisme, du positivisme, du monisme matérialiste. — 4. L'apologétique et les sciences naturelles. Problème cosmologique. Problème biologique. Problème anthropologique. — 5. L'apologétique et les sciences historiques. Histoire des religions, transcendance du christianisme. Action sociale et civilisatrice de l'Église. — 6. Histoire et transformations de l'apologétique dans la suite des siècles. » *Quelques pages aux pieds d'un crucifix*, Toulouse, 1897. La division de l'apologétique défensive repose sur la nature même de l'homme, être raisonnable, matériel et social. La foi, en pénétrant dans son intelligence, y trouve les spéculations de sa pensée, les résultats de son expérience sensible, les souvenirs de son évolution historique. Il faut qu'il y ait accord entre tous ces éléments pour qu'il jouisse de la « paix intellectuelle ». Il dépend du monde extérieur dans lequel son corps lui assigne un rang et qui lui fournit la matière de ses connaissances sensibles, condition de toute pensée, il est relié dans le temps et dans l'espace aux groupes humains, que l'on appelle des races ou des nations; enfin, il n'exerce et ne développe sa raison que par l'enchaînement des vérités qui découlent des premiers principes, suivant les lois logiques qui s'imposent à son esprit : science, histoire, philosophie, il n'est pas une objection, pas une erreur, anciennes ou modernes qui ne ressortissent à cette puissante trilogie. » Duilhé de Saint-Projet, *op. cit.*, p. 362. Il est évident que cette triple apologétique ne sera jamais définitive; les arguments qui suffisent à réfuter l'erreur actuelle devront être modifiés et complétés pour tenir tête à la nouvelle forme que l'erreur revêtira demain. Le kantisme, l'idéalisme, le pessimisme, le monisme, le socialisme ont introduit des idées nouvelles auxquelles les théologiens d'autrefois n'ont pas songé et qui fournissent à la compréhension, à l'analyse, à la critique un domaine inexploré jusqu'ici. Naturellement, avant de combattre et de condamner, il faudra distinguer ce qui est vrai, ce qui peut être admis, ce qui doit être rejeté, les certitudes, les opinions, les erreurs, travail très délicat, auquel il faut apporter un esprit juste, libre, ouvert, délié, impartial, et par-dessus tout une âme sincère et bienveillante. Les sciences, dans leurs progrès si rapides et si merveilleux, suggèrent des points de vue inattendus et peuvent susciter des difficultés auxquelles les apologistes d'autrefois n'avaient pas à répondre. La première condition pour les résoudre sera de les examiner avec « sérieux, confiance et mesure » (paroles de M. de Lapparent au Congrès de Munich, 1900). Le *sérieux* consiste à les exposer telles qu'elles sont, et donc à les comprendre d'abord pour exprimer nettement ce qu'elles peuvent avoir de spécieux, en distinguant les faits des hypothèses et les lois certaines des théories provisoires; la *confiance* est justifiée et sera inébranlable si nous sommes des chrétiens convaincus, *nulla inter fidem et rationem vera dissensio esse potest*. Concile du Vatican, const. *De fide*, c. IV. Il ne peut donc exister qu'un désaccord apparent entre des affirmations téméraires ou non fondées des savants et des propositions trop absolues des théologiens. La *mesure* sera observée si nous prenons soin de ne pas identifier le dogme avec des opinions humaines, des systèmes théologiques, des commentaires exégétiques, quels que soient le génie, la science ou l'autorité de leurs auteurs. Il y aurait un réel danger, surtout à vouloir chercher d'une manière générale dans la Bible l'expression des données de la science, à chercher, par exemple, dans la Genèse la confirmation de la cosmogonie de Laplace ou du transformisme de Darwin. Lorsque les vérités scientifiques sont aussi des vérités religieuses (telles que la création ou l'unité de l'espèce humaine), il est possible que la Bible les exprime, mais ordinairement il n'en est pas ainsi.

La révélation n'a point pour fin les progrès de la physique ou de l'astronomie, et, d'autre part, à vouloir trouver des confirmations de la foi en des systèmes scientifiques, on s'expose à la soutenir par de fragiles appuis, qui ne lui sont pas nécessaires et dont la chute peut l'affaiblir, non sans doute en elle-même, puisque sa solidité n'en dépend pas, mais dans l'esprit de ceux qui la croient ruinée avec les contreforts qui semblaient la fortifier. La tâche essentielle de l'apologiste en cette matière, c'est : 1° l'affirmation nette des vérités certaines, par l'énoncé clair et bref des propositions dogmatiques et des conclusions incontestables de la science; 2° l'exposition des doctrines probables, mais libres, de la théologie ou de la métaphysique et des hypothèses plausibles, ou des théories provisoires des savants; 3° la réfutation directe des erreurs en montrant que les systèmes absolument opposés à la foi sont inadmissibles, et que la raison, l'expérience ou la science les repoussent aussi bien que la religion, parce qu'ils sont contraires aux faits constatés et aux lois certaines, ou tout au moins dénués de preuves et construits *a priori* par des esprits téméraires et inconsidérés. Entre les certitudes, il y a harmonie; entre les opinions, il y a liberté; entre les vérités et les erreurs, il y a conflit nécessaire et victoire

décisive des unes sur les autres. Inutile d'ajouter que ces règles qui concernent l'apologétique scientifique conviennent à l'apologétique historique. Nous ne perdrons jamais de vue le mot si connu et souvent répété : *Non indiget Ecclesia mendacio nostro.* Droiture éclatante, bonne foi, loyauté, si ces qualités sont trop souvent absentes dans les discussions, il ne faut pas que ce soit du côté des catholiques. Aucun événement historique ne pourra ruiner un dogme chrétien tel que la primauté de saint Pierre ou l'infaillibilité du pape; l'impartiale histoire n'admettra jamais que le christianisme soit une déchéance de notre espèce et ne se soit pas montré bienfaisant pour l'humanité. Si le devoir de l'apologiste est de réduire à néant les calomnies inspirées par une haine aveugle, il s'embarrassera peu des discussions sur la vie privée des Borgia, la révocation de l'édit de Nantes ou les origines de telle église des Gaules ou d'Espagne — non certes que ce genre de questions soit négligeable. Il est intéressant de rechercher à cet égard la vérité, il serait avantageux de la découvrir, mais c'est l'affaire de l'historien, et l'apologiste, qui est avant tout un théologien, doit résister à la tentation d'imposer aux autres ce qui reste libre, ce qui n'est pas certain; il ne suspectera pas des intentions qu'il est plus honnête, plus charitable, plus habile de supposer droites et saines; il ne condamnera pas ceux qui résolvent autrement que lui des questions que l'Église n'a pas tranchées et qui restent livrées aux disputes des hommes.

On peut consulter les ouvrages indiqués à la fin de l'article précédent.

L. Maisonneuve.

III. APOLOGÉTIQUE. Histoire jusqu'à la fin du XVe siècle. — I. Écriture sainte. II. Antiquité chrétienne. III. Moyen âge.

I. Écriture sainte. — Si l'apologétique est une science relativement récente, l'apologie est aussi ancienne que le christianisme, la forme essentielle et primitive de la théologie, et le premier des apologistes est Jésus. On pourrait extraire de l'Évangile l'essence et la méthode d'un traité de la révélation. Le Verbe fait chair, plein de grâce et de vérité, nous est présenté comme celui qui voit et révèle aux hommes les réalités divines inaccessibles à la raison: *Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Joa., I, 18. Le vieillard Siméon célèbre le fils de Marie comme la lumière qui doit éclairer le monde : *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuæ Israel.* Luc., II, 32. L'objet de l'enseignement donné aux apôtres est mystérieux : *Vobis datum est nosse mysteria regni cælorum,* Matth., XIII, 11, cf. Marc., IV, 11; Luc., VIII, 10; et c'est par leur ministère et celui de leurs successeurs que la révélation s'étendra à tous les hommes: *Euntes ergo docete omnes gentes.* Matth., XXVIII, 19. C'est pour tous un devoir absolu d'adhérer aux enseignements et d'obéir aux préceptes que nous recevons par leur intermédiaire: *Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit: qui vero non crediderit condemnabitur.* Marc., XVI, 16. *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Matth., XVIII, 17. Révélation, mystères, révélation médiate, obligation de la connaître et d'y adhérer, ne sont-ce point les éléments du traité *De vera religione?* Les motifs de crédibilité sont nettement formulés, à plusieurs reprises. Aux disciples de Jean qui demandent des preuves de sa mission divine, Jésus répond : *Renuntiate quæ audistis et vidistis : cæci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur.* Matth., XI, 10. Les miracles appelés *signa,* Joa., II, 11, sont présentés aux Juifs comme d'irréfutables arguments en faveur de la doctrine: *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi, si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite,* Joa., X, 37, et ces preuves sont tellement apodictiques et indispensables que le Sauveur excuse l'incrédulité de ceux qui en furent privés : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Joa., XV, 24. Il a insisté spécialement sur les prophéties accomplies en sa personne et lui-même a prédit des événements concernant sa vie, Matth., XX, 18; Marc., X, 33; ses disciples, Matth., XXVI, 21; Luc., XXII, 34; Jérusalem et le peuple juif, Matth., XXIV, 25, 34; Luc., XXI, qui se sont réalisées à la lettre.

Il n'a pas omis de joindre *les notes intrinsèques* aux signes externes; il fait appel aux aspirations élevées des âmes et au contenu de ses révélations : *Si quis voluerit voluntatem ejus* [*Dei*] *facere, cognoscet de doctrina utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar.* Joa., VII, 17. Animés et pénétrés de cet esprit, les apôtres recommandent aux fidèles d'être toujours prêts à rendre raison des espérances que la foi met dans le cœur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est, spe.* I Petr., III, 15. Ce fut dès lors un courant ininterrompu de justifications, de démonstrations et de polémiques, dont les premiers témoignages sont les Épîtres des apôtres, souvent dirigées contre les païens, les gnostiques et les judaïsants, et dont l'exposé constitue l'histoire de l'apologétique. On peut la diviser en quatre périodes: antiquité, moyen âge, temps modernes, temps actuels.

II. Antiquité chrétienne. — Nous devons nous borner à une vue d'ensemble et à quelques indications sommaires; car l'article consacré à chacun des auteurs que nous citons contiendra de plus amples développements. Nous voulons seulement ici tracer les grandes lignes et établir la continuité de la tradition. Un des plus anciens ouvrages est l'épître dite de saint Barnabé, écrite sous Nerva (98) ou sous Hadrien (130 à 131), qui est un petit traité apologétique contre les Juifs. Vers 150 et 155, saint Justin adressa aux empereurs Antonin et Marc-Aurèle deux *Apologies* pour établir l'innocence des chrétiens et la vérité de la doctrine qu'ils professaient. Le *Dialogue avec le juif Tryphon* est un essai de démonstration par l'Écriture du caractère messianique de Jésus, de la vocation des gentils et de l'institution divine de l'Église. Les deux livres d'Athénagore, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν et Περὶ ἀναστάσεως (176-180), sont, le premier, un plaidoyer politique, le deuxième, une série d'arguments en faveur de l'immortalité et de la résurrection. L'*Épître à Diognète*, d'auteur et de date inconnus, adresse à un païen l'exposition élogieuse du christianisme. Comme Quadrat, Apollinaire dont les ouvrages sont perdus, Méliton dont nous n'avons que des fragments, Aristides dont on a retrouvé la défense pour éclairer et fléchir l'empereur Hadrien, Tertullien appartient encore à cette première catégorie des apologistes *judiciaires.* Ce nom, qui leur fut donné un peu artificiellement et superficiellement, a du moins l'avantage d'exprimer l'allure de plaidoirie de leurs œuvres et de faire allusion au tribunal de César auprès duquel ces avocats du culte nouveau défendaient les croyances et la conduite de leurs coreligionnaires. L'*apologétique* (197), pour les gouverneurs des provinces de l'Empire, est un modèle de discussion juridique, d'un style éclatant et âpre, tandis que par le livre contre les Juifs, la lettre à Scapula et l'exquis opuscule *De testimonio animæ,* l'ardent et amer Africain peut être placé au premier rang des apologistes *littéraires,* malgré le contraste absolu de sa manière avec l'élégance et la douceur de Minucius Félix dont l'*Octavius* est un dialogue aimable bien fait pour persuader. Athées, criminels, rebelles, tels étaient les reproches dont le paganisme flétrissait les chrétiens, il fallut d'abord se défendre, puis l'exposition doctrinale et la polémique devinrent nécessaires pour dissiper les préjugés, éclairer les intelligences; enfin, un appareil *scientifique* se joignit à la rhétorique et à l'éloquence, car

Celse, Porphyre étaient de vigoureux jouteurs, qui mêlaient aux réclamations populaires les difficultés suggérées par la philosophie païenne, les objections rationalistes et naturalistes, tout le fatras des systèmes et des religions du paganisme. D'autre part les hérésies d'Arius, de Macédonius, de Sabellius, d'Apollinaire suscitèrent des travaux immortels. Les écoles d'Alexandrie et d'Antioche, l'amélioration du sort des chrétiens depuis l'édit de tolérance rendu par l'empereur Constantin (313) modifièrent les conditions, les arguments, la dialectique et le ton des apologistes. Après Clément d'Alexandrie († 215) (*Exhortation aux gentils, Pédagogue, Stromates*) qui définit les rapports de la raison et de la foi, parut Origène (185-216), qu'on a nommé le créateur de la dogmatique ecclésiastique, Harnack, ouvrage cité par Mgr Batiffol, *La lit. grecque,* Paris, 1897, p. 167, et dont l'influence considérable en théologie et en exégèse fut décisive au point de vue de la défense religieuse, après la publication de ses huit livres *contre Celse.* Cependant Eusèbe Pamphile (265-340), évêque de Césarée, dirigeait *contre Hiéroclès* une réfutation qui succède à sa *Préparation* (critique de la mythologie et de la philosophie helléniques) et à sa *Démonstration* évangélique (preuve du christianisme par les prophéties). Si l'on ne peut guère être plus érudit qu'Eusèbe, on ne peut être plus intrépide et plus ferme qu'Athanase (296-328) qui, dans le *Discours contre les Grecs*, oppose le monothéisme au polythéisme, et dans le *Discours sur l'incarnation du Verbe,* fait du dogme du Christ rédempteur le principe et le centre de tous les enseignements révélés.

Pendant qu'il continuait, contre les ariens, l'œuvre d'Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie défendait contre les blasphèmes de l'empereur Julien la divinité de Jésus-Christ (433). Enfin Théodore oppose sa thérapeutique chrétienne aux maladies mentales et morales de l'hellénisme, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθῶν (437). Il faut citer, en Occident, Arnobe, vague théologien, mais vigoureux polémiste († 327), dans ses *Disputationes adversus gentes*, l'auteur des *Institutiones divinæ,* le brillant rhéteur Lactance († 330) et surtout saint Augustin, l'incomparable génie qui dressa la *Cité de Dieu,* en face de l'empire, répondit aux griefs des Romains vaincus par les barbares et justifia la providence des attaques dirigées contre elle par les sectateurs des faux dieux. Ainsi, judiciaire au temps des persécutions, historique et exégétique contre les juifs, philosophique et scientifique contre les philosophes, théologique contre l'hérésie, l'apologie se transformait peu à peu en dogmatique et se modifiait profondément avec la chute du paganisme.

III. Moyen age. — *I. du VIe au XIIe siècle.* — *1. En Orient.* — Après l'admirable floraison du IVe siècle, et vers le milieu du Ve, les Grecs et les Orientaux se perdirent en des subtilités et des intrigues. Peu de noms surnagent dans l'universelle médiocrité. Il faut accorder une mention aux Λόγοι κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν de Léonce de Byzance (529 à 544), *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1267-1396. Ces trois livres bien composés, nourris de science patristique, sont l'œuvre d'un esprit pénétrant. L'empereur Justinien (483-565) et Maxime le Confesseur combattirent le monothélisme, mais le plus grand nom de la littérature sacrée à cette époque est Jean Damascène († 754 ou 780) qui résuma en sa personne et en ses écrits dans une large synthèse tout le mouvement intellectuel des Églises d'Orient. Si la plupart de ses œuvres appartiennent à la dogmatique, à l'exégèse, à l'ascétisme, à l'histoire, si dans le Πηγὴ γνώσεως, il recherche les origines de la connaissance et commente Aristote avec profondeur, il appartient à l'apologétique par plusieurs de ses écrits, tels que le *Dialogue contre les Manichéens*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1505-1584, la *Discussion d'un Sarrasin et d'un chrétien, ibid.*, col. 1585-1598, et ses apologies dirigées contre les iconoclastes (vers 726 à 732) où il distingua très nettement les cultes de latrie et de dulie et posa tous les principes qui autorisent et règlent le culte des saints et des images.

2. En Occident. — La lutte est surtout dirigée contre le tenace judaïsme et l'envahissant mahométisme. Un évêque de Séville dont les nombreux ouvrages attestent le travail acharné et la vaste science, saint Isidore, mort en 636, mérite de fixer notre attention par ses deux livres : *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judæos, P. L.*, t. LXXXIII, col. 489-530. La question juive devait être abordée, deux siècles après, avec ampleur, par l'archevêque de Mayence, Raban Maur (775-856?), dans son *Tractatus de diversis quæstionibus Novi et Veteris Testamenti contra Judæos* (822), *P. L.*, t. CVII, col. 401-594. Il usa contre eux de toutes les ressources de son savoir encyclopédique, et déploya, pour les réfuter, la vigueur qui lui avait fait poursuivre le prédestinatianisme de l'hérétique Gottschalk.

Cependant convaincus d'erreur par la Bible elle-même, les juifs n'osèrent plus invoquer son autorité contre les chrétiens, et c'est à la Mischna et à la Gemara qu'ils empruntèrent leurs arguments. Un évêque de Lyon, Agobard (876), les suivit sur ce terrain, dénonça les altérations que le Talmud faisait subir aux doctrines juives, les assertions gratuites qu'il contenait, les erreurs dont il fourmillait et les périls dont il menaçait la foi. Tel est l'objet de son livre *De judaicis superstitionibus*. Mais les juifs ne se décourageaient pas : entreprenants, insinuants, ils répandaient, par tous les moyens, leurs objections contre le christianisme. Un cardinal de l'Église romaine que ses contemporains appelaient le second saint Jérôme et auquel Léon XIII conféra le titre de docteur, Pierre Damien (988-1072), leur opposa l'*Antilogus contra Judæos*, *P. L.*, t. CXLV, col. 42-58, et le *Dialogus inter judæum et christianum, P. L.,* t. CXLV, col. 58-68. Ils devaient rencontrer encore un adversaire redoutable dans Pierre le Vénérable († 1156), car l'abbé de Cluny était versé dans la connaissance des langues orientales. On lui doit un ouvrage de controverse : *Adversus Judæorum inveteratam duritiem. P. L.,* t. CLXXXIX, col. 507-650. Faut-il aussi lui attribuer deux livres *Adversus nefandam sectam Saracenorum? P. L., ibid.*, col. 659-720. On l'a soutenu avec vraisemblance. Sans doute, la propagande par le glaive était plus dangereuse que la prédication des doctrines musulmanes : pourtant celles-ci avaient pour elles le monothéisme qui les rend très supérieures à l'idolâtrie, une eschatologie grossière mais séduisante pour les âmes vulgaires, toujours si éprises des plaisirs sensibles, enfin la polygamie qui répondait trop bien aux aspirations mobiles et à l'inconstance de ces peuples à la fois enfants et barbares. Il fallait donc les combattre, d'autant plus que le mahométisme acceptait les éléments judaïques, vénérait le Christ comme un prophète et se présentait sous des apparences religieuses qui pouvaient tromper les humbles.

II. du XIIIe au XVe siècle. — C'est contre l'alliance pernicieuse des juifs et des musulmans que le dominicain Raymond de Pennafort (1175-1275), prédicateur, en Espagne, d'une croisade contre les Arabes, fonda une école vouée à la publication d'apologies savantes et à l'étude des langues sémitiques. A cette école appartient entre autres l'auteur du *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, Raymond Martini, dont l'ouvrage est très au courant des questions de son temps, excelle en ce qui concerne les oracles messianiques. Néanmoins, d'aucun de ces livres, estimables certes et utiles, il n'est possible d'extraire des principes, une méthode générale, un enchaînement de preuves, il faut arriver jusqu'au XIIIe siècle et à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin pour posséder le premier modèle d'une défense vraiment et rigoureusement scientifique. *De veritate fidei catholicæ contra gentiles, libri IV*, tel fut le titre de ce qu'on nomme la Somme philosophique, qui parut peu après l'année 1261. Le quatrième livre est un exposé des prin-

cipaux mystères, mais les trois premiers traitent des préambules de la foi : Dieu, les êtres créés, les rapports entre Dieu et le monde. Sans doute, cet ouvrage diffère sensiblement de nos *théologies fondamentales,* mais je ne sais s'il n'est pas, à certains égards, le plus « moderne » des ouvrages de saint Thomas et celui qui répond le mieux aux préoccupations de nos contemporains. Les rapports de la science et de la croyance, la nécessité morale de la révélation, le rôle exact des motifs de crédibilité ne sont nulle part mieux définis. L'exposition lucide et sereine tient plus de place que la controverse, le grand docteur pense, avec raison, que l'affirmation de la vérité est la condition et la partie essentielle d'une apologie efficace. Il ne fut guère suivi dans cette voie et les titres des ouvrages laissent deviner combien les préoccupations des erreurs contemporaines déterminaient le choix des matières et les procédés des apologistes : *Propugnaculum fidei adversus deliramenta Alcorani;* c'est l'œuvre de frère Ricold, enfant de Saint-François; *Hebræomastix, vindex impietatis et perfidiæ judaicæ;* l'auteur est Jérôme de Sainte-Foi (Josua Lorki), talmudiste converti; un autre, Juif de nation et chrétien par le baptême, Paul de Burgos, publiait vers le même temps (première moitié du XIVe siècle) le *Dialogus Sauli et Pauli contra Judæos.* Très répandu, ce livre amena de nombreuses conversions parmi les compatriotes de l'auteur, mais il ne dispensa pas, au siècle suivant, le mahométan Abdallah, devenu chrétien, d'écrire la *Confusio sectæ mahommetanæ,* ni le franciscain Alphonse de Spina de composer son *Fortalitium fidei contra Judæos, Saracenos, aliosque christianæ fidei inimicos,* Nuremberg, 1487. Glaives, boucliers, forteresses,... c'est à l'art de la guerre que nos apologistes militants empruntent leur terminologie belliqueuse; d'allure assez différente et vraiment caractéristique est le volume de Pedro de la Cavalleria : *Rationes laicales contra idiotas, quæ docent fidem christianam veram et necessariam esse,* 1487. C'est ce qu'on appellerait aujourd'hui une apologie à l'usage des gens du monde et l'auteur, faisant appel à leur réflexion, envisage moins la religion dans les preuves extérieures qui en démontrent la crédibilité, que dans sa structure intime et dans son excellence.

Nous ne serons pas surpris si, de la chute de l'empire romain à la Renaissance, l'apologétique est relativement incomplète et médiocre. Outre l'ignorance des premiers siècles du moyen âge, il faut attribuer à des raisons spéciales le niveau peu élevé de la polémique : à cette époque d'organisation sociale et doctrinale, le christianisme sentait le besoin de construire plutôt que d'attaquer; relativement dispensé de se défendre, d'abord toléré, ensuite protégé, enfin dominant en maître, il profita des circonstances favorables pour édifier le temple de cette science sacrée dont les cathédrales étaient le symbole. Malgré des attaques partielles, il était obéi, vénéré comme une religion surnaturelle, et cela dura jusqu'à la transformation de l'Europe par la Renaissance, jusqu'à la révolte de la Réforme.

Dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés,* 2e édit., 14 in-4°, Paris, 1858-1863; Schwane, *Dogmengeschichte : Vornicänische Zeit,* in-8°, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1898; *Patristische Zeit,* in-8°, 2e édit., *ibid.,* 1895; *Mittlere Zeit,* in-8°, *ibid.,* 1882; Hurter, *Nomenclator literarius,* in-8°, Inspruck, 1892, t. IV, pour les années 1109-1563; *Dictionnaire apologétique,* t. I, col. 191-205.

L. MAISONNEUVE.

IV. APOLOGÉTIQUE. De la fin du XVe siècle à la fin du XVIIe. — I. Fin du XVe siècle et commencement du XVIe jusqu'à la Réforme. II. De 1517 au milieu du XVIIe siècle. III. Dernière moitié du XVIIe siècle.

I. FIN DU XVe SIÈCLE ET COMMENCEMENT DU XVIe JUSQU'A LA RÉFORME. — L'invention de l'imprimerie (1440), la prise de Constantinople par les Turcs (1453), la découverte de l'Amérique (1492) ouvrirent à la pensée de vastes horizons et déterminèrent un mouvement intellectuel, puissant, fécond, parfois dangereux. Scolastique avec Savonarole, platonicienne avec Marcile Ficin, naturaliste ou rationaliste avec Raymond de Sabonde, l'apologétique suivit des voies très diverses. Le *Triumphum crucis contra sæculi sapientes,* Florence, 1497, de Savonarole (1452-1498) est composé suivant les règles traditionnelles, s'inspire des Sommes de saint Thomas d'Aquin et ne garde pas trace des témérités fougueuses du célèbre dominicain. *Qui ab unitate Romanæ Ecclesiæ dissentit, procul dubio per devia aberrans a Christo recedit.* L. IV, c. VI. Voilà une nette déclaration qui ne permet pas à la Réforme de revendiquer en sa faveur l'adversaire des Médicis. — S'il aima Platon avec excès, Marsile Ficin (1433-1499) lui emprunta des arguments contre les averroïstes, et malgré quelques erreurs sur les idées innées et les âmes des sphères célestes, son livre *De religione christiana et fidei pietate,* Venise, 1550, est une réfutation du paganisme, en dépit des complaisances de l'humaniste pour l'art et la littérature de la Grèce. Si le chanoine de Saint-Laurent tenait une lampe allumée devant le buste de Platon, il célébrait l'auteur du Phédon comme le précurseur de Jésus. Mais, cette raison qui conduit à la foi, ne pouvait-elle en démontrer les dogmes? Déjà, au moyen âge, Raymond Lulle, le mystique alchimiste, l'avait pensé, et dès le XIIIe siècle il s'évertuait à déduire de prémisses rationnelles les vérités révélées. Après lui, un professeur de l'université de Toulouse, l'auteur de la *Theologia naturalis seu Liber creaturarum,* s'efforça d'unir le livre de la nature et le livre de l'Écriture, par une continuité qui fait du second le développement du premier. Dieu et le monde, reliés entre eux par l'homme, s'expliquent l'un par l'autre; la nature et la révélation traduisent en idiomes distincts la même pensée divine : *Quamvis autem omnia quæ probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro sacræ Scripturæ et ibi contineantur, et etiam illa quæ ibi contineantur in libro Bibliæ, sint in libro creaturarum, tamen aliter et aliter. Theol. naturalis,* tit. 212, édit. 1852, p. 314. Cet ouvrage est à la fois dogmatique et moral, et malgré l'erreur fondamentale qui en est le principe, il renferme d'excellentes parties, manifeste les intentions droites et le zèle ardent pour la conversion des infidèles qui animaient Raymond de Sabonde (+ 1432). C'est à la cabalistique et à la magie que Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), ce prodige d'érudition pédantesque, demandait la confirmation de sa foi. Une de ses thèses condamnées par Innocent VIII est ainsi conçue : *Nulla est scientia quæ nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et caballa.* Cependant à ses rêveries platoniciennes et à ses divagations superstitieuses, l'auteur de l'*Heptapus* joint des considérations justes et dignes d'intérêt. Bien plus curieux encore est le traité *De docta ignorantia,* où Nicolas de Cuse (1401-1464), évêque de Brixen, cardinal de la sainte Église romaine, condense dans un syncrétisme outré ses rêveries mystiques, ses préjugés contre Aristote et sa culture scolastique. L'infini, le fini et leur rapport, ce problème qui est le fond des philosophies et des religions, est étudié dans un sens chrétien, puisque c'est le Christ rédempteur qui nous est présenté comme l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Dédaignant l'expérience et la raison, l'apologiste attribue à l'*intellectus* la connaissance de la Vérité, mais c'est une lumière surnaturelle qui peut seule l'en rendre capable; cela ressemble au fidéisme. D'autre part cette faculté peut atteindre et pénétrer le mystère de l'Unité divine où s'absorbent tous les contraires (*coincidentia oppositorum*) et s'enchevêtrent toutes les formes (*complicatio omnium*) : ceci confine au panthéisme. — Beaucoup moins original mais plus élégant et mesuré, Louis Vivès écrivit en cinq livres un ouvrage *De veritate fidei christianæ,* Bâle, 1543. C'était un philologue que ses contemporains plaçaient au rang d'Érasme et de Budée. « L'un, disaient-ils, l'emporte *dicendi copia,*

l'autre *ingenio*, et Vives *judicio*. » Il n'était donc pas le moins bien partagé.

II. DE 1517 AU MILIEU DU XVIIe SIÈCLE. — *1. Élaboration du traité de l'Église par les catholiques.* — Cependant des adversaires s'étaient levés, bien autrement redoutables que Pomponace ou Giordano Bruno : les chefs de la Réforme s'en prenaient surtout à la société religieuse gouvernée par le pape, au nom de Jésus; c'est donc elle qu'il fallait défendre. Peu à peu, se constitua le traité de l'Église dont les éléments existaient sans doute avant cette époque, mais qu'il fallut assembler, coordonner dans une synthèse systématique. L'œuvre s'accomplit lentement, progressivement, comme tout ce qui est solide et durable, mais deux noms me paraissent dominer, à cet égard, la foule des théologiens : ce sont les noms du dominicain Melchior Cano (1509-1560), *De locis theologicis*, Venise, 1759, et du jésuite cardinal Bellarmin (1542-1621), *Disputationes de controversiis fidei christianæ,* dans ses œuvres complètes, 7 in-fol., Cologne, 1619. Le savant cardinal traite de l'Église, des conciles, du souverain pontife, s'inspirant des travaux antérieurs de Jean de Turrecremata, *Tractatus nobilis de potestate papæ et conc. gen.*, Cologne, 1480; de Cochlée, *De auctoritate Ecclesiæ et S. Scripturæ contra Lutherum*, 1524; d'Eck, *Enchiridion locorum communium adversus lutheranos*, 1525; *De primatu*, 1521.

2. Apologistes protestants. — Néanmoins, les hérétiques eux-mêmes prétendaient défendre la foi chrétienne contre les rationalistes. On cite souvent, comme la première apologie en langue vulgaire, le *Traité de la vérité de la religion chrétienne,* Anvers, 1579, par Philippe de Mornay (1546-1623), et on s'accorde à louer la vigueur et la véhémence, l'érudition et la vie de cette apologie, malgré les préjugés dont n'a pu se défendre celui qu'on nommait le pape du protestantisme; mais il n'est que juste de reconnaître que la priorité appartient à Calvin lui-même (1509-1564) ; car si l'*Institution chrétienne* (1536-1541) est le manifeste d'un hérésiarque, elle renferme aussi dans une sobre et belle langue française, sur la divinité de la religion, des pages qui s'imposent à l'admiration de tous. Citons encore, parmi les apologistes protestants, le célèbre publiciste Grotius, *De veritate religionis christianæ,* La Haye, 1627, dont l'ouvrage offre un intérêt considérable au point de vue de la méthode, puisque l'auteur y adopte la marche suivie, aujourd'hui encore, par les auteurs de théologie fondamentale : Dieu, la providence, l'immortalité, les preuves de la révélation évangélique, la fausseté du polythéisme, du judaïsme et du mahométisme. Sous une forme brève et concise, l'auteur présente avec simplicité et avec force d'excellents arguments. Écrit en prison pour les marins hollandais, son petit livre a vieilli sans doute en quelques-unes de ses considérations, mais pourrait être lu encore, non sans utilité, par les catholiques de tous les pays ; tout au moins il atteste l'exactitude, le sens pratique et l'élévation d'âme de celui qui l'écrivit.

3. Autres apologistes catholiques. — C'est contre Du Plessis-Mornay que Pierre Charron (1541-1603) écrivit un livre *Des trois vérités,* 1594, pour réfuter les hérétiques, les infidèles et les mécréants. Exposant loyalement ses objections, il parut quelquefois faible dans les réponses, bien qu'il ne faille pas accepter de confiance le jugement de Bayle à cet égard. La sincérité de sa foi apparut dans sa *Réfutation des hérétiques*, 1595, et ses *Discours chrétiens*, 1600. Son amitié pour Montaigne a laissé surtout des traces dans son *Traité de la sagesse* (1601) où, comme l'auteur des *Essais*, il fait au doute une part excessive dans la direction de la pensée et de la conduite, quoique les deux amis fussent, l'un et l'autre, des catholiques sincères. Bien plus ardent se montra le célèbre père Garasse (1585-1601), ridiculisé par l'ironie de Pascal et de Voltaire, mais fort honnête homme et auteur de mérite. Son ton est parfois burlesque, excessif ; s'il frappe souvent trop fort, il touche juste en bien des rencontres. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, 1623, est le plus connu de ses ouvrages ; il composa aussi une *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, 1625. La Sorbonne censura ce dernier ouvrage, mais l'auteur n'en était pas moins un excellent religieux, auquel on ne peut reprocher que l'absence de mesure et de modération.

Plus directement et plus efficacement que leurs anciens coreligionnaires, les protestants convertis contribuèrent à la défense du catholicisme : nul d'entre eux ne jouit d'une renommée plus étendue que Jacques du Perron (1556-1618), évêque d'Évreux (œuvres en 3 in-fol., Paris, 1620-1622). Mais nous lui préférons à juste titre son admirable ami, saint François de Sales (1567-1622), qui, en divers mémoires sur *La vraie et fausse mission*, et les *Règles de la foi* (réunis sous le titre de *Controverses,* 6 in-8°, Lyon, 1868, t. III), a déployé, comme en tous ses ouvrages, les qualités de pénétration et de précision d'un théologien accompli. — Il serait injuste d'oublier que ce n'est point seulement à La Rochelle et, par les armes, mais encore par la plume, qu'Armand Duplessis, cardinal de Richelieu (1585-1642), s'attaqua aux hérétiques. On distingue parmi ses écrits, pour la fermeté de la pensée et la fierté du langage, le mémoire intitulé : *Les principaux points de la foi de l'Église catholique défendus contre l'écrit adressé au roi par les quatre ministres de Charenton*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. III, col. 1-145. — Un bel esprit, né calviniste, conseiller d'État, disgracié, emprisonné, converti et mort sous-diacre, P. Pellisson (1624-1653), nous a laissé d'excellentes *Réflexions sur les différends de la religion avec les preuves de la tradition ecclésiastique,* dans Migne, *Démonst. évang.*, t. III, col. 827-866, et des *Preuves pour le traité de l'eucharistie, ibid.*, col. 907-1036, où les arguments sont clairement exposés et remarquablement enchaînés.

III. DERNIÈRE MOITIÉ DU XVIIe SIÈCLE. — *1. Apologistes catholiques.* — Au XVIIe siècle, les grands orateurs, les théologiens, les philosophes chrétiens ne pouvaient se désintéresser de la défense du christianisme. Réprimé par Louis XIV, le « libertinage » s'insinuait, habile et perfide, par la ville et à la cour. Des prélats comme Bossuet (1627-1704) et Fénelon (1651-1701) ne pouvaient rester indifférents devant les menaces d'une incrédulité hypocrite et les dangers qu'elle faisait courir à la foi de leur pays. Apologiste de la providence et de la divinité de la religion chrétienne dont ses œuvres, en particulier le *Discours sur l'histoire universelle*, sont la magnifique et persuasive démonstration, l'évêque de Meaux a donné au christianisme l'immortelle *Histoire des variations des Églises protestantes*, parue en 1688, t. XV-XVI des *Œuvres complètes*, Paris, 1865, un des chefs-d'œuvre de la prose française. C'est encore contre les protestants que Fénelon dirige son *Traité du ministère des pasteurs* et ses *Lettres sur l'autorité de l'Église*, pendant qu'il écrivait, avec un esprit subtil et un style attique, ses *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de morale* (*Œuvres*, Paris, 1865, t. I). Sans insister sur l'apologie par la prédication, sur les considérations fortes et pressantes que présentent Bourdaloue avec sa vigoureuse logique et son énergique sobriété, Fléchier dans sa langue harmonieuse, Massillon avec les finesses de sa psychologie et les minutieuses applications d'une morale parfois trop sévère, je ne puis omettre François Lami, le bénédictin (1636-1711), qui entreprit avec plus de bonne volonté que de sens métaphysique la réfutation de Spinoza dans *Le nouvel athéisme renversé* et qui réussit mieux dans sa lutte contre les mécréants dans *L'incrédule ramené à la religion par la raison*, Migne, *Démonst. évang.*, t. IV, col. 509-617, ni Bernard Lami, l'oratorien (1645-1715), qui essaya en cinq volumes une *Démonstration de la vérité et de la sainteté*

de la religion chrétienne. Vers le même temps, deux frères, Adrien († 1675) et Pierre de Walenburch († 1661), évêques hollandais, publiaient un excellent manuel où étaient affirmés les principes, exposées les règles, et résumés les arguments pour convaincre d'erreur les partisans de la Réforme. L'ouvrage s'appelle : *De controversiis tractatus generalis*, dans Migne, *Theologiæ curs. complet.*, Paris, 1837, t. I, col. 1015-1262. Il est solide et très concluant.

C'est à la philosophie qu'appartient Nicolas Malebranche (1632-1715). Il est impossible de ne point attribuer une place parmi les défenseurs de la foi à cet auteur puisqu'il a écrit les *Entretiens sur la métaphysique,* 1687, la *Recherche de la vérité,* 1674, les *Méditations chrétiennes,* 1679, etc., 4 in-12, Paris, 1871. Malgré ses illusions et ses erreurs; c'est un admirable génie, le plus haut peut-être et le plus profond des philosophes français; mais il ne s'adresse guère qu'aux hommes de pensée. Jean de la Bruyère (1639-1696) rendait ridicules et méprisables les prétendus esprits forts, *Caractères,* 1687, et contribuait, auprès des gens du monde et des intelligences cultivées, à la victoire de la religion.

Cependant s'il fallait caractériser l'apologétique au XVIIe siècle, deux noms serviraient de types et l'emporteraient sur tous les autres, celui de l'évêque d'Avranches, Daniel Huet (1630-1721), et celui de l'ami des solitaires de Port-Royal, Blaise Pascal (1623-1662). Le premier emploie la méthode historique et positive, développe la critériologie traditionnelle du surnaturel par le miracle et la prophétie. Œuvre d'immense érudition, sa *Démonstration évangélique* (Migne, *Démonst. évang.*, t. V, col. 7-936) amasse toutes les preuves historiques du christianisme; parfois cependant, comme dans l'*Accord de la foi et de la raison,* il donne plus que des gages à ce qu'on appellera le fidéisme, dont il est, si l'on peut dire, un des inventeurs; il lui arrive comme aux très savants hommes d'accepter ou de créer des hypothèses dont ils cherchent la confirmation dans les résultats de leurs travaux. Ainsi, pour Huet, les dieux de la mythologie ne seront que des métamorphoses de Moïse, adoré sous différents noms. Ce travers n'empêche pas son livre d'être une mine et un arsenal où puisèrent sans réserve, et quelquefois sans discernement, les apologistes qui l'ont suivi.

Ce n'est pas le lieu ici de caractériser l'apologétique de Pascal : l'exégèse des *pascalisants* est trop variée pour nous permettre des conclusions définitives; aussi bien, faudrait-il les justifier par de trop nombreux développements. L'auteur des *Pensées* a pourtant esquissé le plan d'une apologie. « Les hommes ont mépris pour la religion; ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est pas contraire à la raison; vénérable, en donner respect, la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie. Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien. » Édit. Brunschvicg, Paris, 1887, n. 187. Rapprochez cet extrait de la phrase célèbre : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur non à la raison. » Édit. Brunschvicg, n. 278. Et complétez-le par ces paroles : « Il n'est pas possible de croire raisonnablement contre les miracles. » Édit. Brunschvicg, n. 815. Vous aurez quelque idée des éléments que renferme cette apologie dont nous n'avons que des fragments et où les préjugés jansénistes de l'auteur ont malheureusement laissé des traces nombreuses. Mais la méditation des quelques pages consacrées à la religion par ce sublime et profond génie gardera toujours une valeur inappréciable pour les âmes troublées par le doute, éprises de pensée et attirées par l'amour.

Bien plus infestée de jansénisme fut la croyance d'Arnauld et de Nicole. *La nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé* (Migne, *Démonst. évang.*, t. III, col. 146-454) et l'*Apologie pour les catholiques contre les faussetés du ministre Jurieu* assignent une place parmi les écrivains qui ont défendu le christianisme à cet Antoine Arnauld (1612-1694), que Boileau appelait avec une emphase un peu ridicule : « Le plus savant mortel qui jamais ait écrit. » On lui doit encore, en collaboration avec Pierre Nicole (1625-1695), *La perpétuité de la foi de l'Église touchant l'eucharistie,* 3 in-4°, Paris, 1670-1674. Les auteurs y présentent, dans un style honnête et froid, les arguments de la tradition et n'ont pas de peine à montrer sa continuité en faveur de la présence réelle de Jésus dont ils éloignèrent les fidèles par les excès et les duretés de leur morale. Il était de leurs amis, ce Gilbert de Choiseul (1613-1689). successivement évêque de Comminges et de Tournay, auquel on doit d'estimables *Mémoires contre les athées, les déistes et les libertins* (Migne, *Démonst. évang.*, t. III, col. 458-576). L'auteur est simple et fait appel aux idées sensées et droites que porte en elle une saine intelligence non pervertie par les sophismes.

2. Apologistes protestants. — « Le plus grand des protestants, et peut-être le plus grand des hommes dans l'ordre des sciences, » d'après Joseph de Maistre cité par l'abbé Crampon, *Dict. d'histoire et de géographie,* Paris, 1866, p. 712, Guillaume Leibnitz (1646-1716), nous appartient par sa *Théodicée,* 1710, dans ses *Œuvres philosophiques,* Amsterdam, 1765, précédée d'un *Discours sur la conformité de la foi avec la raison,* où il défend la cosmogonie de l'Écriture et démontre que nos mystères ne renferment rien de contradictoire. Il fit paraître en 1672 une dissertation contre les sociniens : *Sancta Trinitas per nova argumenta logica defensa,* et l'on sait qu'il s'en prit directement à Bayle pour justifier, contre ce sceptique, le dogme de la providence. Personne n'a plus résolument affirmé la bonté de Dieu. L'on sait aussi qu'entre Bossuet et Leibnitz un rapprochement s'était fait pour négocier et préparer le retour des luthériens au catholicisme; malheureusement, le projet n'aboutit pas, mais il fut l'occasion du *Systema theologicum,* œuvre posthume, où, par la pensée et l'expression, le philosophe allemand se montre souvent catholique. L'abbé Émery a publié les *Pensées de Leibnitz,* 2 in-8°, Paris, 1803, sélection intelligente de tout ce que l'auteur de la *Théodicée* a écrit de plus remarquable en faveur de la religion chrétienne.

Beaucoup plus méthodique fut l'œuvre du ministre protestant français, Abbadie (1657-1727), publiée à Rotterdam, 1684. Ce *Traité de la vérité de la religion chrétienne* a joui pendant longtemps d'une réputation extraordinaire. Il mérite certains des éloges dont il fut comblé, comme étant un résumé suffisant des controverses chrétiennes contre les athées, les déistes et les sociniens. On lui peut reprocher de s'être borné aux réflexions et aux considérations philosophiques et morales, et d'avoir négligé la critique historique essentielle dans l'établissement d'un fait tel que le christianisme.

S'il est illustre parmi les chimistes, l'anglican Robert Boyle (1626-1691) mérite une mention parmi les apologistes, car il écrivit de nombreux ouvrages pour justifier ses croyances chrétiennes. *La dissertation sur le profond respect que l'esprit humain doit à Dieu,* Migne, *Dém. évangél.*, t. IV, col. 1-50, et *Les considérations pour concilier la raison et la religion,* témoignent de sentiments très nobles et d'un vrai zèle pour la diffusion de la foi. Plus célèbre encore parmi les savants, Isaac Newton (1642-1727) mêle à ses ouvrages d'astronomie des considérations chrétiennes, et si on trouve des bizarreries et des idées étranges dans ses *Observations sur les prophéties de l'Écriture sainte,* Londres, 1733, on peut lui reprocher de fournir des armes à la superstition, mais

non à l'incrédulité. En tout cas, il ne faut pas oublier que ce grand contemplateur des cieux n'a point vu de contradiction entre les découvertes du monde visible et les vérités du monde invisible, et qu'il disait un jour au docteur Smith : « Je trouve plus de marques certaines d'authenticité dans la Bible que dans aucune histoire profane quelconque. » Cité par Genoude, *La raison du christianisme*, Paris, 1841, t. I, p. 459. Toujours en Angleterre nous trouvons Samuel Clarke (1673-1729), dont quelques opinions philosophiques ne laissent pas que d'être contestables, mais qui eut quelques parties du vrai métaphysicien, et déploya une vigoureuse dialectique dans son livre : *Vérité et certitude de la religion naturelle et révélée*, Londres, 1738, réfutation du matérialisme de Hobbes et du panthéisme de Spinoza.

Outre les ouvrages indiqués pour l'article APOLOGÉTIQUE, *notion*, col. 1511, on peut consulter : Houtteville, *Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour et contre le christianisme depuis son origine*, publié par J.-P. Migne dans *Accord de la raison, des faits et des devoirs sur la vérité du catholicisme*, in-4°, 1873 ; l'abbé Chassay, *Tableau des apologistes chrétiens depuis la Renaissance jusqu'à la Restauration*, dans Migne, *Démonst. évang.*, 1852, t. XVIII, col. 881-908 ; Perrone, *Synopsis historiæ theologiæ cum philosophia comparatæ*, Turin, 1868 ; de Genoude, *La raison du christianisme*, 6 in-12, Paris (notices précédant les extraits) ; Migne, *Démonstrations évangéliques*, 18 in-4°, 1852 (notices) ; Werner, *Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 vol., Schaffhouse, 1861-1867 ; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, Inspruck, 2e édit., 1892 sq., t. I, II.

L. MAISONNEUVE.

V. APOLOGÉTIQUE, XVIIIe siècle.

— I. Angleterre. II. Allemagne. III. Italie. IV. Espagne. V. France.

I. ANGLETERRE. — Le mouvement que nous avons suivi à la fin du XVIIe siècle se continua au XVIIIe. Aussi bien, il était naturel que, féconde en adversaires du christianisme, l'ancienne *île des Saints*, malgré les ravages opérés dans ses croyances depuis le schisme d'Henri VIII et d'Élisabeth, vit naître des défenseurs. De fait, ils furent légion, très inégaux par le talent, l'influence et la portée de leurs œuvres, mais d'intention droite et de courageuse attitude. Citons, parmi eux, Nathaniel Lardner (1684-1768), dont les ouvrages ne forment pas moins de onze volumes in-8° ; les principaux furent : *Credibility of the Gospel History*, 1727-1743, où il essaya de confirmer les faits rapportés dans le Nouveau Testament, par le témoignage des auteurs contemporains, entreprise qu'il était malaisé de mener à bonne fin. Son *Essai sur le récit de Moïse touchant la création et la chute de l'homme*, 1763, et sa *Défense des miracles* peuvent encore être lus avec intérêt. Bien meilleur écrivain, en possession d'une universelle notoriété et presque de la gloire, Joseph Addison (1672-1719) joignit à ses articles du *Spectator* et à ses tragédies une *Défense de la religion chrétienne* (traduite par Correvon, Lausanne, 1757), dont il ne put terminer que la première partie, mais qui montre la sincérité et l'intégrité de sa foi.

Ce n'étaient pas seulement des prédicateurs comme naguère Tillotson (1794), *Traité de la règle de la foi*, ou Stillingfleet, *The Rule of faith*, Londres, 1665-1699 ; *Origines sacræ*, Londres, 1662, qui entrèrent dans la lice ; on y vit des hommes de lettres et des membres du Parlement.

Énumérons quelques-uns des ouvrages les plus estimés qui se rapportent à cette époque : *A short and easy method with the deists*, Londres, 1699, par Leslie, fils de l'évêque protestant de Clogher († 1721) ; les discours, *Practical sermons*, Londres, 1700, où l'on remarque surtout une discussion juridique très bien conduite de la résurrection de Jésus-Christ, par Sherlok ; le même sujet inspira lord Georges Littelton (1709-1773), qui le revêtit d'une forme littéraire agréable, dans son ouvrage intitulé : *LXI Sermons*, Londres, 1680. Warburton, évêque de Glocester (1698-1779), fit preuve d'une érudition solide dans *The divine legation of Moses demonstrated*, Londres, 1737, trad. franç. dans Migne, *Démonst. évang.*, t. IX, col. 248. Joseph Butler (1692-1752) insista sur l'accord de la religion et de la nature dans *The analogy of religion natural and revealed, to the constitution and course of nature*, Londres, 1736. Le théologien Jérémie Seed († 1747) écrivit deux discours sur l'*Excellence intrinsèque de l'Écriture sainte*, 2 vol., 1750 ; trad. franç. dans Migne, *Démonst. évang.*, t. IX, col. 689-712. Il y veut démontrer par le contenu même de la révélation l'inspiration des saintes Écritures.

Un homme politique qui fut ministre, Jennings (1704-1785), publia *An endeavour to prove by reason the christian religion*, Londres, 1774, qui décèle des vues originales et s'appuie sur quelques faits simples et quelques propositions claires. Mais l'ouvrage classique, spécialement dirigé contre Tindal, Dodwel, Bolingbroke et l'école des déistes anglais, est celui de Jean Leland (1691-1766), *The advantage and necessity of the christian revelation*, 2 in-4°, Londres, 1772, traduit sous le nom de *Démonstration évangélique* ; auquel se joignait dans l'estime de ses compatriotes : *The reasonableness of the christian revelation*, Londres, 1739, par Benson.

C'est au XVIIIe siècle et à l'Angleterre qu'appartiennent encore Ditton (1675-1715) : *La Religion chrétienne démontrée par la résurrection de Jésus-Christ*, 1712 ; traduit par La Chapelle, Paris, 1729, Migne, *Démonst. évang.*, t. VIII, col. 293-563 ; l'importance, les conséquences, les caractères, la démonstration de ce miracle y sont développés ; — G. Burnet (1643-1715) : *Défense de la religion tant naturelle que révélée*, 6 in-12, La Haye, 1738-1744, qui commence par l'existence et les attributs de Dieu, pour aboutir, après avoir exposé la création et la chute de l'homme, au mystère de la rédemption ; — Paley (1743-1805) : *A view of the evidences of christianity*, Londres, 1794 ; trad. franç. dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XIV, col. 675-905, où il s'appuie sur la confession et la sincérité des témoins héroïques du Christ ; — Butler (1710-1773) : *Letters on the history of the Popes*, traduit sous le titre : *La gloire romaine défendue contre les attaques du protestantisme*, Migne, *Démonst. évang.*, t. XII, col. 202-385, qui oppose le catholicisme anglais, ses dogmes et ses bienfaits, à la religion d'Henri VIII et d'Élisabeth. Il n'est pas besoin d'ajouter que l'auteur est catholique. La plupart de ses compatriotes appartenaient à l'Église anglicane, mais le protestantisme n'avait pas encore évolué vers la libre-pensée, ou du moins, à l'encontre des audaces irréligieuses de l'école déiste si nombreuse en Angleterre, de nombreux champions tenaient avec fermeté au dogme fondamental de la divinité de Jésus-Christ.

II. ALLEMAGNE. — En Allemagne, après Leibnitz, la lutte contre le rationalisme et le naturalisme fut vigoureusement menée par le mathématicien Euler (1707-1783), dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne* (qu'il ne faut pas lire dans l'édition altérée par Condorcet, mais dans celle qu'a publiée Cournot, 2 in-8°, 1841), Migne, *Démonst. évang.*, t. XI, p. 761-834, et dans *La révélation divine vengée des reproches des libres-penseurs* (édit. allemande, 1747), trad. franç. dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XI, p. 834-850, et par le physiologiste Haller (1708-1777), *Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung*, Berne, 1774. Lilienthal né en 1717, professeur de théologie à Koenigsberg opposa au déisme : *Versuch einer genauern Zeitschauung der heil. Schrift*, Kœnigsberg, 1750-1782, 16 vol., œuvre considérable, et où les objections présentées contre l'Écriture sainte sont développées et réfutées. Le Prussien Less (1736-1797), professeur à Gottingue, mêle du mysticisme et des vues téméraires à sa *Beweis der Wahrheit der christ. Religion*, Gottingue, 1758. L'aumônier du duc de Brunswick, Guillaume Jerusalem (1707-1789), donna *Betrachtungen über die vor-

nehmsten Warheiten der Religion, Berlin, 1773-1779. Enfin Kleuker entreprit *Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit des Christenthums*, Riga, 1787-1794. On pense bien que tous ces ouvrages présentent de nombreuses ressemblances; les derniers venus imitent et copient leurs prédécesseurs.

Les apologistes que nous venons de mentionner sont des protestants. Faudra-t-il ranger parmi les catholiques Benoît Stattler (1728-1797), successivement bénédictin, jésuite, curé, dont la *Demonstratio catholica*, 1775, fut mise à l'Index et qui refusa de se rétracter ? Au contraire l'abbé de Saint-Blaise, Martin Gerbert (1720-1793), se montra aussi exemplaire par sa vertu qu'éminent par sa science. Son livre *Demonstratio veræ religionis et Ecclesiæ*, 1760, est un bon traité de théologie fondamentale. C'est ici le moment de remarquer que l'introduction à la théologie est désormais constituée. Stattler, avant le livre qui fit scandale, avait déjà publié la *Demonstratio evangelica*, 1770; le P. Neubauer, S. J., *Vera religio vindicata adversus omnis generis incredulos*, 1771; Beda Mayer, O. S. B., *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion*, Augsbourg, 1787-1789, et plusieurs autres se proposèrent le même but et suivirent la même marche. C'est à défendre la Bible que se voua spécialement le jésuite Laurent Veith († 1796). Migne, *Script. sac. cursus compl.*, t. IV, Paris, 1837, a réédité, son ouvrage : *Scriptura sacra contra incredulos propugnata*, Augsbourg, 1780-1797. Ce n'est pas seulement un excellent résumé de tout ce que l'impiété du XVIII[e] siècle a ramassé contre l'Ancien et le Nouveau Testament; c'est encore une réfutation, qui a nécessairement vieilli en quelques parties, mais dont l'ensemble demeure excellent.

Trois jésuites jouirent dans leur pays et dans leur temps d'une réputation légitime. Ils se nommaient : Sigismond Storchenau (1751-1797), *Die Philosophie der Religion*, 7 in-8°, Augsbourg, 1755-1781; *Zugaben zur Philosophie der Religion*, 5 in-8°, *ibid.*, 1785-1788; — Hermann Goldhagen (1718-1794), *Introductio in S. Scripturam*, 3 in-8°, Mayence, 1765, qui examine au moyen de la philologie les points spécialement controversés et allégués contre la révélation par les déistes et les incrédules; — J. Antoine Weissenbach (1734-1801), *Die kürzeste und leichteste Art einen Freigeist umzuschaffen*, Bâle, 1779. — Jordan Simon, de l'ordre de Saint-Augustin (1719-1776), qui écrivit contre Voltaire et Rousseau une *Justification de la foi catholique*, 1772, avait composé un important ouvrage : *Der entlarvte Freigeist aus Gründen der Religion und Vernunft*, Bamberg, 1772. — Louis Sandbichler (1751-1820), religieux de l'ordre de Saint-Augustin, comme le précédent, publia à Londres, 1785, *Philosophische und kritische Untersuchungen über das alte Testament und dessein Gottlichkeit.* Enfin, on doit à un Polonais, membre des Écoles pies, Stanislas Konarski (1700-1773) : *De religione honestorum hominum contra impias deistarum opinationes*, in-4°, Varsovie, 1769. On voit par ce rapide exposé que les catholiques allemands ne négligèrent pas les questions apologétiques; s'ils furent plus nombreux que leurs coreligionnaires anglais, c'est que leur pays n'était pas tout entier infesté par l'hérésie et que leur foi y était plus libre.

III. Italie. — Il fallait que les « libertins » se fussent insinués en Italie, dès le XVII[e] siècle, pour que le célèbre prédicateur Segneri (1624-1694) ait voulu diriger contre eux son volume très populaire : *Il incredulo sensa scuza*, Florence, 1690. *Dei fundamenti della religione e dei fronti della impieta*, de Valsecchi, Padoue, 1765; *Les fondements de la religion*; *La religion démontrée*, de Tassoni, 1818; *La religione demostrata e difusa*, Rome, 1800-1805; *Les caractères divins du christianisme*, de Noghera, 1719-1784, sont une contribution très appréciable à l'apologétique chrétienne. Cependant il faut faire une place particulière à Gotti, de l'ordre de Saint-Dominique (1664-1742), auquel tous les auteurs venus après lui firent de larges emprunts. Il publia en 16 volumes, à Bologne, 1727-1734, une *Theologia scolastico-dogmatica*, mais il nous appartient surtout par l'ouvrage édité de 1735 à 1740, et dont le titre indique l'objet : *Veritas religionis christianæ et librorum quibus innititur contra atheos, polytheos, idololatras, Mahometanos et Judæos demonstrata;* il avait réfuté déjà le protestantisme dans son livre contre le Hollandais Le Clerc, *De eligenda inter dissentientes christianos sententia*, 1734.

Nous pouvons encore compter, en Italie, parmi les apologistes, Vincent Moniglia (1686-1767), *Dissertazione contra i materialisti ed altri increduli*, 2 in-8°, Padoue, 1750. La forme italienne de l'incrédulité fut souvent sensuelle, effet sans doute de race et de climat. Moniglia, comme Valsecchi et Fassini, était dominicain. Ce dernier (1738-1787) publia *De apostolica origine Evangeliorum Ecclesiæ catholicæ...*, Livourne, 1775. Son but était la réfutation des erreurs de Fréret auquel s'attacha aussi, pour le combattre, Nicolas Spedalieri (1741-1795), *Analisi dell'esame critico del cristianesimo di Fréret*, in-4°, Rome, 1774. On prêtait à cet érudit, dont l'esprit fut détestable, la paternité d'ouvrages anonymes dont les auteurs réels étaient d'Holbach ou Naigeon. Le père Fazzoni (1720-1775) écrivit *Dissertatio theologica de miraculis adversus Spinozam*, 1755, et le frère mineur Costa, un traité *De religione adversus incredulos*, 2 in-4°, Bologne, 1788. Au jésuite Nicolai (1706-1784) nous sommes redevables des *Ragionamenti sopra la religione*, 8 in-8°, Venise, 1770, et à Landi, de Turin, un livre au titre suggestif : *Ragione, religione*, Turin, 1786. L'indication du sujet, en ces deux mots brefs, est plus claire que l'interminable titre de l'ouvrage composé vers la même époque par le P. Emmanuel, capucin, de la famille des Prinsecco : *Dissertazioni in forma di dialoghi intorno a vari dogmi cattolici per dimostrare la loro verita contro li cosidetti spiriti forti e specialmente i seguaci degli errori di Voltaire.* 3 vol., Rome, 1785. Du reste, le livre est bon.

Le vigoureux champion des doctrines ultramontaines, Alphonse Mazzarelli (1749-1813), publia une réfutation de J.-J. Rousseau, *Il buon uso della logica*, 2 in-8°, Rome, 1821, contre le livre sur *L'éducation* qui résume le déisme du philosophe genevois. L'évêque de Sainte-Agathe des Goths, Alphonse de Liguori (1696-1787), effrayé par la diffusion si prompte et si pernicieuse des doctrines nouvelles, interrompit ses œuvres de théologie morale et de zèle apostolique pour écrire, vers la même époque, son livre : *Verita della fede fatta evidente per li contrasegni della sua credibilita*, Naples, 1762, marchant ainsi sur les traces d'Ansaldi qui avait traité *Della necessita e verita della religione naturale e rivelata*, Venise, 1755. Nous devons ajouter à ces auteurs, Palmieri qui avait édité *Analisi ragionata de' sistemi e de' fondamenti dell' ateismo e dell' incredulita*, 7 in-8°, Gênes, 1811, et Vincent Bolgeni (1733-1811) qui écrivit surtout des ouvrages sur le Saint-Siège, l'infaillibilité du pape et ses droits, mais qui publia *L'economia della fede cristiana*, in-8°, Brescia, 1790. Cet ouvrage contient une analyse de la foi catholique dirigée surtout contre les opinions opposées aux doctrines de la Compagnie de Jésus, à laquelle appartint l'auteur, et qu'il quitta lorsqu'elle fut supprimée. Assez audacieux, très vif, il fut parfois condamné, souvent combattu, toujours discuté, mais il se montra docile aux enseignements de l'Église qu'il défendit contre les jansénistes italiens.

Cet ouvrage rappelait l'apologie adressée vingt ans plus tôt : *Sermone apologetico, per la gioventu italiana contro le accuse contenute in uno libro intitolato : Della necessita e verita della religione naturale e rivelata*, in-4°, Lucques, 1756. L'auteur était le religieux célestin

Buonafede (1716-1764), philosophe distingué, mais imbu des doctrines sensualistes de Condillac dont l'influence était considérable et pernicieuse, non seulement en France, mais au delà des Alpes.

Un des premiers, non par la date, mais par le mérite, parmi les apologistes italiens du XVIIIe siècle, remarquable par le talent et l'esprit philosophique fut le cardinal Gerdil (1718-1802), qui fut pendant soixante ans l'infatigable champion de l'Église. On lui doit les œuvres apologétiques suivantes : *Diss. della existenza di Dio e della immaterialita delle nature intelligenti*, Turin, 1747, où il réfute les erreurs de Locke ; *Introduzione allo studio della religione*, Turin, 1755 ; *Breve esposizione de' caratteri della vera religione*, Turin, 1767, trad. franç. dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XI, col. 239-370, et le *Saggio d'instruzione teologica*, Turin, 1750, qui témoigne d'une large compréhension et d'une étude attentive des dangers, des besoins spirituels et des aspirations intellectuelles de son temps.

IV. Espagne. — On ne peut guère parler d'apologétique espagnole au XVIIIe siècle ; sans doute parce que l'inquisition opposant une rigoureuse barrière à l'incrédulité, le besoin de la défense se fit moins sentir que dans les autres contrées. Florez appartient à l'histoire. Les noms de Naxera, Martinez, Valcarcel sont des noms de philosophes plutôt que d'apologistes. A peine si l'on peut décerner ce titre au bénédictin Feijoo (1701-1764), dont le *Teatro critico universal sopra los errores communes*, 8 in-8o, Madrid, 1726-1739, est un répertoire qui renferme de tout, des exagérations, des inexactitudes, mais aussi du bon sens dans la réfutation des opinions fausses de son temps. Son compatriote Laurent Hervas (1735-1809), de la Compagnie de Jésus, écrivit, en italien, *L'idea dell' universo*, 22 in-4o, Césène, 1778-1792, véritable encyclopédie où l'on trouve, parmi un amas de notions scientifiques et autres, la réfutation de plusieurs systèmes irréligieux. Enfin, vers la même époque, le Portugais Almeida (1722-1803) dirigeait contre les encyclopédistes les *Recreacado filosophico*, Lisbonne, 1751, traduites en français sous le titre d'*Harmonie de la raison et de la révélation ou Réponses philosophiques aux arguments des incrédules*, 2 in-12, Paris, 1822.

V. France. — C'est une opinion assez générale que les apologistes français furent inférieurs à leur tâche. Ainsi formulée, l'appréciation est injuste. Car, si l'on ne conteste ni l'ardeur ni le zèle des innombrables soldats qui se lancèrent dans la mêlée, il faut reconnaître, avec la bravoure, des qualités solides de résistance. Il n'est guère d'objection qu'ils aient laissée sans réponse, et leur bon sens, leur érudition, leur clarté, sont de remarquables avantages dont ils furent presque tous excellemment doués. On ne leur pourrait guère reprocher que la complaisance des uns pour Condillac, des autres pour Descartes. Mais que pouvaient leurs efforts honnêtes contre l'esprit, la verve, la vogue d'adversaires qui se nommaient Voltaire, J.-J. Rousseau, Diderot, et combattaient avec l'éclat du talent, dirigeant contre le christianisme l'ironie, la sensibilité, la passion, dans un style prompt et vif, ou ému, ou fougueux, dont les apologistes ne possédaient pas les secrets ? Et puis, cette lourde machine de l'*Encyclopédie* les accablait de son poids, et les apparences chrétiennes de certains articles favorisaient la diffusion des erreurs dont elle regorge. D'autre part, à l'objection présentée dans une saillie ou une boutade, qui, lancée comme une flèche, d'une main exercée, allait droit au but et se fixait dans l'esprit, il fallait opposer des ouvrages compliqués et savants au-dessus desquels elle passait.

I. Première moitié du XVIIIe siècle. — Les jansénistes continuèrent les traditions de leurs devanciers. Par la méthode et la délicatesse de son style, Duguet (1649-1733) est un bon écrivain. *Les règles pour l'intelligence des saintes Écritures*, in-12, Paris, 1716, le *Traité des principes de la foi chrétienne*, Paris, 3 vol., 1736, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. VI, col. 7-485, ont obtenu de justes éloges, mais il faut se tenir en garde contre l'esprit sectaire de l'auteur. Il en faudra dire autant d'Ellies Du Pin, le théoricien du gallicanisme (1657-1733), et de son *Traité de la doctrine chrétienne orthodoxe*, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. VI, col. 947-1272, de Jaquelot (1667-1708), pasteur protestant, probe et modéré pourtant, mais très diffus dans ses écrits : *Conformité de la foi avec la raison*, in-8o, Amsterdam, 1705, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. VII, col. 9-157 ; *Traité de l'inspiration du Vieux et du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1715, et de Saurin, son collègue (1677-1730), le plus éloquent des orateurs protestants français, dont les *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, 9 in-8o, La Haye, 1708-1732, sont parfois de véritables apologies, tels ceux qui ont pour titres : La suffisance de la révélation, ses avantages, la divinité de Jésus-Christ, etc., dans Migne, *Démonst. évang.*, t. IX, col. 9-112. Les jésuites Tournemine (1661-1739), Baltus (1647-1743) et Berruyer (1681-1758) sont très souvent cités par leurs contemporains. Le premier écrivit une lettre *Sur l'immatérialité de l'âme et les sources de l'incrédulité*, 1735 (Migne, *Démonst. évang.*, t. IX, col. 583-591) ; *De la liberté de penser sur la religion*, 1736. Le second s'était déjà rendu célèbre par la *Réfutation de l'histoire des oracles de Fontenelle*, 1708, et il dirigea, contre les théories excessives de Richard Simon, *La défense des prophéties*, 1737. Enfin le troisième fut l'auteur discuté et condamné de l'*Histoire du peuple de Dieu* (1681-1758) ; il fut désavoué par ses confrères, mais s'il est paradoxal et parfois erroné, trop léger pour le grave sujet qu'il aborde, il se montre personnel, ingénieux, et son livre est d'agréable lecture.

L'un des plus estimables, parmi les apologistes français du XVIIIe siècle, fut certainement Claude-François Houtteville (1688-1742), religieux de l'Oratoire et membre de l'Académie, auquel on a justement reproché une définition naturaliste du miracle, dont l'ouvrage fut, du reste, antérieur aux attaques des *Philosophes*, mais demeure un des traités les plus sérieux sur *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, 1722. Il est complété par une *Dissertation sur les faux principes et les divers systèmes des incrédules*, et précédé d'un *Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour et contre le christianisme*. Ce discours, que l'on peut lire en tête de l'édition corrigée du principal ouvrage, 1740, — et aussi édit. Migne, Paris, 1873, — contient des vues personnelles sur le développement de la défense religieuse ; elles sont dignes d'attention et d'intérêt, et l'auteur ne mérite qu'en partie les reproches que Desfontaines adresse à son style qu'il accuse d'être prétentieux et maniéré.

On pourrait sans trop de peine relever bien des choses inutiles dans l'*Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion* (dans Migne, *Démonst. évang.*, t. IX, col. 114-249) du jésuite Buffier (1661-1737). L'élégance trop symétrique du président d'Aguesseau (1688-1751) n'empêche pas ses *Lettres sur Dieu et la religion*, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. VIII, col. 705-836, de renfermer d'utiles et graves considérations qui font ressortir particulièrement l'influence morale du christianisme. Mais aux magistrats se joignirent des poètes ; l'un était d'Église : Polignac ; le second portait le nom illustre de Racine. — C'est en latin que le cardinal Melchior de Polignac (1661-1741) composa l'*Anti-Lucrèce*, Paris, 1745, 2 in-8o, souvent traduit en français, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. VIII, col. 968-1268.

> Le cardinal qui, sur un nouveau ton
> En vers latins fait parler la sagesse,
> Réunissant Virgile avec Platon
> Vengeur du ciel et vainqueur de Lucrèce

C'est ainsi que Voltaire, dans le *Temple du goût,* loue ce poème, remarquable certes, mais ne justifiant pas cependant ces hyperboles élogieuses. L'auteur y réfute le matérialisme du *De natura rerum*, et parfois ses vers ne sont pas indignes d'être comparés à ceux de son adversaire, mais il s'y montre entiché de cartésianisme. Après avoir montré dans l'orgueil et la volupté les sources de l'irréligion, l'auteur réfute successivement l'idolâtrie, l'athéisme, le matérialisme, le spinozisme, le déisme, le pyrrhonisme, l'hérésie, la corruption de l'esprit et des mœurs, et conclut par le triomphe de la foi. Ce poème ne fit pas oublier *La religion,* in-12, Paris, 1742, et *La grâce*, 1720. Si ce dernier ouvrage est imprégné de jansénisme, le premier est aussi remarquable par le talent que par les idées : Dieu, l'âme, la rédemption, les mystères sont les sujets de vers un peu froids, mais harmonieux et d'assez précise doctrine. Leur auteur, Louis Racine (1692-1763), qui se nommait modestement « fils inconnu d'un glorieux père », mérite une place parmi les apologistes et parmi les poètes. Migne, *Démonst. évang.*, t. VIII, col. 11-109, 110-150.

II. SECONDE MOITIÉ DU XVIIIe SIÈCLE. — Si le titre d'apologiste ne convient guère à ces poètes que par occasion, il faut le décerner sans réserve à Sylvestre Bergier (1718-1790), qui le mérita par le nombre, l'opportunité, la valeur de ses ouvrages. Il suivit attentivement le mouvement philosophique de son siècle et ne laissa passer, sans y répondre, aucune des attaques importantes subies par le christianisme. Contre Rousseau, il écrivit *Le déisme réfuté par lui-même,* 2 in-12, Paris, 1765; contre Voltaire, *La certitude des preuves du christianisme,* 2 in-12, Paris, 1768, et dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XI, col. 11-198; contre Boulanger, l'*Apologie de la religion chrétienne,* 2 in-12, Paris, 1769; contre d'Holbach, *L'examen du matérialisme,* 2 in-12, Paris, 1771. Voltaire ayant répondu, avec sa légèreté et son esprit ordinaires, dans les *Conseils raisonnables à un théologien,* Bergier répliqua victorieusement (1772). Migne, *Démonst. évang.*, t. XI, col. 99-234. D'allure moins polémique, le *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* 12 in-12, Paris, 1780, a largement été mis à contribution par les auteurs de théologie fondamentale. Raisonnement serré, preuves précises, variété des points de vue, cet ouvrage se recommande par divers mérites que l'on retrouve dans le *Dictionnaire théologique,* Paris, 1789, 3 in-4°. Il faut pourtant regretter dans ce dernier travail du savant théologien ses inexactitudes et certaines complaisances pour les théories des philosophes qu'il avait pourtant combattus. Le grand public préféra à ses lourdes machines de guerre les *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais, à M. de Voltaire,* in-8°, Paris, 1769, où le chanoine Guénée (1717-1803) eut l'habileté de mettre les rieurs de son côté en empruntant à son adversaire son esprit incisif, son style alerte, son ton dégagé. Ses réponses aux objections du philosophe de Ferney sont excellentes; elles portèrent, et Voltaire, touché au vif, avouait : « Le secrétaire juif, nommé Guénée, n'est pas sans esprit et sans connaissances; mais il est malin comme un singe; il mord jusqu'au sang en faisant semblant de baiser la main. » *Lettre* CLXXIII *à d'Alembert*, 8 décembre 1776, *Œuvres*, Paris, 1784, t. LXIX, p. 289. Guénée avait compris qu'il fallait avant tout se faire lire en piquant la curiosité d'un public frivole et qu'il fallait délimiter son sujet pour éviter les divagations ennuyeuses trop fréquentes chez la plupart des apologistes de ce temps.

La manière de Jean-Baptiste Bullet (1699-1776) est plus érudite; le titre même de ses livres en indique l'objet et la méthode : *Histoire de l'établissement du christianisme tiré des seuls auteurs juifs et païens,* Lyon, 1769, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XII, col. 383-542, et *Réponses critiques aux difficultés sur divers endroits des Livres saints,* Besançon, 1773. Inutile de faire remarquer que ces ouvrages ont vieilli : cela était inévitable, mais tout n'est certes pas à dédaigner dans cette tentative. L'académicien Beauzée (1717-1789) écrivit des articles philosophiques dans l'*Encyclopédie,* mais on lui doit aussi une *Exposition abrégée des preuves historiques de la religion,* dans Migne, *Démonst. évang.*, t. X, col. 1171-1264, écrite d'un style correct et disert. Plus directement, un évêque du Puy, Lefranc de Pompignan (1715-1794), s'en prit aux incrédules, et c'est pour les persuader de leurs erreurs, en même temps que pour prémunir les fidèles contre leur pernicieuse contagion, qu'il écrivit les *Questions diverses sur l'incrédulité, l'incrédulité convaincue par des prophéties,* 3 in-12, Paris, 1759; *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même,* 1772, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XII, col. 651-790. Il devint plus tard archevêque de Vienne et président de l'Assemblée nationale et ministre. Il eut pour émule Adrien Lamourette (1742-1794), qui devint un instant célèbre, lorsqu'il proposa, en la nuit du 4 août 1789, la réconciliation des partis connue sous le nom de *baiser Lamourette,* et, qui, après avoir été évêque constitutionnel du Rhône, porta sa tête sur l'échafaud. Il nous a laissé deux livres écrits avant son apostasie, *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité,* 1786, et *Pensées sur la philosophie de la foi,* 1789, qui se complètent l'un l'autre. Son contemporain, Claude-François Nonnotte (1711-1793), servit de cible à Arouet, mais celui-ci n'en est pas moins atteint par les *Erreurs de Voltaire,* Avignon, 1762, où il est plusieurs fois convaincu d'ignorance et de mensonge. Ce même jésuite devait traiter la question religieuse plus directement et avec plus d'ampleur dans le *Dictionnaire philosophique de la religion où l'on établit tous les points de la doctrine attaqués par les incrédules,* 4 in-12, Avignon, 1772. Son confrère Xavier de Feller (1735-1802) écrivit le *Catéchisme philosophique,* Paris, 1842, œuvre d'un esprit net, exprimant avec force et simplicité une pensée droite et présentant avec clarté les préambules rationnels de la foi. Il ne jouit pas cependant auprès de ses contemporains d'une réputation comparable à celle de Para du Phanjas, S. J. (1721-1797), qu'il déclare être « sans exemple pour l'élévation de la pensée, la perfection de la méthode et la clarté du style ». *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion,* 2 vol., Paris, 1774, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. X, col. 1-431, qui attirèrent à leur auteur de tels éloges, sont aujourd'hui bien oubliés. On lirait plutôt les *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme,* in-8°, Genève, 1770, du protestant Charles Bonnet, naturaliste très distingué. Mais ses idées sur le miracle, que sa définition (sinon son intention) range parmi les phénomènes naturels, et ses rêveries sur les existences successives de l'homme après la tombe, altèrent singulièrement ce qu'il peut y avoir de solide dans son ouvrage. Un autre savant, son compatriote, J.-André Deluc, 1727-1817, se voua à la défense religieuse. Dans ses *Lettres sur le christianisme* adressées au pasteur Teller, de Berlin, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XII, col. 945-1087, et sur l'*Essence de la doctrine de Jésus-Christ,* écrites à Wolff, *ibid.*, col. 1087-1150, mieux encore dans ses *Observations sur les savants incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits, ibid.*, col. 791-945, il montre qu'il n'était pas seulement un physicien distingué, mais encore un croyant. Pourtant on a dû reconnaître en ses écrits des traces de socinianisme. Serait-on injuste en adressant le reproche de prolixité à A. Duhamel († 1769) dont on a *Quatre lettres d'un philosophe à un docteur de Sorbonne,* sur les explications de M. de Buffon, in-12, Strasbourg, 1751, et les *Lettres flamandes ou histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle*, Lille, 1752, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XII, col. 9-132, et à Claude Roussel († 1764), curé de Saint-Germain, auteur des *Principes de religion ou Préservatif contre l'incrédulité*, Paris, 1751, 1753. Il faut bien se

garder de prendre à la lettre la méchante épigramme de Voltaire contre l'abbé Trublet (1697-1770).

> Il compilait, compilait, compilait.
> Au peu d'esprit que le bonhomme avait
> L'esprit d'autrui par supplément servait...

Le « bonhomme » qui avait bâillé en lisant *La Henriade* agaçait Voltaire par les *Pensées sur l'incrédulité*, in-8°, Cette, 1737, dont la justesse gênait ses desseins impies. Les ouvrages de Gauchat, abbé des prémontrés (1709-1779), eurent le même résultat : *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, 19 in-12, Paris, 1753-1763, et *Harmonie générale du christianisme et de la raison*, 4 in-12, Paris, 1768. *Sur le magistère de l'Église et les rapports de la foi et de la raison*, on peut consulter utilement François Picard, docteur de Sorbonne, qui ne signa pas ses livres : *Vérités sensibles de la religion*, *Traité des moyens de reconnaître la vérité dans l'Église*, 1759, et qui avait déjà pris rang parmi les défenseurs de la saine doctrine par *La raison soumise à l'autorité de la foi*, Paris, 1742.

Le résultat de ces efforts et de ces travaux, ce fut la constitution définitive du traité *De revelatione* que nous trouverons désormais en tête des *Institutiones theologicæ*. Ses grandes lignes sont tracées et définitives, la méthode formulée, les matériaux réunis et coordonnés dans le livre de Joseph Hooke, Irlandais de naissance mais Français d'adoption (1716-1796), professeur en Sorbonne (1764-1791). Il est intitulé *Religionis naturalis et revelatæ principia*, 3 in-8°, Paris, 1752. Destiné aux théologiens de profession, il laissait le champ libre aux œuvres moins didactiques de La Luzerne et de Duvoisin. Le premier, évêque de Langres et cardinal (1738-1821), a pris un rang distingué parmi les écrivains religieux par son *Instruction pastorale sur l'excellence de la religion*, Langres, 1786, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XIII, col. 895-1082 ; le second, grand-vicaire de Laon, qui mourut évêque et conseiller d'État (1744-1813), publia des ouvrages bien documentés sur l'Écriture sainte : *Autorité des livres du Nouveau Testament*, in-12, Paris, 1775, *Autorité des livres de Moïse*, in-12, Paris, 1778, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XIII, col. 763-891. Etienne-Antoine Boulogne (1747-1825) travaillait à la même œuvre, il ne devait être élevé à l'épiscopat que sous l'Empire, mais son œuvre appartient en partie à l'époque de la Révolution, car ses *Annales religieuses*, publiées avec la collaboration de Sicard et de Jauffret, parurent en 1796 et se continuèrent par des *Fragments* et des *Mélanges* où étaient vaillamment défendus les droits de la religion et de l'Église. L'auteur combattait avec courage le schisme des pretres assermentés. On peut croire que ces ouvrages eurent d'heureux résultats, préservèrent la foi d'un grand nombre, et contribuèrent peut-être à ramener à la foi des esprits tels que le littérateur La Harpe (1739-1803), d'abord ami et presque complice des philosophes, critique éminent pour son époque, mais auteur d'ouvrages licencieux, qui, non content de se convertir, en ses dernières années, se rangea courageusement, par son *Apologie de la religion*, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XIII, col. 477-652, parmi les apôtres du christianisme.

Un docteur en Sorbonne, Claude Yvon (1714-1790), montre dans ses *Lettres à Rousseau*, in-8°, Amsterdam, 1790, qu'il partageait, en partie, les préjugés des écrivains qu'il prétendait réfuter. Bien plus efficace est le *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, 2 in-12, Paris, 1764, par le bénédictin dom Deforis (1732-1794) qui connaissait à merveille les questions qu'il traitait et les revêtait d'un style sobre et clair. — C'est aux panthéistes et aux naturalistes que Laurent de François (1698-1782) s'en prit avec succès dans les *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les spinozistes et les déistes*, 4 in-12, Paris, 1751. Un curé du diocèse de Sarlat, Guillaume de Malleville (1699-1764), avait abordé un sujet analogue dans *La religion naturelle et la religion révélée établie sur les principes de la vraie philosophie et de la divinité des Écritures*, 5 in-12, 1756-1758. Un auteur ascétique estimé, le P. Griffet, S. J. (1698-1771), démontra la nécessité morale de la révélation, en deux volumes qui ont pour titre : *L'insuffisance de la religion naturelle prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'Écriture sainte*, Liège, 1770. Un dominicain, Gabriel Fabricy († 1800), fit œuvre d'exégète en examinant *Les titres primitifs de la révélation ou considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des Livres saints de l'Ancien Testament*, 2 in-12, Rome, 1772.

Un autre frère prêcheur, Thomas Laberthonie (1708-1794), sur un plan plus large, essaya une démonstration plus complète : *Défense de la religion chrétienne contre les incrédules et les juifs*, 3 in-12, 1787, synthèse des propositions classiques qui constituent ce que nous appelons le traité *De vera religione*. C'est l'accord de la science et de la croyance que cherchait à établir Anne de Forbin (1718-1780), dont les connaissances mathématiques étaient remarquables, par son ouvrage : *Accord de la foi et de la raison dans la manière de présenter le système physique du monde et d'expliquer les différents mystères de la religion*, 2 in-12, Cologne, 1757. On sait que semblables tentatives présentent certains dangers en ayant l'air de rendre la foi solidaire de telle ou telle explication mécanique de l'univers, mais le but n'en est pas moins louable. Très digne d'éloges fut aussi l'intention de Hubert Hayer (1708-1780) qui poursuivit l'incrédulité sous tous les déguisements qu'elle revêtait, dans les 21 volumes de *La religion vengée*, publication périodique (1757-1761), et qui dévoilant *La charlatanerie des incrédules*, in-12, 1780, insista sur *L'utilité temporelle de la religion chrétienne*, in-12, 1774.

Aux simples, le P. Joseph de Menoux, S. J. (1695-1766), donnait un antidote aux erreurs de son temps, dans *L'incrédulité combattue par le simple bon sens*, Nancy, 1760, et il rappelait à la raison les ennemis de la foi par son *Défi général à l'incrédulité, ou notions philosophiques des vérités fondamentales de la religion*, in-8°, Avignon, 1758. Les *Mémoires philosophiques ou l'adepte du philosophisme ramené à la religion catholique* sont un ouvrage estimable, 2 in-8°, 1777-1778, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. XI, col. 589-758, dû à Louis Crillon (1726-1789), et aussi l'*Essai sur la religion chrétienne et sur le système des philosophes modernes*, par un ancien militaire retiré, in-12, Paris, 1770. Cet « ancien militaire » était Joseph de Laulahnier, évêque d'Égée *in partibus*, 1718-1788. Car l'épiscopat ne pouvait se désintéresser du combat qui se livrait pour Jésus-Christ. La lutte avait été, en effet, vaillamment conduite par Christophe de Beaumont (1703-1781), archevêque de Paris, pieux et courageux prélat qui fut abreuvé d'outrages et de calomnies, surtout après la publication de son *Mandement portant condamnation d'un livre qui a pour titre : De l'esprit*. Mais son attitude, son influence et sa direction contribuèrent plus encore que cette lettre pastorale à rendre efficace la défense religieuse. Plusieurs de ses collègues dans l'épiscopat le secondèrent avec courage, même ceux dont l'orthodoxie fut entamée par le jansénisme et le gallicanisme. Tel cet archevêque de Lyon, Antoine de Montazet (1713-1788), à qui nous devons une *Instruction pastorale sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la religion*, in-4°, Paris, 1776, mais aussi des *Institutiones theologicæ*, 6 in-12, 1782, qui se partagèrent, avec la *Theologia dogmatica et moralis* de Bailly, les faveurs des séminaires et exercèrent pendant trop longtemps une fâcheuse influence sur l'éducation intellectuelle du clergé de France. Ces livres durent leurs succès, malgré les propositions erronées qu'ils contenaient, aux qualités d'ordre et de méthode que l'on

remarque dans le *Tractatus de vera religione,* de Bailly (1730-1808). Nous ne pouvons omettre, parmi les auteurs auxquels leurs œuvres acquirent encore une certaine notoriété, Louis Joly (1712-1782) qui, dans ses *Remarques critiques sur le dictionnaire de Bayle,* in-fol., Dijon, 1748, nous a laissé un utile correctif de ce dangereux recueil; ni le P. Antoine Guénard (1726-1806) qui fixa si nettement et si finement, dans le *Discours sur l'esprit philosophique,* in-4°, Paris, 1755, « les caractères qui le distinguent et les bornes qu'il ne doit jamais franchir; » ni Barruel (1741-1820) qui, dans les *Lettres provinciales philosophiques,* 5 in-12, 1781, prit sa revanche, contre les encyclopédistes, de l'immortel et inique pamphlet de Pascal contre sa Compagnie; ni surtout le chanoine Gérard (1737-1813), plus célèbre que tous les autres par ce roman où l'on vit une confession et une autobiographie, et qui était destiné, dans l'intention de son auteur, à venger le christianisme en montrant les excès où conduit fatalement l'incrédulité : *Le comte de Valmont ou les égarements de la raison,* 5 in-8°, Paris, 1801. Cette période se termine par le nom d'un bon prêtre, modeste, énergique, d'esprit élevé et de noble caractère qui emprunta aux philosophes les éléments d'un plaidoyer en faveur du catholicisme. S'il ne peut se défendre de quelques préjugés ecclésiastiques de son temps, l'abbé Émery (1782-1811) fit œuvre utile en publiant : *L'esprit de Leibnitz,* ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire et la philosophie, 2 in-12, 1772; *Le christianisme de F. Bacon,* in-12, 1799, et les *Pensées de Descartes,* in-8°, Paris, 1811.

En somme, l'armée catholique compta au XVIIIe siècle un grand nombre de combattants auxquels ne manquèrent ni le courage ni la science, mais ils livrèrent plus d'escarmouches que de batailles, leurs armes trop souvent vieillies ne portèrent pas, et s'ils ne furent pas entamés dans leurs positions, ils n'obtinrent que de rares victoires indiscutées et définitives; en un mot, l'apologétique fut abondante et généralement médiocre.

VI. APOLOGÉTIQUE. XIXe siècle, en France. — Pour faciliter les recherches et grouper les renseignements, nous distinguerons, sans attribuer à cette division une valeur absolue: 1° les maîtres de l'apologétique au XIXe siècle; 2° les apologistes de la chaire; 3° l'apologétique doctrinale; 4° l'apologétique philosophique; 5° l'apologétique historique; 6° l'apologétique scientifique; 7° évêques apologistes; 8° publicistes apologistes; 9° des ouvrages récents d'apologétique.

I. LES MAITRES DE L'APOLOGÉTIQUE. — François-René de Chateaubriand (1768-1848) est le « premier écrivain du XIXe siècle, disait Villemain dans l'ordre du temps et de la gloire ». Sa démonstration de la religion révélée est contenue dans le *Génie du christianisme,* 5 in-8°, Paris, 1802, dont les principes sont vérifiés, confirmés et appliqués en plusieurs autres ouvrages de l'auteur, tels que : *Les martyrs ou le triomphe de la religion chrétienne,* 1809; les *Études historiques,* 1831, et la *Vie de Rancé,* 1833. Le titre primitif du *Génie du christianisme* en fait bien connaître l'objet : *Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne et de sa supériorité sur tous les autres cultes de la terre.* L'ouvrage fut une très opportune réaction contre la philosophie artificielle et inintelligente de Voltaire, une réhabilitation du sentiment religieux, de l'importance et de la grandeur des problèmes qu'il fait naître. On y a relevé l'imprécision de certaines formules, la faiblesse de certaines preuves, mais l'auteur avait atteint son but: forcer ses contemporains à accorder leur attention respectueuse au christianisme, leur montrer qu'ils lui devaient être reconnaissants pour ses bienfaits, leur révéler les sources de poésie et d'émotion qu'il renferme, son accord avec la nature et la civilisation, enfin sa beauté propre, absolument différente de la beauté antique, et d'un caractère si transcendant qu'on en pouvait conclure sa vérité et son origine surnaturelle.

Bien qu'il fût né avant Chateaubriand, le comte Joseph de Maistre (1753-1821) publia plus tard que lui ses principales œuvres. *Le pape,* Lyon, 1819, très vigoureuse réfutation du gallicanisme et, malgré ses omissions, ses inexactitudes, ses exagérations, très solide traité sur les droits du souverain pontife. Mais *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* parues après la mort de l'auteur, Paris, 1828, sont le meilleur titre de gloire de cet admirable écrivain. Elles ont pour objet de démontrer et de justifier le gouvernement de Dieu sur le monde, d'expliquer le mal physique comme le châtiment du mal moral. Malgré les paradoxes où il se complaît parfois, J. de Maistre se montre penseur original, éloquent et profond. Son émule, Ambroise de Bonald (1754-1840), nous a laissé une substantielle et diverse réfutation de Rousseau et de Montesquieu. C'est un métaphysicien un peu froid, mais aux formules nettes. Il a beaucoup écrit. Il faut signaler ici, comme nous appartenant plus spécialement, *La théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile,* 3 in-8°, Constance, 1796; *La législation primitive,* 3 in-8°, Paris, 1802, et les *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances humaines,* 2 in-8°, Paris, 1818. Les traditionalistes empruntèrent à ces ouvrages les lignes et les arguments de leur système. Le rôle de la tradition et de la société y est démesurément accru, mais ils abondent en considérations vraies et en réflexions graves qui fixent l'esprit et lui suggèrent des idées.

Félicité de Lamennais (1783-1854) a exercé une action très active, très efficace. L'*Essai sur l'indifférence en matière de religion,* 4 in-8°, Paris, 1817, bouleversa les esprits et les cœurs. Le premier volume était une vaillante charge contre l'incrédulité: les trois derniers volumes sont de beaucoup inférieurs, contiennent les principes du fidéisme (voir ce mot) et préludent aux excès qui entraînèrent l'auteur parmi les révoltés, les apostats et les panthéistes. Il conçut, en philosophie, des ambitions démesurées, mais son *Esquisse d'une philosophie,* 4 in-8°, Paris, 1841-1846, d'où on a extrait une remarquable *Philosophie de l'art,* garde des traces du merveilleux talent éclatant et âpre dont il avait fait preuve à ses débuts.

II. LES APOLOGISTES DE LA CHAIRE. — Il y avait beaucoup moins d'idées nouvelles mais beaucoup plus de sagesse dans les discours de Denis Frayssinous (1765-1842) dont les *Conférences sur la religion ou Défense du christianisme,* 3 in-8°, Paris, 1825, sont un développement ordonné des principales questions qui se rapportent à la foi: vérités naturelles, certitude, témoignage, notes de la révélation, Jésus-Christ, etc. La langue est nette et rappelle parfois la prose du grand siècle. Mais l'éloquence devait revêtir l'apologie d'un magnifique vêtement dans la chaire de Notre-Dame de Paris où, successivement, Ravignan, Lacordaire, Félix, Monsabré, d'Hulst, répandirent sur les preuves de la religion l'éclat de leur parole. Lacordaire (1802-1861), dans ses *Conférences de Notre-Dame de Paris,* 4 in-8°, Paris, auxquelles il faut adjoindre ses *Conférences de Nancy,* 2 in-12, Paris, 1900, et ses *Conférences de Toulouse,* Paris, 1857, s'attache principalement à la démonstration du christianisme par ses effets. Il est hors de pair par l'émotion et la vie, l'ardeur et l'enthousiasme, le succès et l'influence. Le P. de Ravignan (1795-1858), dans ses *Conférences,* 4 in-8°, Paris, 1868, avait manifesté sa profonde vie intérieure et son zèle persuasif. Le R. P. Félix (1810-1891) développa, pendant quinze ans, la parole de saint Paul : *Crescamus in illo per omnia qui est caput Christus,* Eph., IV, 15, en des discours exactement divisés et purement écrits, avec ordre et logique. *Conférences. Le progrès par le christianisme,* etc., 17 in-8°, Paris, 1858 sq. Son successeur est encore heureusement vi-

vant, ce qui nous empêche de louer son œuvre comme elle le mérite, on doit au R. P. Monsabré (né en 1822) les *Conférences de Saint-Thomas d'Aquin*, 4 in-8°, Paris, 1866, et les *Conférences de Notre-Dame*, 18 in-8°, Paris, 1873-1890, où il a commenté en orateur la partie dogmatique de la Somme de saint Thomas. Après lui, Mgr d'Hulst (1841-1896) aborda le Décalogue, *Conférences de Notre-Dame*, 4 in-8°, Paris, 1891-1894, avec un esprit philosophique très pénétrant et une culture solide et variée. La chaire de Notre-Dame est demeurée la première chaire apologétique du monde chrétien; elle resta fidèle à ses origines avec le P. Olivier, qui traita de *L'Église* (1897-1898), et le P. Étourneau qui s'est attaché à mettre en lumière le dogme fondamental de la providence (1899-1901).

III. APOLOGÉTIQUE DOCTRINALE. — Il nous faut maintenant revenir en arrière, jusqu'à l'oratorien Mérault (1744-1835) qui fortifiait les arguments favorables au christianisme par les aveux mêmes de ses adversaires. *Les apologistes involontaires*, 1806, est un livre clair et qui fut utile à son heure. Il en faut dire autant de *L'école d'Athènes*, Paris, 1830, et de l'ouvrage intitulé : *Du rationalisme et de la tradition*, 1834, dus à Claude Riambourg (1776-1836). Le jésuite Rozaven, théologien de premier ordre (1772-1851), dirigea contre les incrédules *La vérité défendue et prouvée*, 1817; Avignon, 1825. Contre les attaques des schismatiques il écrivit *L'Église catholique justifiée*, Paris, 1822. Le gallicanisme d'Eugène de Genoude (1802-1849) ne doit pas nous empêcher de reconnaître et de louer les services rendus par ses ouvrages : la *Divinité de Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1842, et la *Raison du christianisme*, 6 in-12, Paris, 1841, où il publia des fragments apologétiques empruntés aux théologiens et aux philosophes et les fit précéder de notices qui en font connaître les auteurs. Le discernement n'est pas toujours heureux, mais l'intention est excellente et on y peut glaner de très bonnes pages en faveur de la religion.

Parmi les polémistes de la première moitié du siècle, citons le P. Chastel (1804-1861), dont les ouvrages : *De l'origine des connaissances humaines*, 1852; *De la valeur de la raison humaine*, 1854, sont une réfutation du traditionalisme et méritent de survivre au débat qui en fut l'occasion. Ils étaient dirigés contre les doctrines de E. Bautain (1735-1867), qui a laissé d'excellents ouvrages: *La philosophie du christianisme*, Paris, 1835, *La morale de l'Évangile*, 1855; *La religion et la liberté*, 1848, et bien d'autres où il réfute le rationalisme, le matérialisme et l'athéisme. C'est un laïque, un magistrat, A. Nicolas (1807-1888), dont les *Études philosophiques sur le christianisme*, 4 in-8°, Paris, 1842; *L'art de croire*, 2 in-12, 1866; *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme*, 1852, sont une très estimable contribution à l'apologétique, et obtinrent, malgré des rapprochements forcés et des inexactitudes, un légitime succès. Il s'était beaucoup inspiré des travaux de E. Chassay († 1866), auquel on doit une copieuse *Conclusion des démonstrations évangéliques*, Paris, 1853, et *Le Christ et l'Évangile*, histoire critique des systèmes rationalistes contemporains sur les origines de la révélation chrétienne, Paris, 1847; troisième édition augmentée, 1851. Il eut pour éditeur l'abbé Migne (1800-1875) auquel les catholiques sont redevables pour ses innombrables publications et qui nous donna, en dix-huit volumes, les ouvrages traduits en français, de 117 apologistes, depuis Tertullien jusqu'au milieu du XIXe siècle, dans ses *Démonstrations évangéliques*, 1843 sq. Le choix n'est pas toujours heureux, mais l'entreprise était considérable, et cette collection est précieuse pour les théologiens. Migne a aussi édité un *Dictionnaire d'apologétique catholique*, par Jehan, 2 in-4°, 1855. Le même éloge convient à Bonnetty (1798-1879), en dépit de ses erreurs traditionalistes, car les *Annales de philosophie chrétienne*, 95 in-8°, Paris, 1830 sq., renferment d'innombrables et riches documents sur l'histoire des religions. Plus près de nous, le R. P. Matignon s'est fait connaître et apprécier par *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, Paris, 1864, et *La question du surnaturel*, 1863. On remarque de même les œuvres du P. Caussette († 1880) : *Le bon sens de la foi*, Paris, 2 in-8°, 1871, et *Ananie ou Guide de l'homme dans son retour à Dieu*, 2 in-8°, 1870. L'auteur y fait preuve, avec talent, de psychologie pénétrante et d'exacte connaissance des besoins de son temps. Le R. P. Lescœur a publié *La science et les faits surnaturels contemporains*, Paris, 1900. *Le dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1889, publié sous la direction de l'abbé Jaugey († 1894), contient les preuves principales de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines. Il complète les traités de théologie fondamentale par lesquels les théologiens récents commencent leurs *Institutiones theologicæ*. Citons parmi les plus connus ceux de Mgr Bouvier († 1854), de MM. Lebrethon, Leboucher, Martinet, Bonal, Vincent, etc. Ces deux derniers sont des prêtres de Saint-Sulpice, ainsi que M. Brugère qui mérite une mention spéciale pour les vues nouvelles et intéressantes de ses traités *De vera religione* et *De Ecclesia Christi*, Paris, 1873. Les autres ont suivi, avec plus ou moins de fidélité, en les corrigeant, les fortifiant et les perfectionnant, les méthodes de Bailly et de Thomas de Charmes.

IV. APOLOGÉTIQUE PHILOSOPHIQUE. — Les préambules de la foi, indispensables à établir dans un siècle où la raison est en péril, étaient étudiés par des philosophes qui travaillèrent à préparer les âmes à la croyance. Des ouvrages tels que *Le matérialisme et la science*, Paris, 1868, et *L'idée de Dieu dans la critique contemporaine*, *ibid.*, 1872, bien qu'ils n'aient pas directement en vue la foi chrétienne, rangent leur auteur, Elme Caro (1826-1887), parmi les plus éloquents apologistes. Mieux que lui, Alphonse Gratry (1805-1872) mérite notre admiration et notre gratitude. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons citer : *De la connaissance de Dieu*, 2 in-8°, 1853; *De la connaissance de l'âme*, 2 in-8°, 1857; *Logique*, 2 in-8°, 1858; *Étude sur la sophistique contemporaine*, 1863; *Lettres sur la religion*, 1869, où sont émises quelques idées contestables, mais qui demeurent le témoignage d'une âme noble, ouverte, ardente et profonde.

L'abbé de Broglie (1834-1895), avec une persévérante activité et une culture très étendue, poursuit l'incrédulité sur tous les terrains où elle se réfugie. On lui doit : *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8°, Paris, 1881; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, *ibid.*, 1885; *La morale sans Dieu*, *ibid.*, 1886; *La réaction contre le positivisme*, *ibid.*, 1894; *Le présent et l'avenir du catholicisme en France*, *ibid.*, 1892; *Religion et critique*, ouv. posthume, Paris, 1897. Sa pensée maîtresse est que le christianisme est une forme religieuse absolument irréductible aux autres et transcendante. On peut trouver encore une introduction à la théologie surnaturelle dans la *Théodicée*, 2 in-12, Paris, 1865, de M. de Margerie, et dans les *Harmonies providentielles*, Paris, 1871, de Ch. Levêque († 1900). Le premier étudie les questions sur Dieu, sa nature, la création et la providence; l'autre rajeunit et rend saisissante la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre du monde. En de nombreux et remarquables articles publiés dans les *Études religieuses*, le R. P. de Bonniot (1831-1889) traita avec clarté, précision, esprit, diverses questions de psychologie comparée, et s'en prit au monisme matérialiste. On lui doit en outre plusieurs ouvrages de controverse : *Les malheurs de la philosophie contemporaine*, Paris, 1879, *Le miracle et les sciences médicales*, *ibid.*, 1879; *Histoire merveilleuse des animaux*, *ibid.*, 1890, mais surtout deux livres de saine doctrine et de forte discussion : *Le miracle et ses contrefaçons*, *ibid.*, 1877, et *Le problème du mal*, 1888.

Le livre de M. P. Janet (1823-1900), *Les causes finales*, Paris, 1872, malgré les préjugés rationalistes de l'auteur, n'est pas inutile pour la défense de la foi, et on doit lire avec précaution, mais on peut lire avec profit ses *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2 in-8°, Paris, 1897. Son confrère à l'Institut, M. Nourrisson (1825-1900), était un chrétien et l'a bien prouvé dans ses livres : *Philosophies de la nature : Bacon, Boyle, Toland, Buffon*, Paris, 1887; *Voltaire et le voltairianisme*, Paris, 1899.

V. APOLOGÉTIQUE HISTORIQUE. — C'est à l'histoire que l'abbé Gorini (1803-1859) emprunta des arguments pour *La défense de l'Église*, 4 in-8°, Lyon, 1854, contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Aug. et Am. Thierry, Michelet, etc. Ce livre de science et de bonne foi découvrit et signala des erreurs dans les ouvrages des historiens contemporains et quelques-uns eurent la loyauté de les reconnaître et de les corriger. Il faut citer, dans le même ordre de travaux, l'*Histoire des Césars*, 2e édit., 4 in-8°, 1853, *Les Antonins*, etc., du comte de Champagny (1804-1882) et *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, 4 in-8°, Paris, 1863, par le duc de Broglie. *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, œuvre de François Lenormant (1837-1883), bien que mise à l'Index à cause d'interprétations téméraires de la Genèse, n'en contient pas moins des recherches et des idées dignes d'attention. M. Wallon, né en 1828, le savant secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions, nous a donné un excellent livre sur la *Croyance due à l'Évangile*, Paris, 1866.

VI. APOLOGÉTIQUE SCIENTIFIQUE. — Préoccupés de concilier les dogmes de la foi et les découvertes scientifiques, d'autres auteurs tentèrent des excursions sur le domaine des sciences physiques et naturelles; tel, l'abbé Maupied (1814-1878), qui commente les premiers chapitres de la Genèse dans son livre intitulé : *Dieu, l'homme et le monde. Cours de physique sacrée et de cosmogonie mosaïque*, Paris, 1845-1848, professé à la Sorbonne, utile en son temps mais qui n'est plus au courant des progrès scientifiques. Moigno (1804-1884) travailla toute sa vie à dénouer le conflit entre la nature et la croyance, en des œuvres bourrées d'érudition, et très savantes mais confuses : *Les splendeurs de la foi*, 5 in-8°, Paris, 1879-1881; *Les Livres saints et la science*, Paris, 1884; la revue intitulée *Le Cosmos et les Mondes* fut vouée à cette entreprise poursuivie avec persévérance et non sans succès. De Valroger (1806-1876), prêtre de l'Oratoire, s'occupe de l'histoire des doctrines indoues et de la crédibilité de l'Évangile, mais il nous a laissé encore des livres estimés et utiles pour l'accord de la Bible et de l'histoire naturelle: *L'âge du monde et de l'homme; La genèse des espèces*, Paris, 1873. M. Duilhé de Saint-Projet (1822-1897), recteur de l'Institut catholique de Toulouse, publia un excellent manuel : *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, in-12, 2e édit., 1885, où sont examinés et résolus, avec une remarquable netteté, les problèmes cosmologique, biologique et anthropologique.

VII. ÉVÊQUES APOLOGISTES. — Il était impossible que l'épiscopat restât neutre ou indifférent. Non seulement les évêques favorisèrent de tout leur pouvoir ces études si importantes et si opportunes, mais plusieurs entrèrent dans la lice et combattirent pour la foi. Mgr A. de Salinis (†1861) consacra 4 in-8°, Paris, 1865, à démontrer *La divinité de l'Église* et publia avec Mgr Gerbet (1798-1864) à la plume fénelonienne, *Le mémorial catholique*, Paris, 1824, revue de combat contre les erreurs et les attentats antichrétiens. Tout le monde a lu l'exquis opuscule intitulé : *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, 5e édit., Paris, 1853, et diverses instructions synodales d'une doctrine très pure et très élevée. Mgr Parisis (1795-1866), défenseur énergique des droits de l'Église, fit paraître contre E. Renan : *Jésus-Christ est Dieu*, Paris, 1863; et, pour convaincre les incrédules, les *Impossibilités ou les libres-penseurs désavoués par le simple bon sens*, 3e édit., Paris, 1857. Le cardinal archevêque de Reims, Mgr Gousset (1762-1865), donna pour sous-titre à sa *Théologie dogmatique* : « Exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique, » 2 in-8°, Paris, 1844. Son collègue de Besançon, Mgr Mathieu (1808-1875), écrivit : *Le pouvoir temporel des papes justifié par l'histoire*, Paris, 1863; il traita de l'origine, de l'exercice et de la souveraineté pontificale. Mgr Landriot (1816-1874) fit précéder son ouvrage sur *L'eucharistie*, de deux discours sur les mystères, Paris, 1864, et publia ses conférences sur *L'autorité et la liberté*, 1872. Mgr Ginouilhac (1806-1875) composa l'*Histoire du dogme catholique jusqu'au concile de Nicée*, 3 in-8°, Paris, 1866, et s'occupa, pour les défendre, de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*. Mgr de La Bouillerie (†1882) étudia *L'homme, son âme, ses facultés et sa fin*, Paris, 1879. Le martyr de la Commune, Mgr Darboy (1813-1871), publia des lettres pastorales sur la divinité de Jésus-Christ, le devoir, Paris, 1866. L'apôtre moderne contre l'esclavage, le cardinal Lavigerie (1825-1892) avant son épiscopat, avait réuni en volume des leçons professées à la Sorbonne: *Exposé des erreurs doctrinales du jansénisme*, Paris, 1858.

C'est contre la *Vie de Jésus* d'E. Renan que Mgr Plantier (1813-1875), l'auteur des *Études littéraires*, 2 in-8°, Paris, 1865, sur les poètes bibliques, composa la *Vraie vie de Jésus*, Paris, 1863. Il devait être imité et suivi par un autre évêque de Nîmes, Mgr Besson (1821-1888), qui recueillit dans *L'homme-Dieu, L'Église, Le Décalogue, La vie future*, Paris (1871-1874), les conférences où il avait abordé des questions se rapportant à la démonstration et à la défense de la foi. Si aucun des ouvrages de Mgr Dupanloup (1801-1892) ne se rapporte directement à l'apologétique, plusieurs de ses écrits, admirables par le mouvement et l'ardeur, sont des œuvres de polémique, tels : l'*Avertissement aux pères de famille*, Paris, 1863, et d'innombrables lettres et opuscules. Son illustre émule, le cardinal Pie (1815-1880), théologien de haute valeur, s'est placé au premier rang, parmi les apologistes, par ses *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* et *La constitution Dei Filius* du concile du Vatican, *Œuvres*, 9 in-8°, Paris, 1876-1879, t. III, VII. Les lettres pastorales sur l'Église, la papauté, le concile permettent de citer parmi les apologistes un prélat de riche doctrine et de poétique éloquence, Mgr Berteaud (1798-1879), *Œuvres*, Paris, 1872. Pour bien des motifs, le même titre convient à Mgr Freppel, qui témoigna de qualités éminentes dans son *Examen critique de la Vie de Jésus*, Paris, 1864, des *Apôtres*, 1866, et en divers passages de son cours de patrologie. On ne pouvait guère aborder les œuvres de Tertullien ou d'Origène sans traiter des questions d'apologétique.

Les *Études philosophiques*, Paris, 1894, publiées avant sa mort par Mgr Hugonin (†1897), sont dignes de remarque: cet évêque, à la pensée vigoureuse, avait autrefois adhéré à l'ontologisme, mais son dernier ouvrage n'en porte plus que des traces légères. Mgr Maret (1804-1884) mérite d'être jugé par d'autres œuvres que ses livres contre l'infaillibilité du pape. L'*Essai sur le panthéisme*, Paris, 1839; la *Théodicée chrétienne*, Paris, 1844; *Philosophie et religion*, 1866, lui acquirent une légitime notoriété. Le cardinal archevêque de Tours, Mgr Meignan (1818-1896), nous a laissé une très complète étude *De l'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau*, 7 in-8°, Paris, 1889-1896.

Mais l'ouvrage le plus important dû à un évêque français où la démonstration chrétienne est traitée *ex professo* est *Le christianisme et les temps présents*, 5 in-12, Paris, 1872-1884; Mgr Bougaud (1824-1888) y établit la nécessité d'une religion, prouve la divinité du christianisme, expose les dogmes du *Credo*, étudie la constitution de l'Église, trace les grandes lignes de la

vie chrétienne. On lui a reproché quelques opinions hasardées, des considérations un peu vagues et des inexactitudes, mais il abonde en larges aperçus, en réflexions ingénieuses, et il y répand une âme débordante de sympathie et de zèle envers les hommes pour les ramener à Dieu.

Parmi les évêques heureusement vivants, il n'en est presque aucun qui n'ait traité en quelque lettre pastorale des questions d'apologie, et on ne saurait négliger les documents que nous fournissent sur le jansénisme Mgr Fuzet (né en 1839), sur l'histoire ecclésiastique Mgr Douais (1848), sur les méthodes des sciences sacrées Mgr Latty (1844), contre les erreurs sociales Mgr Isoard (1820), etc. Mais plus directement ont fait œuvre d'apologiste, Mgr Goux (1827), qui s'occupait déjà, il y a quarante ans, dans une thèse de doctorat en théologie, de la question aujourd'hui si agitée du *Développement des dogmes dans la doctrine catholique,* Paris, 1858, et posait les principes qui permettent de la résoudre; Mgr Turinaz (1838), *L'âme, sa spiritualité, sa puissance, sa grandeur, son immortalité,* Paris, 1887, s'est occupé des préambules philosophiques de la croyance; S. E. le cardinal Perraud (1828), parmi ses *Œuvres pastorales,* 3 vol., 1886, a écrit à l'abbé Lémann une lettre sur *La critique intransigeante, et les services qu'elle rend à l'apologétique,* 1881. On lui est redevable aussi d'une étude sur *L'abbé Gratry,* Paris, 1900. Enfin Mgr Mignot (1842), auquel on doit des études sur la théologie et l'Écriture sainte, écrivait récemment une importante *Lettre sur l'apologétique contemporaine,* Albi, septembre 1900.

A côté des évêques, mentionnons des prélats dont les travaux ont rendu des services signalés : Mgr Gaume, (1802-1849), adversaire acharné du paganisme, qui se montre excessif dans : *Le ver rongeur des sociétés modernes,* Paris, 1851, plus juste dans le *Catéchisme du Syllabus, ibid.*, 1864; Mgr de Ségur (1820-1881), dont tout le monde a lu les opuscules simples et vivants, l'un d'eux : *Réponses courtes et familières aux objections les plus répandues contre la religion,* ayant eu près de deux cents éditions, de 1881 à 1894; Mgr Sauvé (†1890), recteur de l'Institut catholique d'Angers : *Questions religieuses et sociales de notre temps* : vérités, erreurs, opinions libres, Paris, 1887; Mgr Baunard, recteur de l'Institut catholique de Lille : *Le combat de la foi, Le doute et ses victimes, La foi et ses victoires,* 3 vol., Paris, 1882-1883; Mgr Dadolle, recteur des facultés libres de Lyon : *L'œuvre doctrinale de Léon XIII,* Lyon, 1887. Des travaux de Mgr Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, on peut ranger parmi les œuvres apologétiques, les *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897.

VIII. Publicistes apologistes. — Ce serait faillir à un devoir de reconnaissance, que d'omettre le nom d'orateurs et de publicistes tels que Montalembert (1810-1870) qui, malgré son excessif libéralisme, fut un très intrépide et très éloquent défenseur du catholicisme par ses discours, ses écrits, et spécialement par *Les moines d'Occident,* 7 in-8o, Paris, 1860-1877; A. Cochin (né en 1823), qui s'en prit victorieusement à E. Renan, travailla à résoudre la question sociale par la justice et la charité, et laissa dans *Les espérances chrétiennes,* Paris, 1887, le résumé des principes qui avaient soutenu ses entreprises et dirigé sa vie; Théophile Foisset (1800-1873), qui rendit témoignage à la foi dans : *E. Renan, vie de Jésus,* Paris, 1863, et *Catholicisme et protestantisme,* Paris, 1846; mais surtout Louis Veuillot (1830-1883), dont le talent de premier ordre, le dévouement infatigable servirent admirablement la cause chrétienne. Directeur de l'*Univers,* auteur d'une *Vie de N.-S. Jésus-Christ,* 1864, il combattit énergiquement les libres-penseurs et s'éleva contre toutes les tyrannies. S'il manque parfois de mesure, il n'en fut pas moins un grand écrivain et un grand chrétien. Parmi ses collaborateurs, on distinguait E. Hello (1828-1885), penseur original et suggestif *E. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au XIXe siècle,* Paris, 1858, *L'homme,* 1872, et parmi ses auxiliaires, Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), auquel on doit des pages remarquables sur *La douleur,* Paris, 1848; *La légitimité,* Paris, 1873, et surtout, *L'amour et la chute,* Paris, 1868, où sont étudiées des questions intimement mêlées aux doctrines chrétiennes sur la révélation et l'Église.

Au même ordre de travaux appartiennent les émouvantes brochures de Keller (né en 1828), parmi lesquelles *L'encyclique du 8 décembre et les principes de 1789,* Paris, 1865. C'est une étude sur l'Église, l'État et la liberté. Malgré les exagérations de son libéralisme, le comte de Falloux (1811-1886) a traité les mêmes questions en catholique convaincu : *Discours et mélanges politiques,* 2 in-8o, Paris, 1860. Les *Entretiens sur l'Église catholique,* 2 in-12, Paris, 1865, de l'abbé Perreyve (1830-1865), donnaient plus et mieux que des espérances, lorsque la mort enleva l'auteur en pleine jeunesse. Le R. P. Ramière, S. J. (1821-1884), nous a laissé : *L'Église et la civilisation moderne,* Le Puy, 1861; *Les doctrines romaines sur le libéralisme,* Paris, 1870, et diverses œuvres de controverse philosophique. L'ingénieur Le Play (1804-1882) acquit un renom européen par sa *Réforme sociale,* 3 in-8o, Tours, 1873, si souvent citée et commentée. Un vulgarisateur, E. Balleyguier (dit Loudun, 1818), rendit des services en mettant en lumière *Les ignorances de la science moderne,* Paris, 1878, et les prétendues *Découvertes de la science sans Dieu,* Paris, 1884. On doit à l'abbé Cognat (1821-1888) : *Les problèmes religieux,* Paris, 1861, et *M. Renan, hier et aujourd'hui,* Paris, 1883-1886. Son étude sur *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1856, est aujourd'hui dépassée; elle ne nous intéresse pas directement.

IX. Apologistes protestants. — Il serait injuste d'omettre, parmi les apologistes, quelques protestants à l'âme élevée, tels que Guizot (1787-1875), *Méditations et études morales,* 1851; *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne,* Paris, 1864, où l'auteur s'efforce de maintenir la réalité et la nécessité du surnaturel; de Gasparin (né en 1810), *La Bible défendue,* Paris, 1842; de Pressensé (né en 1824), *L'école critique et Jésus-Christ,* Paris, 1863; *Jésus-Christ, son temps, sa vie et son œuvre,* 1866, réfutation de E. Renan et affirmation de la divinité de Jésus; *Les origines,* 1887. Il ne faut lire qu'avec précaution ces divers ouvrages où les préjugés sectaires sont visibles et regrettables, mais dont le dessein est louable.

X. Ouvrages récents d'apologétique. — Il nous reste à mentionner de récents travaux que nous essayerons de classer d'après l'ordre des matières.

Au premier rang des ouvrages d'apologie doctrinale, se placent les livres de MM. Didiot, *Logique surnaturelle, subjective et objective,* 2 in-8o, Lille, 1891 sq ; *Morale surnaturelle,* en cours de publication, et Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* 2 in-8o, Paris et Lyon, 1895. Citons encore l'*Exposé de la doctrine catholique* de l'abbé Girodon, 2 in-8o, Paris, 1884; *La religion, Le surnaturel,* Paris, 1894, 1895; *Les Évangiles,* Paris, 1898, de M. Gondal; l'*Esquisse sur l'apologie philosophique du christianisme,* Paris, 1898, par l'abbé Denis; *Nos raisons de croire,* Paris, 1896, du R. P. Lodiel; *L'apologétique,* de Mgr Cauly, et le *Nouveau manuel d'Instruction religieuse,* de l'abbé Latour, Toulouse, 1899. — L'apologétique philosophique revendique, avant tous les autres, Léon Ollé-Laprune (1839-1900) qui, dans *La certitude morale,* Paris, 1880, a posé les bases d'une apologétique à forme nouvelle dont il a poursuivi les applications dans *Les sources de la paix intellectuelle,* Paris, 1892, *Le prix de la vie,* Paris, 1892, *La philosophie et le temps présent,* Paris, 1890. — Les travaux du P. Coconnier, O. P., *L'âme humaine, son existence et*

sa nature, Paris, 1890 ; *L'hypnotisme franc, ibid.*, 1897 ; le livre de M. Vallet : *La tête et le cœur, ibid.*, 1892 ; celui du R. P. Peillaube : *Théorie des concepts,* 1892; les ouvrages de M. l'abbé Piat, parmi lesquels, *La personne humaine,* 1897 ; *La liberté,* 2 vol., 1894; ceux de M. Fonsegrive : *Le libre arbitre,* 2e édit., 1896 ; *Le catholicisme et la vie de l'esprit,* 1899 ; du Dr Surbled : *Le cerveau et le problème cérébral,* 1898 ; *La vie affective,* 1900 ; de M. Charaux, *De l'esprit philosophique,* 1888 ; *La cité chrétienne,* 1891 ; la thèse de R. P. Couailhac : *La liberté et la conservation de l'énergie,* 1897 ; les livres de M. Gardair : *L'homme, La nature humaine,* 1896, *La connaissance,* 1895, etc. ; du comte Domet de Vorges, *La perception et la philosophie thomiste;* Paris, de M. Joly, *Psychologie des saints,* 1897, préparent ou confirment, par la psychologie, la démonstration chrétienne. Plus générales sont les *Études philosophiques,* de M. l'abbé Farges, 7 in-8°, qui comprennent une théodicée, *L'idée de Dieu,* 1894 ; les œuvres de Mgr Méric, *La vie dans l'esprit et dans la matière,* 1873 ; *La morale et l'athéisme contemporain,* 1875 ; *L'autre vie,* 1880 ; *Le merveilleux et la science,* etc. ; de M. le chanoine Dunand, *Christianisme et liberté,* 2 in-8°, Lyon, 1888 ; *De l'existence de Dieu au surnaturel et à la révélation ;* de M. l'abbé Picard : *Chrétien ou agnostique,* 1896. Le R. P. Villard a repris, pour les résoudre, les problèmes de la théologie naturelle : *Dieu devant la science et la raison,* 2 in-8°, 1899. Il avait été précédé, en cette voie, par le P. Lavy : *L'Être divin.* — Beaucoup de confusions sont dissipées, beaucoup de difficultés éclaircies dans les livres de M. l'abbé Canet sur les formes de *La libre-pensée contemporaine,* 1885; de M. Desdouits, sur *L'inconscient ;* de M. Jouvin, sur *Le pessimisme ;* dans l'*Histoire de la philosophie,* Lyon, 1896, et les *Mélanges,* Lyon, 1900, de M. l'abbé Blanc; dans *Doctrines et problèmes,* du R. P. Roure, S. J., Paris, 1900; dans les *Philosophies contemporaines,* du R. P. Maumus, O. P., Paris, 1891 ; dans les *Discours de combat,* de M. F. Brunetière, 1900.

« Croyons-nous ou ne croyons-nous pas que Dieu se soit incarné dans la personne de celui qui s'est dit le Fils de Dieu ? — Voilà tout le problème, il n'y en a pas d'autre ! » F. Brunetière, *Les raisons actuelles de croire, Journal des Débats,* 19 novembre 1900. Les apologistes de la chaire furent donc bien inspirés en s'attachant à prouver la divinité de N. S. Jésus-Christ. Tels M. l'abbé Frémont, *Jésus-Christ attendu et prophétisé,* 2 in-12, Paris, 1889 ; *La divinité de J.-C. et la libre-pensée,* 2 in-12, *ibid.*, 1892 ; le R. P. Sertillanges, O. P., *Jésus,* Paris; le R. P. Leroy, S. J., *Jésus-Christ, sa vie et son temps,* 1899 (en cours de publication); l'abbé Minjard, *L'Homme-Dieu,* 4 in-8°, Paris, 1900. Ces orateurs marchent sur les traces du R. P. Monsabré dont on connaît les éloquentes conférences sur le même sujet, et du R. P. Didon († 1900), *Jésus-Christ,* 2 in-8°, 1891. Celui-ci avait préludé à son beau livre par *L'homme selon la science et la foi,* Paris, 1876, et *La science sans Dieu,* 1878.

L'œuvre du Christ, l'Église, dogmatiquement étudiée par le R. P. Billot, S. J., *De Ecclesia,* Rome, 1897, a inspiré au chanoine Planeix des conférences sur la *Divinité de l'Église ;* au R. P. Maumus, *L'Église et la France moderne ;* à M. Rastoul, *L'action sociale de l'Église,* 1896 ; à M. Goyau, *Le pape, les catholiques et la question sociale,* Paris, 1895, et *L'Allemagne religieuse,* 1897. La question du protestantisme fut traitée par le R. P. Portalié, S. J., *La crise du protestantisme français,* dans les *Études,* 1896 ; et les doctrines anti-chrétiennes auxquelles il aboutit furent jugées par Mgr Mignot, *L'évolutionisme religieux,* dans *Le correspondant,* 10 avril 1899. Cet évêque montra comment la doctrine immuable s'adapte aux progrès nécessaires de la dogmatique, et son étude pourrait servir de préface à l'ouvrage du R. P. de La Barre, S. J. : *La vie du dogme catholique,* 1899. Cette évolution qu'on ne peut expliquer par des causes naturelles, respecte l'essentielle identité de la révélation. On peut s'en convaincre en lisant *Le Nouveau Testament et les origines du christianisme,* du R. P. Fontaine, S. J., Paris, 1890. Des exégètes sont entrés en lice pour défendre la Bible, son inspiration, son contenu, les livres divers qui la composent. On distingue, parmi eux, le savant abbé Le Hir, *Études bibliques,* 2 in-8°, Paris, 1869 ; l'abbé Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* 5 in-12 ; *La Bible et les découvertes modernes,* 4 in-12, 1882 ; *Mélanges bibliques, La cosmogonie mosaïque,* 1889 ; *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques,* 1890, et le *Dictionnaire de la Bible,* en cours de publication ; M. Lambert, *Le déluge mosaïque,* Paris, 1870 ; le R. P. Brucker, S. J., *Questions actuelles d'Écriture sainte,* 1895 ; l'abbé de Broglie, *Questions bibliques,* ouvrage posthume, Paris, 1897 ; le chanoine Motais, *L'origine du monde d'après la tradition,* Paris, 1888.

Certaines questions sur les rapports de l'Église et de la civilisation moderne ont agité les esprits et suggéré des ouvrages : à l'abbé Peltier (1800-1880), *La doctrine de l'encyclique justifiée par elle-même au double point de vue de la foi et de la raison,* Paris, 1865 ; à l'abbé Morel († 1890), *Somme contre le catholicisme libéral,* 2 in-8°, Paris, 1876 (un peu excessif) ; à l'abbé Chesnel, *Les droits de Dieu et les idées modernes,* Poitiers, 1875-1877 ; à dom Benoit, *La cité anti-chrétienne au XIXe siècle,* Paris, 1887 ; au R. P. At, *Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté,* 2 in-8°, Tours, 1874. On avait auparavant traduit en français l'ouvrage d'un professeur à la faculté de théologie de Poitiers, le R. P. Bottalla, S. J., *De la souveraine et infaillible autorité du pape dans l'Eglise et dans ses rapports avec l'État,* 2 in-8°, Poitiers, 1877.

Il fallait aussi répondre à des attaques dont l'*Histoire des religions* fut l'occasion ou le prétexte. La plupart des traités récents *De vera religione* contiennent à cet égard des indications excellentes. On peut recommander quelques opuscules tels que ceux du R. P. Ragey, mariste, sur *L'anglicanisme,* 1900 ; de M. Gondal, sur *L'Église russe,* 1897 ; de M. G. Romain, sur *L'Église catholique et les protestants,* 1899 ; de M. Saubin, sur *La synagogue moderne,* 1900, et *Le talmud ;* de M. Bertrand, sur *La religion spirite,* 1899 ; du R. P. Louis Petit, sur *Les confréries musulmanes,* 1899 ; de M. l'abbé Gondal, sur *Mahomet et son œuvre,* 1899. MM. Rendu et Carra de Vaux, dans *La quinzaine,* février 1897, et la *Revue des questions historiques,* janvier 1897, ont exprimé leurs vues sur le même sujet à propos d'un livre récent. Le P. Raynaud a jugé *La civilisation païenne,* Paris, 1900 ; M. l'abbé Thomas, auquel on devait des *Études critiques sur les origines du christianisme,* s'est occupé du *Bouddhisme,* 1899 ; un évêque de la Société des missions étrangères, Mgr Laouenan, a publié, en deux volumes : *Du brahmanisme dans ses rapports avec le judaïsme et le christianisme,* 2 in-8°, 1888. Il suffit de parcourir les *Essais de critique et d'histoire,* de H. Taine, ou les *Études d'histoire religieuse,* d'E. Renan, pour se convaincre de l'opportunité de semblables travaux.

Mais à la Bible on oppose encore fréquemment les sciences de la nature. A concilier les textes scripturaires et les données scientifiques, se sont attachés le R. P. Ortolan, *Astronomie et théologie,* 1894 ; l'abbé Pioger, *La vie après la mort,* et les nombreux écrivains qui, à la suite d'Henri de L'Épinois (1830-1890), traitèrent *La question de Galilée.* Le marquis de Nadaillac, *Intelligence et instinct;* Jean d'Estienne (M. de Kirwan), *La bête et l'homme,* Paris, 1898, après le Père de Bonniot, *L'âme et la physiologie,* 1888, traçaient les limites entre l'homme et l'animal. M. Denys Cochin, *L'évolution et la vie,* Paris, 1886 ; l'abbé Farges, *La vie et l'évolution des espèces,* 1894 ; l'abbé Vallet, *La vie,* 1890 ; le Père Leroy, O. P., *L'évolution restreinte aux espèces organiques,* 1891 ; le R. P.

Pesnelle, *Le dogme de la création et la science contemporaine,* 1891, réfutèrent les exagérations et les excès des partisans de Darwin et de Spencer. Aussi bien, indirectement, des savants tels que Cuvier, Pasteur, de Quatrefages, Dumas, Cauchy, Ampère, MM. Faye, Gaudry, de Lapparent, etc., contribuèrent aux progrès de l'apologie scientifique. Les résultats de leurs travaux sont condensés, fixés et interprétés dans *Les origines* de M. l'abbé Guibert, Paris, 1898.

Cette rapide énumération suffit pour donner une idée de l'activité et de l'attention vigilante des apologistes français : elle est pourtant très incomplète et il y faudrait adjoindre d'innombrables travaux parus dans diverses publications périodiques parmi lesquelles il faut citer les *Études* des RR. PP. Jésuites, la *Revue du clergé français,* les *Annales de philosophie chrétienne, L'ami du clergé, Les études franciscaines,* la *Revue des sciences ecclésiastiques, La science catholique,* les *Bulletins* publiés par les Facultés et Instituts catholiques, *Le sillon,* la *Revue biblique,* la *Revue des questions historiques, La quinzaine, Le correspondant,* etc. Enfin, il faut signaler la très opportune collection éditée par MM. Bloud et Barral sous le titre de *Science et religion.* Les opuscules dont elle se compose sont, comme il fallait s'y attendre, de valeur inégale, mais plusieurs sont excellents et le plus grand nombre très estimables.

Terminons par l'indication d'un bel ouvrage où des spécialistes éminents ont résumé au point de vue chrétien les tendances et les œuvres de notre temps, sous le titre de *Un siècle, mouvement du monde de 1800 à 1900,* Paris et Poitiers, 1900.

Les ouvrages cités à la suite de l'article APOLOGÉTIQUE, *De la fin du XVe siècle à la fin du XVIIe*, col. 1543 ; De la Barre, S. J., *Rapport sur l'apologétique,* dans les *Comptes rendus du congrès bibliographique de 1898,* Paris, 1900, t. I, p. 20-57; P. At, *Les apologistes français au XIXe siècle,* in-8°, Paris.

L. MAISONNEUVE.

VII. APOLOGÉTIQUE. XIXe siècle. Hors de France. — I. Belgique. II. Suisse. III. Angleterre. IV. États-Unis d'Amérique. V. Allemagne. VI. Italie. VII. Espagne.

I. BELGIQUE. — C'est après sa constitution en royaume indépendant que la Belgique vit naître et se former une école d'apologistes groupés, pour la plupart, autour de l'université catholique de Louvain. Un des premiers en date est J.-B. Boone, S. J. (1794-1871), qui réunit en volumes ses *Conférences sur les preuves de la religion,* Bruxelles, 1843, et rassembla dans son *Manuel de l'apologiste,* Bruxelles, 1850, des fragments et des extraits sur les questions religieuses, propres à convaincre et à ramener les âmes à Dieu. Mais bien plus connu est Mgr Laforet (1823-1872), recteur de Louvain, qui traita *De methodo theologiæ,* Louvain, 1849; des *Erreurs philosophiques contemporaines,* Louvain, 1855; chercha et dit *Pourquoi l'on ne croit pas,* Louvain, 1864; et rassembla les arguments de la croyance dans *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés,* 4 in-12, Bruxelles, 1855; 4e édit., 1860. C'était à la même université qu'appartenait le professeur Ubaghs (1800-1873), rendu célèbre par la ferveur de ses opinions ontologistes, d'ailleurs bon métaphysicien et auteur d'un curieux volume, *Du dynamisme considéré dans ses rapports avec la sainte eucharistie,* Louvain, 1862-1866, où il s'efforce d'éclairer, à l'aide des théories leibniziennes, le mystère de la transsubstantiation. D'abord son collègue, V.-A. Deschamps (1810-1823), devint archevêque de Malines; on sait la part qu'il prit à la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale, après de retentissantes controverses. On lui doit les *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation, le Christ et les Antéchrists,* Malines, 1858. Avec une indiscutable compétence, le Père J. Carbonnelle († 1889) définit les *Confins de la science et de la philosophie,* Paris, 1882; et donna de nombreux articles à l'excellente *Revue des questions scientifiques* dont il fut l'un des fondateurs, Bruxelles, 1877. Signalons, parmi les meilleurs traités *De vera religione,* l'ouvrage de Bernard Jungmann, Ratisbonne, 1874, le livre très clair et bien ordonné du R. P. Lahousse, S. J., Louvain, 1897, et des ouvrages destinés à l'enseignement élémentaire, dus à Mgr Van Weddingen, *Éléments raisonnés de la religion,* au R. P. Devivier, *Cours d'apologétique chrétienne,* à Mgr Rutten, *Cours élémentaire d'apologétique,* et au R. P. Schouppe, S. J., *Cours de religion.* Quoiqu'il soit surtout un philosophe, Mgr Mercier contribue à la défense catholique par son *Cours de philosophie,* 4 in-8°, Paris et Louvain, 1894-1898, et surtout par ses *Origines de la psychologie contemporaine, ibid.,* 1898. Mentionnons *La divinité de Jésus-Christ vengée des attaques du rationalisme,* 1888, par le R. P. Portmans, O. P. ; l'ouvrage du R. P. Castelein, S. J., *Science des religions et les caractères du christianisme,* nouv. édit., 1899; les travaux du R. P. Van den Gheyn, S. J., sur des questions ethnographiques dans la *Revue des religions* et les *Revues des questions scientifiques* ou *historiques; La Bible dans l'Inde,* Bruxelles, 1894, et *La Bible et l'Avesta,* 1896, par Mgr de Harlez, professeur de l'université de Louvain. — En Hollande, parurent les *Prælectiones theologiæ fundamentalis* de Jansen, Utrecht, 1875-1876; la *Summa apologetica de Ecclesia catholica,* 2 vol., Ratisbonne, 1890 et 1893, du R. P. V. de Groot, O. P. — Un grand nombre d'articles de la *Revue néoscolastique* se rapportent à la polémique religieuse.

II. SUISSE. — A part des travaux écrits en langue allemande, la Suisse peut revendiquer parmi les apologistes deux protestants à l'esprit très élevé, Ch. Secrétan (1810-1898?) et E. Naville (né en 1816). Le premier, quoique imbu des systèmes des panthéistes allemands et spécialement de Schelling, a laissé des ouvrages dignes d'attention, parmi lesquels : *La civilisation et la croyance,* Paris, 1887. On doit au second, parmi plusieurs excellents livres : *Le libre arbitre et les philosophies négatives,* 2e édit., Paris, 1900; et plus spécialement *La vie éternelle,* 1861; *Le Père céleste,* 1866; *Le problème du mal,* 1868. Avant eux, A. Vinet (1797-1847) avait publié les *Discours sur quelques sujets religieux,* 1835, *Études évangéliques,* Bâle, 1847, etc. Dans son étude sur *Blaise Pascal*, Bâle, 1856, on le voit « tirer au protestantisme les *Pensées* » suivant l'expression d'E. Havet. Mais c'était un esprit judicieux et délicat. A. Gretillat fait paraître l'*Exposé de théologie systématique,* dont le t. II est intitulé : *Propédeutique (apologétique canonique*), Neufchâtel, 1893. M. Raymond de Girard publia : *Le déluge devant la critique historique,* Fribourg, 1893; M. Dutoit-Haller : *La création et l'évolution d'après la Bible et les sciences naturelles,* 1894. L'éloquent et courageux évêque de Genève, Mgr Mermillod (1824-1892), combattit pour la foi par ses épreuves et ses actes, et aussi par ses discours et ses *Œuvres pastorales,* Paris, 1853. Il s'est formé, en Suisse, un foyer de science sacrée très bienfaisant par la création de l'université catholique de Fribourg. La plupart des travaux de ses professeurs sont publiés dans la *Revue thomiste.* Il y faut joindre le livre de M. V. Giraud sur *Pascal,* 2e édit., Paris, 1900, où sont abordées plusieurs questions qui ont trait à la méthode apologétique.

III. ANGLETERRE. — Au commencement du siècle, c'est encore des protestants qui défendent la religion révélée. Citons Chalmers (1780-1847) : *Series of discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy,* Londres, 1817; *Preuves miraculeuses et internes de la religion chrétienne et autorité des livres qui la contiennent,* traduit dans Migne, *Démonst. évang.,* t. XV, col. 473-702; Buckland, 1789-1859, géologue distingué : *Geology and mineralogy considered with reference to natural theologie, La géologie et la*

minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle, ibid., t. xv, col. 197-216; Keith, orientaliste : *Évidence de la vérité de la religion chrétienne, ibid.*, t. xv, col. 386-473. Cependant les catholiques ne restaient pas inactifs. Exilé à Douai, Pointer († 1827) écrivit avec lucidité un livre sur *Le christianisme ou Preuves et caractères de la divinité de la religion chrétienne,* traduit par Taillefer, Paris, 1828, Migne, *Démonst. évang.*, t. xiii, col. 1209-1322. Du reste, des missionnaires portaient la vraie foi dans l'île des Saints; tels Fletcher († 1839) qui publia : *The difficulties of protestantism*, Londres, 1829; et *The guide to the true religion*, Londres, 1832; J. Bell († 1854) : *The wanderings of the human intellect,* Londres, 1814, où sont étudiées et critiquées les diverses religions et les sectes opposées au catholicisme; H. G. Combes (1767-1850) qui établit le vrai point de vue auquel devait se placer l'apologiste, dans *The essence of religious controversy,* Londres, 1827. On trouvait des munitions pour combattre l'incrédulité et l'anglicanisme dans les remarquables *tracts*, où l'éminent auteur de *A history of England,* l'*Histoire d'Angleterre,* J. Lingard (1771-1861), répondait avec promptitude et décision aux difficultés et aux attaques, Migne, *Démonst. évang.*, t. xvii, col. 1-254, et dans les opuscules de controverse publiés par Milner (1752-1826), dans Migne, *Démonst. évang.*, t. xvii, col. 577-1051. Il faut estimer aussi des œuvres de convertis, telles que celles de F. Lucas (1812-1855) d'abord quaker, puis catholique, qui publia les *Raisons de revenir au catholicisme*, Londres, 1839, et de G. Spencer (1809-1864) : *Letters in defense of various point of catholic faith, Lettres pour défendre divers points de la foi catholique*, Londres. On doit glorifier celui dont la merveilleuse éloquence a obligé l'impérieuse Angleterre à reconnaître l'existence légale du catholicisme, Daniel O'Connell (1798-1847). Un poète irlandais de grand renom, Th. Moore (1779-1852), avait déjà publié : *Travels of an irish gentleman in search of a religion,* Londres, 1803, où il montrait, avec éclat, qu'on ne pouvait abandonner le catholicisme sans aboutir à l'incrédulité. Cependant, le fécond mouvement de retour à l'Église romaine se produisit autour du docteur Pusey (1800-1882), chanoine de l'église du Christ et professeur d'hébreu à Oxford, et du cardinal Wiseman (1802-1865), qui fut archevêque de Westminster lorsque le pape Pie IX rétablit la hiérarchie catholique en Angleterre. Ce dernier accueillit les amis et disciples de Pusey lorsque, plus heureux et plus logiques que leur maître, ceux-ci revinrent à la vraie foi. Parmi eux on distingue le P. S. Faber (1814-1863), maître éminent de la vie spirituelle, dont les livres sont une contribution indirecte, mais très précieuse, à l'apologie du christianisme; Mgr Manning (1808-1892), successeur de Wiseman, qui publia *The grounds of faith,* Londres, 1852; nouv. édit., 1880, et qui exerça la plus active et la plus bienfaisante influence. Wiseman lui-même avait publié *Twelve lectures on the connection between science and revealed religion*, traduit dans Migne, *Démonst. évang.*, t. xvi, col. 9-727. Il s'y montre polyglotte érudit et savant très informé des découvertes et des tendances de son temps. Ses collègues dans l'épiscopat furent Cullen (1803-1878), cardinal et archevêque de Dublin, ardent champion de l'infaillibilité du pape et auteur de remarquables *Pastoral letters and others writings*, Dublin, souvent consacrées à la démonstration religieuse, et Mac Hale (1789-1881), *Evidence and doctrine of catholic faith,* prélat éminent, malheureusement imbu de préjugés gallicans. Ils sont l'un et l'autre inférieurs à Ullathorne (1806-1889), évêque de Birmingham, l'un des restaurateurs de la hiérarchie, et l'auteur de *Observations on the use and abuse of the sacred scripture, Usage et abus de la sainte Écriture,* Sydney, 1834, où il fixe les vrais principes d'une droite et saine exégèse. Plus célèbre encore que ce dernier, Newman (1801-1890) fut un admirable apologiste à la fois orateur et philosophe. *Essay on the development of christian doctrine,* Londres, 1845, publié avant sa conversion et qui en contient les motifs; l'*Apologia pro vita sua,* 1864; *Loss and gain,* Londres, 1876, et les *Conférences à l'Oratoire de Londres,* 1850, sont des œuvres remarquables où la force d'une pensée très personnelle a marqué son empreinte et qui répandent la vie intense et ardente dont elles sont animées. Avant d'être cardinal, l'éminent écrivain avait écrit un roman, *Callista,* qui, avec *Les martyrs* de Chateaubriand, *Fabiola* de Wiseman, et *Quo vadis?* du polonais Sienkiewicz, peut exercer, au point de vue religieux, plus d'influence que tel traité didactique moins persuasif.

Auprès des évêques, mérite une place un laïque, nommé par le cardinal Manning à la chaire de théologie du collège Saint-Edmond. Ph.-G. Ward (1813-1882), converti comme Newman, avait écrit étant encore anglican : *Ideal of a christian Church*, 1844, et ayant trouvé cet idéal à Rome, il était devenu catholique. Il dirigea la *Dublin Review*, 1862, écrivit un traité : *On nature and grace*, 1860, et, contre le matérialisme de Tyndall : *Science, prayer, free will and miracles*, Londres, 1881.

Il faut noter, parmi les récents travaux, les publications de la *Catholic Truth Society*, parmi lesquelles divers opuscules du Père jésuite Smith, directeur du *Month;* la *Théosophie* du P. Clarke, S. J.; *Science and scientist; Science or Romance?* du P. Gérard (à propos de l'évolution). La question de l'Église étant essentielle et souveraine dans la controverse avec les protestants, le chanoine Bagshawe a publié : *The Church or what do anglicans mean by the Church*, 1890; et F. King : *L'Église de mon baptême*, 1890. Avant eux, M. Richardson et le P. Vaughan, S. J., avaient défini *What are the catholic claims*, 1889, contre le chanoine anglican Gore, qui traitait les revendications de l'Église « d'abusives prétentions ». Il faut remarquer le grand ouvrage, en sept volumes, de M. Allias : *The formation of christendom*, 1890, et les divers ouvrages successifs d'un anglican converti, le Dr Rivington : *Authority,* où il montre que l'autorité sociale parfaite fut réalisée par la papauté; *Dependance,* où il réfute les préjugés historiques qui s'opposent au retour des anglicans; *The primitive Church and the see of Peter,* démonstration de la primauté traditionnelle du souverain pontife; *Rome and England,* réfutation de la prétendue *continuité* de l'Église anglicane. Ces divers ouvrages ont produit une très vive impression. — Parmi les protestants, deux causèrent semblable émoi; l'un est un écrivain, W. Mallock (né en 1849), qui posa la question troublante : *Is life worth living?* Londres, 1881, traduit par Salmon, Paris, 1887, et montra que la religion permet et justifie seule une réponse affirmative; l'autre est un homme d'État, A. James Balfour (né en 1848), qui employait ses loisirs à établir : *The foundations of belief*, traduit par G. Art, Paris, 1896, avec une préface de M. F. Brunetière. Nous aurons à revenir sur ce dernier livre. Voir Apologétique, *méthodes nouvelles au xixe siècle.* Si W. Gladstone (1809-1899) a injustement et violemment attaqué le « papisme », il n'en combattit pas moins les agnostiques et il fut imité sur ce point par son rival politique, lord Salisbury (né en 1830), qui prononça contre eux un discours retentissant.

IV. États-Unis d'Amérique. — La jeune Église nord-américaine compte déjà plusieurs noms, dans la liste des défenseurs de la foi. Au premier rang se place Patrice Kenrick, archevêque de Baltimore (1797-1863), avec : *The Primary of the catholic see vindicated*, Philadelphie, 1845; et les *The four gospels*, enrichis de notes critiques et explicatives, New-York, 1849. Son successeur, Mgr Spalding (mort en 1872), suivit les mêmes traditions et se mit à la tête du recueil périodique : *Catholic advocate*, 1835. On lui doit encore : *Evidences of catholicity*. Ces

évêques furent vaillamment secondés par des religieux et des prêtres, tels que le P. Jouin, S. J. (né en 1818), auquel on doit aussi : *Evidences of religion*, New-York ; le P. Weninger, S. J. (1809-1884), qui publia en allemand un *Handbuch der christkath. Religion*, Ratisbonne, 1858; et en anglais : *Protestantism and infidelity*, 1864. Ce dernier ouvrage obtint un succès énorme. Le fondateur des paulistes, le P. Hecker († 1888), publia : *The Church and the age*, New-York, 1887, et collabora à la revue *The catholic world*. Je laisse à d'autres le soin de décider si les tendances excessives et téméraires, condamnées par Léon XIII sous le nom d'américanisme, sont une déduction logique ou une interprétation téméraire des principes qu'il a posés. La théologie fondamentale est traitée par un prêtre de Saint-Sulpice, l'abbé Tanquerey : *Synopsis theologiæ dogmaticæ generalis*, Lille, 1899; tandis que le P. Zahm, dans l'*American quarterly Review* et, en un livre important, étudie : *Evolution and dogma*, traduit par l'abbé Flageolet, 2 in-12, Paris, 1897. On lui devait précédemment : *Bible, science and faith* et *Catholic science and scientists*, 1893. On sait avec quelle vigueur NN. SS. Gibbons, Ireland, Keane et tant d'autres encouragent et favorisent la culture scientifique de la foi.

V. ALLEMAGNE. — *1. Catholiques.* — Le siècle s'ouvrit en Allemagne par un événement qui eut un retentissement considérable : la conversion du comte de Stolberg (1750-1819). La renaissance religieuse de l'Allemagne date de cet événement qui fut l'occasion de furieuses disputes. Stolberg, injurié et calomnié, répondit par *Geschichte der Religion Jesu Christi*, 15 in-8°, Hambourg et Vienne, 1807, traduit par ordre du souverain pontife.

Nous possédons aussi en plusieurs langues la *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken u. Protestanten*, d'Adam Moehler (1794-1838) qui parut à Mayence en 3 in-8°, 1838-1847, traduction Lachat; 2e édit., 3 in-8°, Paris, 1852. L'auteur y exposait les contradictions dogmatiques entre les catholiques et les protestants. Il y divulguait les idées déjà émises dans *Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus*, Tubingue, 1825-1843. Il fut enlevé prématurément ainsi que H. Klee (1800-1839), professeur à Munich, qui nous a laissé un *System der katholischen Dogmatik*, Bonn, 1835, et un *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Manuel de l'histoire des dogmes*, 2 in-8°, 1837, traduction Mabire. C'est un de ses compatriotes, Joseph Goerres (1776-1848), d'abord protestant, qui devint aussi professeur à Munich, et écrivit la *Christliche Mystik*, 4 in-8°, Ratisbonne, traduit par Ch. Sainte-Foix, 5 in-12, 1862, où l'on trouve des règles et des observations importantes pour le discernement du miracle. Molitor (1778-1860) se montre singulier mais très érudit dans sa *Philosophie der Geschichte*, il y étudie l'Ancien Testament, Munich, 1828.

Geiger (1755-1843) appartenait à l'ordre de Saint-François; il le quitta après dispense apostolique et publia à Lucerne d'innombrables opuscules contre les incrédules, les protestants et les libéraux. J. Schmitt (1776-1869) fut préoccupé de la réunion des Églises grecque et romaine. Il publia dans ce but : *Harmonie der morgenländischen und abenländischen Kirche*, Vienne, 1824. Auparavant, il avait essayé d'expliquer *Grundideen des Mythus*, Francfort, 1862. Gerbert, bénédictin (1767-1841), écrivit *Das Verhältniss der Philosophie zur Christe Glaubenslehre*, Ensielden, 1805. Hagel († 1842) publia une *Apologie des Moses*, à tendances rationalistes, Salzbach, 1828; *Der Katholicismus und die Philosophie*, *ibid.*, 1822; *Theorie der Supernaturalismus*, *ibid.*, 1826; *Rationalismus*, 1835, et *Demonstratio religionis christianæ catholicæ*, Augsbourg, 1831. La *Vie de Jésus* du Dr Strauss provoqua, en Allemagne, un mouvement analogue à celui que produisit plus tard en France le livre d'E. Renan. Elle fut l'occasion d'un examen critique *Dr Strauss Leben Jesu*, où Hagel fait preuve d'érudition et de logique, 1839. Un religieux augustin, Fischer († 1847), composa *Fundamenta primaria theologiæ dogmaticæ*, Munster, 1799. On peut reprocher à Ehrlich (1810-1884) d'être trop imbu des idées de Jacobi et de Günther; il s'occupa avec zèle de la réunion des Orientaux à l'Église romaine et composa les *Grundzüge der Religionwissenchaft*, Prague, 1850, et *Apologetische Ergänzungen*, 2 in-8°, Prague, 1862-1864.

Mentionnons encore Ch. Vosen (1815-1871), *Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner*, Fribourg, 1870; *Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner*, *ibid.*, 1865; Rosenthal († 1875), *Convertitenbilder*, Schaffouse, 1865, et Ratisbonne, 1871; Lorinser (1821-1893), chanoine de Wurtemberg, *Buch der Natur*, Ratisbonne, 1876, contre les athées; Hake (1827-1894), *Katholische Apologetik*, 1890, et *Handbuch der allgemeinen Religionwissenchaft*, 1887. Lerch (1834-1885), de l'ordre de Cîteaux, annonça une méthode nouvelle d'apologétique, mais ne tint guère ses promesses. On lui doit un bon livre : *Die Kirche Christi*, Vienne, 1877. Reindering (1814-1880) se montra plus classique dans la *Theologia fundamentalis*, Munich, 1864. Mais il faut accorder une attention spéciale à Drey (1777-1853), *Die Apologetik*, 3 vol., Mayence, 1838, ouvrage moins récent, mais très solide; à Denzinger (1819), l'auteur de *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, 2 in-8°, Wurzbourg, 1856, et à Hettinger (1813-1890), auquel on doit une excellente *Apologie des Christenthums*, 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888; traduite en français par Jeannin, 5 in-8°, Bar-le-Duc, 1870; et un *Lehrbuch der Fundamental-Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; 2e édit., 1888, très documenté et savant bien qu'un peu confus; traduit en français, Paris, 1888.

Aussi bien les traités de la vraie religion furent très nombreux en ce siècle depuis Dobmayer (1808) jusqu'au P. Wilmers (1897). On peut citer : Acilius Altzenberger, *Introductio ad catholicam theologiam*, 1818; Feier, *Institutiones theologiæ*, Vienne, 1819 et 1820; Lieberman, *Institutiones theologicæ*, t. I, Mayence, 1831; Berlage, *Katholische Dogmatik*, Munster, 1839, et *Apologetik der Kirche*, Munster, 1834; Brenner (1784-1848), *Freie Darstellung der Theologie*, 3 in-8°, Francfort, 1827-1830, et *System der katholisch-speculativen Theologie*, Ratisbonne, 1837; J. Prunyi, *Dogmatica generalis*, 1842; Schwetz, *Theologia generalis*, Vienne, 1850; Knoll (Albertus a Bulsano) de l'ordre de Saint-François, *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis*, 1852; Friedhoff, *Grundriss der katholischen Apologetik*, Munster, 1854; Sprinzl, *Manuel de théologie fondamentale*, Vienne, 1876, etc., etc. — L'un des prélats qui favorisèrent le plus puissamment le progrès des sciences théologiques fut Mgr Ketteler (1811-1877), évêque de Mayence, qui publia en 1848 des discours sur les grandes questions sociales du temps présent; *Freiheit, Auctorität und Kirche*, Mayence, 1892.

Aussi bien, dans les grands séminaires, le niveau des études s'éleva sensiblement, ainsi qu'en peuvent témoigner des ouvrages tels que la *Dogmatique* de Scheeben, professeur à Cologne et l'*Histoire des dogmes*, de Schwane, trad. dans la *Bibliothèque théologique du XIXe siècle*, 1884. Le P. Granderath, S. J., a commenté les définitions du dernier concile : *Constitutiones dogmaticæ sacrosancti œcumenici concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892. C'est un des rédacteurs les plus goûtés des *Stimmen aus Maria Laach* où il publia une critique pénétrante de la théologie de Ritschl. Le professeur Bautz, de Munster, a posé *Les fondements d'une apologétique chrétienne*, 2e édit., 1896. Lang, professeur à Trèves, s'est distingué dans sa polémique contre M. Beyschlag, un adversaire acharné des croyances catholiques, Trèves, 1894. Le Dr Reusch avait publié avant sa défection, l'excellent livre : *Bibel und Natur*,

traduction Hertel, Paris, 1867. M. Guttler, dans *Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung,* Fribourg-en-Brisgau, 1877, s'est montré au courant des théories et des découvertes modernes sur le même sujet. Le P. de Hummelauer, S. J., a commenté le premier chapitre de la Genèse : *Nochmals der biblische Schöpfungsbericht*, dans les *Biblische Studien,* t. III, fasc. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1898; trad. en français par l'abbé Eck, *Le récit de la création,* Paris, 1898. Ces controverses suscitées par les premiers chapitres de la Genèse sont résumées et résolues dans la *Geschichte des Alten Testaments,* du Dr Schöpfer, 1895, traduite par l'abbé Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 2 in-12, Paris, 1897. M. Schöpfer a repris le même sujet : *Bibel und Wissenschaft,* Brixen, 1896. Le manuel de M. Duilhé de Saint-Projet a été adapté à l'enseignement des séminaires allemands par Carl Braig, Fribourg, 1889. On doit à Wedewer *Les fondements de l'apologétique*; au P. Hawe, *Apologétique catholique;* au P. Hammerstein, S. J., *Du christianisme;* à J.-B. Heinrich, la *Démonstration de la vérité du christianisme et de l'Église*, nouvelle édit., Mayence, 1885.

Deux historiens de grande valeur doivent être comptés parmi les apologistes, car ils ont rendu d'éminents services aux défenseurs de nos croyances. C'est Döllinger (1759-1890), mort malheureusement en dehors de l'Église, après avoir été une de ses gloires, *Die Reformation*, Ratisbonne, 1848; *Heidenthum und Judenthum*, *ibid.*, 1857; *Christenthum und Kirche,* 1868, et le cardinal Hergenrœther (1824-1890) qui outre *Handbuch der allegemeinen Kirchen Geschichte,* Mayence, 1876, traduit en 8 in-8°, Paris, 1890-1894, et *Photius*, Ratisbonne, 1867, a publié *De catholicæ Ecclesiæ primordiis*, Ratisbonne, 1851.

Récemment ont paru plusieurs ouvrages très dignes d'attention. C'est l'*Apologie des Christenthums,* du Dr Schanz, professeur à Tubingue, 3 in-8°, Fribourg, 1888. L'ouvrage traite de Dieu et de la nature, de Dieu et de la révélation, du Christ et de l'Église : il est scientifique, philosophique et doctrinal. C'est encore *Göttliche Warheit des Christenthums*, par le professeur Schell, de Wurzbourg, édition complètement remaniée d'un ancien ouvrage du même auteur. La première partie qui a seule paru (Dieu et l'esprit) mérite de sérieux reproches. L'auteur affirme que Dieu est *causa sui,* et soutient des opinions téméraires; mais il se montre plein de science et vigoureux dialecticien. Sa brochure *Le catholicisme comme principe de progrès*, 1896, a excité en Allemagne des discussions passionnées. Le *Lehrbuch der Apologetik*, de Gutberlet, 2e édit., 2 in-8°, Munster, 1899, et celui de Stöckl, Mayence, 1855, sont d'excellents manuels. Le premier de ces auteurs insiste sur les religions comparées pour en déduire la transcendance du christianisme; le second s'attache à réfuter les erreurs contemporaines. Le R. P. Weiss, O. P., a écrit son *Apologie des Christenthums;* la traduction française : *Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation,* comprend 10 in-8° : *L'homme complet, l'humanité et l'humanisme, nature et surnature, la question sociale et l'ordre social, la perfection.* Le point de vue est nouveau et l'exécution digne d'éloges. La culture intellectuelle de l'auteur est d'une singulière richesse : philologue, orientaliste, philosophe, historien, il possède tout ce qu'il faut pour réaliser le dessein qu'il a entrepris. De nombreux jésuites se sont particulièremeut distingués ; il convient de citer Christian Pesch, *Institutiones propædeuticæ ad sacram theologiam*, Fribourg, 1894; le *Krach de Wittemberg;* les *Lettres de Hambourg*, 1893; l'*Évangile de la Réforme,* Berlin, 1892, etc.; J. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, *De revelatione supernaturali*, Fribourg-en-Brisgau, 1891; Wilmers, *De religione revelata libri V*, Ratisbonne, 1897; *De Ecclesia Christi*; Hurter, *Theologia generalis*, 1er volume de son *Theologiæ dogmaticæ compendium,* 8e édit., Innspruck, 1893. Ces auteurs et leurs ouvrages sont justement appréciés.

2. *Protestants.* — Il faut dire quelques mots des apologistes protestants, moins nombreux aujourd'hui en Allemagne qu'au siècle dernier. Je ne sais si l'on peut donner ce titre à Schleiermacher (1768-1833) pour ses *Reden über die Religion*, 1799; il insiste sur le sentiment d'absolue dépendance auquel il pense pouvoir réduire la religion et y mêle des effusions de panthéisme mystique. Frenke (1817), Sack (1829), Steudel (1830), Stirm (1836), ont écrit des apologétiques estimées par leurs coreligionnaires; ceux-ci leur préférèrent pourtant les travaux de Ulmann, *Sündlosigkeit Jesu*, 1833, et *Das Wesen des Christentums*, 1845. On compte parmi les protestants orthodoxes : Tholuck (1799-1877) qui réfuta Strauss, *Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit*, 1846; il écrivit des *Mélanges et écrits apologétiques*; Delitzsch (né en 1813) qui dans son *System der christlichen Apologetik,* 1869, commence par le sentiment religieux, le montre subsistant dans les religions malgré leurs erreurs et réalisé dans le christianisme; Ebrard s'est attaché à la réfutation du darwinisme dans son *Apologetik, Wissenchaftliche Rechfertigung des Christenthums*, 1874; Baumstark (né en 1836) publia *Christliche Apologetik auf anthropologischen Grundlage*, 1872, 1879, et Steinmeyer (1871) ses *Apologetische Beiträge.* Enfin Held composa un livre sur *Jesus der Christ,* 1865. Quant aux plus célèbres théologiens et historiens protestants, de Ritschl à Harnack et Pfleiderer, on sait qu'ils ont terminé leur évolution vers le rationalisme.

Il faut citer encore un ouvrage remarquable dû au procureur général du saint-synode, M. Pobiédonostzeff, dont le titre russe est : *Recueil de Moscou*, et qui a été traduit sous ce titre : *Questions religieuses, sociales et politiques*, Paris, 1896. Il renferme des études très justement remarquées par leur élévation et leur pénétration.

VI. ITALIE. — C'est Maur Cappellari (1765-1846), pape sous le nom de Grégoire XVI, qui ouvre la série des défenseurs du catholicisme avec son *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa*, Rome, 1799; Venise, 1832. Un de ses émules fut Colangelo (1769-1836), *Apologia della religione cristiana*, 2 in-4°, Naples, 1831; *Delle principali prevenzioni degl' increduli in materia di religione*, in-4°, Naples, 1820; *L'irreligiosa liberta di pensare nemico al progresso delle scienze*, 1804. On peut attribuer à Silvio Pellico (1789-1854) une part dans la défense religieuse, car sa conversion exerça une heureuse influence accrue par son traité de morale chrétienne : *Dei devori degli uomini.* Le poète Manzoni (1784-1873) est encore plus des nôtres, moins par ses *Inni sacri*, Milan, 1810, d'inspiration chrétienne et de forme païenne, que par ses *Observations sur la morale catholique,* dirigées contre le protestant Sismondi.

Plus directement, des théologiens écrivirent *ex professo* des œuvres qui nous concernent. Tels J. Perrone (1794-1876), *De vera religione*, Rome, 1835; *De locis theologicis*, 1841, réédit., Turin, 1865; *L'idea cristiana della Chiesa avverata nel cattolicismo*, Gênes, 1862, livre dirigé contre les hérétiques; Passaglia, S. J. († 1887), mort réconcilié avec l'Église qu'il avait illustrée, puis abandonnée, vaillant champion de Marie-Immaculée, il écrivit *Commentarius de prærogativis B. Petri*, Rome, 1850, et *De Ecclesia Christi*, Ratisbonne, 1853-1856. C'est encore un travail sur l'Église qui a fait connaître le nom du jésuite Cercia (1814-1886), *Demonstratio catholica,* Naples, 1849. Raphaël Facetti écrivit une *Logica theologica, sacræ doctrinæ fundamentum*, Rome, 1876, et le P. Palmieri, S. J., un traité *De romano pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Rome, 1877. Enfin un Tyrolien, qui professa à Rome, le célèbre cardinal Franzelin (1816-1886), fournit des principes aux apologistes dans son traité *De divina traditione et Scriptura*,

Rome, 1870; 1875, et les thèses *De Ecclesia* éditées après sa mort, 1887. Le traité du P. Mazzella, S. J., *De religione et Ecclesia*, Rome, 1880, est d'un savant philosophe. Le cardinal Zigliara, O. P., né en 1833, publia la *Propædeutica ad sacram theologiam seu tractatus de ordine supernaturali*, Rome, 1884.

Mons classiques, les productions de Ventura (1792-1861) sont déparées par son traditionalisme, ses idées fougueuses et ses préjugés anti-littéraires; mais *La raison philosophique et la raison catholique*, 4 in-8°, Paris, 1852, est un bon ouvrage, fruit d'une science peu commune. Rosmini Serbati (1797-1855), dont la philosophie est si contestable, a pourtant laissé dans *Della coscienza morale*, Milan, 1847, des pages dignes d'intérêt. Des philosophes scolastiques tels que Liberatore (né en 1810), Cornoldi (1822-1892), Sanseverino († 1875), participent au mouvement défensif des catholiques, le premier par le *Del composto umano*, Rome, 1862, trad. franç., qui éclaircit des notions utiles pour la doctrine de l'incarnation; le second dans *La conciliazione della fede cattolica con la vera scienza*, Bologne, 1878; le troisième par la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Naples, 1863-1866. Le P. Curci (1810-1891), avant sa révolte expiée et réparée dans les dernières années de sa vie, prononça des discours très écoutés sur *La natura e la grazia*, Rome, 1865. Un autre orateur sacré, universellement apprécié, le cardinal Capecelatro a donné un excellent exposé du dogme chrétien. C'est aux simples que s'adressent Gorla dans sa *Breve esposizione apologetica della religione cattolica*, Milan, 1890, et Costa Saya dans *Ragionamenti sulla religione*, Messine, 1891. Le niveau est un peu plus élevé dans *Guida dell'uomo onesto nella ricerca della vera religione*, *La ragione guida alla fede*, Turin, 1896, de J. S. Sarpa. Plus spéciaux les ouvrages de Rorai, ***Naturalismo et sopranaturalismo***, Venise, 1888; de J. Polese, *Critica e revelazione*, Sienne, 1895; de Beninati Cafarella, *Scienza e religione*, Sienne, 1895. La divinité de Jésus-Christ a inspiré des livres estimables à Barbera, Naples, 1889; Bonnelli, Prato, 1892; Ruggiero, et au chanoine Bartolo, Palerme, 1897, déjà connu par un traité des *Critères théologiques*, traduit en français, où l'on a repris et blâmé avec raison certaines hardiesses, mais qui dénote le talent de son auteur.

Enfin le P. Brandi, S. J., a écrit un excellent commentaire : *La question biblique et la bulle « Providentissimus »*, 1894 (on sait que ce théologien est un des meilleurs rédacteurs de la *Civiltà cattolica*). Il y définit et y détermine exactement la nature et l'étendue de l'inspiration. Un de ses confrères, le P. Franco, s'était rendu célèbre par les *Riposte popolari alle obiezioni più communi contre la religione*, Turin, 1859; Rome, 1864. Enfin Mgr Talamo, dans une étude approfondie, montre que la doctrine de Jésus est irréductible aux systèmes de philosophie dans *Le origini del cristianismo e il pensiero stoico*, Rome, 1892.

VII. Espagne. — Longtemps préservée de l'incrédulité et de l'hérésie, l'Espagne, en notre siècle, fut envahie par l'impiété comme les autres nations catholiques. Elle ne faillit pas à sa tâche. Peu de noms sont plus illustres que celui de ce jeune prêtre mort sans avoir donné sa mesure; je veux parler de P. Balmes (1810-1848), dont la *Filosofia fundamental*, Barcelone, 1846, traduite en français, ***La philosophie fondamentale***, 3 in-12, Paris, 1861, n'appartient qu'indirectement à notre sujet; mais dans *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Barcelone, 1842-1844, 3 vol., traduit par P. Blanche-Raffin, Paris, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, 1867, il retraça l'action sociale du catholicisme, le montra dominant et vivifiant la civilisation européenne et put justifier cette conclusion : « La réforme faussa le cours de la civilisation et apporta des maux immenses aux sociétés modernes. » Avec l'éclat d'une magnifique éloquence, un homme d'État, Jean Donoso Cortès (1809-1853), soutint la même thèse à la tribune espagnole, et à *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, 1851, malgré quelques propositions contestables, est une œuvre solide et trop opportune. *Œuvres*, traduites par M. du Lac, 3 vol., Paris, 1858.

L'épiscopat espagnol se mit vaillamment à la tête des soldats de l'Église. L'évêque de Minorque, Merino, O. P. († 1844), publia, dans la ***Biblioteca de religion***, 1826-1829, vingt-cinq volumes, presque tous traduits du français. Il marchait sur les traces de R. de Velaz (1777-1824), de l'ordre de Saint-François, évêque de Ceuta, transféré plus tard à Burgos et à Compostelle : *Preservativo contra la irreligion*, Madrid, 1813. Le dominicain P. Xarrie, publia un traité *De vera religione ad mentem S. Thomæ*, Barcelone, 1861. Plus près de nous, le cardinal Gonzalez, (1831-1895), dans son *Historia de la filosofia*, Madrid, 1878, traduite par le P. de Pascal, Paris, dénonça les erreurs modernes; il les avait combattues dans ses *Estudios religiosos*, 1873. Son dernier ouvrage, *La Biblia y la ciencia*, est une large synthèse des travaux récents d'exégèse scientifique, 1891. Mgr Narciso Martinez Izquierdo, évêque de Salamanque, a réfuté les fausses théories contemporaines, en plusieurs de ses *Circulares y discursos*, Madrid, 1889. Mgr Martinez Vigil, évêque d'Oviedo, a montré *La creacion, la redencion y la Iglesia ante la ciencia, la critica y el racionalismo*, 1892. Mgr Sarda y Salvani dirigea une utile collection nommée la *Propaganda catolica*. Le religieux augustin Guttierez (1838-1893) traita de *El misticismo ortodoxo* et fut un des rédacteurs de l'excellente revue, la *Ciudad de Dios*. Le chanoine de Huesca, Lopez Novoa, donna une bonne *Exposicion de los deberes religiosos*. J. Walls y Bopaull mit en lumière *Concepto y ordenamiento de la vida humana*, Vich, 1892. Ces deux derniers livres empruntent des preuves aux considérations morales.

Plus dogmatiques, le P. Mendive, S. J., auquel on doit un résumé *De principiis theologicis*, 1896, avait montré *La religion catolica vendicada de las imposturas racionalistas*, 4e édit., Madrid, 1888. Des introductions à la théologie furent publiées par D. B. Pons, Barcelone, 1885, qui approprie à l'enseignement des séminaires espagnols le traité *De vera religione*, de Perrone; par le P. Casajoana, S. J., *De fundamentalibus*, Barcelone, 1888, et le P. Fernandez, augustin, *Cursus theologicus*, Madrid, 1890. Au R. P. Mir y Noguera, nous sommes redevables d'une sérieuse discussion sur *El milagro*, Madrid, 1895. L'exégèse biblique a tenté E. de Llamas : *Los seis dias de la creacion*, Barcelone, 1899; Fernandez, ***Manuel** de arqueologia prehistorica*, Séville, 1890; Julian Boya Castañon, *El evolucionismo y el primer capitulo del Genesis*, Oviedo, 1897; les rédemptoristes Martinez Nuñez, *La antropologia moderna*, et Honoré Delval, *La historia del paradiso y la exegesi biblica*.

Enfin, au grand public et au peuple, *El buen combate* offrait de nombreux opuscules édités à Barcelone par la typographie catholique. La *Propaganda catolica* de Palencia a édité les *Dialogos de actualidad*, du Dr Manso. *Dios*, 1896; *El alma*, 1894; *La revelacion*, de C. Flero ont été publiés dans la *Biblioteca teologica*, *popular*, *economica*, de Valence. Aux mêmes lecteurs, le R. P. Morell, S. J., a offert *El Tesoro del pueblo*. Disons enfin qu'un ouvrage important par Ignace Moskake, sur *Les apologistes chrétiens du IIe et du IIIe siècles* a paru en 1870, à Athènes.

On le voit, la liste est longue et on est forcé d'omettre beaucoup de noms d'auteurs et d'ouvrages qui méritaient pourtant de ne pas être oubliés. Il a fallu se borner, sous peine d'allonger démesurément cet article.

Ouvrages indiqués à la suite de l'article précédent et à la suite de l'article Apologétique. *De la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe*, col. 1543.

L. Maisonneuve.

VIII. APOLOGÉTIQUE. Méthodes nouvelles au XIXe siècle. — A la fin du XIXe siècle, qui fut le siècle de la science, des hommes de pensée et d'action, d'abord éblouis par le nombre et l'importance de ses découvertes, trompés ensuite dans les espérances qu'elle avait fait naître, obligés de reconnaître qu'elle est impuissante à résoudre les problèmes de l'origine et de la destinée, à constituer une morale, à introduire dans la vie sociale les éléments d'ordre, de prospérité, de progrès qu'elle réclame, enfin à apaiser les inquiétudes de l'âme, démêlèrent au plus profond de notre être le « besoin de croire » et, pour le satisfaire, revinrent à la religion qu'ils avaient méconnue et délaissée. Mais pour justifier leur démarche, ils durent examiner les raisons qui motivent la croyance, éprouver les bases sur lesquelles le christianisme repose. Malheureusement imbus des préjugés dont le positivisme, l'idéalisme et le criticisme ont obstrué et déformé l'intelligence de nos contemporains, ils dénièrent en partie à l'apologétique traditionnelle son efficacité pratique ou sa valeur, et proposèrent, pour remplir son office auprès des esprits qu'elle ne pouvait convaincre ou atteindre, des méthodes nouvelles. Des philosophes chrétiens, comprenant la difficulté de convaincre de la vérité de la religion, leurs contemporains, remplis contre elle de préjugés, frayèrent des chemins nouveaux vers le christianisme. Nous devons exposer et apprécier brièvement ces méthodes nouvelles. Nous les réduirons à trois : 1° méthode d'autorité; 2° méthode psychologique et morale; 3° méthode d'immanence.

I. MÉTHODE D'AUTORITÉ. — La méthode d'autorité est décrite spécialement dans l'ouvrage déjà mentionné de M. Balfour, *The foundations of belief*, Londres, 1899, traduit par G. Art, *Les bases de la croyance*, Paris, 1899, avec une importante préface de M. F. Brunetière. Cet éminent écrivain reprit, à son compte, plusieurs des idées favorites de l'homme d'État anglais et les développa éloquemment et avec force, en divers articles et conférences dont plusieurs furent réunis sous le titre : *Discours de combat*, Paris, 1900. Nous avons tout lieu de penser que dans l'ouvrage en préparation, *Sur les chemins de la croyance*, plusieurs des affirmations du critique seront modifiées ou expliquées de manière à se dégager de leur alliance compromettante avec les théories du fidéisme.

1. Système de M. Balfour. — La série des idées de M. Balfour peut se résumer ainsi :

1° Le naturalisme — ce mot désigne le positivisme de Comte et l'évolutionisme de Spencer — ne peut rendre compte des sentiments moraux, des jugements esthétiques, des conceptions rationnelles par lesquels nous exprimons nos aspirations naturelles et nécessaires vers le bien, le beau et le vrai.

2° L'idéalisme n'explique ni la naissance des idées en nous, ni leur correspondance avec les choses, ni la réalité du monde extérieur.

3° Le rationalisme ne peut édifier un système satisfaisant de métaphysique, ni une théorie satisfaisante de la science. La finalité, l'immortalité, la liberté ne sont certaines que grâce à la foi « sur laquelle reposent, en dernière analyse, les maximes de la vie quotidienne, aussi bien que les plus sublimes croyances et les découvertes les plus étendues ». *Op. cit.*, p. 164.

4° L'orthodoxie rationaliste doit céder aux attaques de la critique et du sentiment. « Après avoir réfléchi au caractère des livres religieux et aux organisations religieuses qui ont contribué à la formation du christianisme; après avoir considéré la diversité des événements, des auteurs, du contexte, du développement intellectuel qui caractérise les premiers, l'histoire agitée et les dissensions inévitables qui caractérisent les secondes; lorsqu'en outre on songera au nombre effrayant de problèmes linguistiques, critiques, métaphysiques et historiques qui doivent être résolus, du moins d'une façon provisoire, avant que livres et organisations puissent prétendre par voie de preuve rationnelle à la position de guides infaillibles; osera-t-on espérer trouver là les bases logiques d'un système de croyances religieuses, quelque imposant d'ailleurs qu'ait été le rôle de ces éléments dans la production, la protection et la direction des croyances. » *Op. cit.*, p. 180.

5° Puisque la raison « se trouve être une force propre surtout à diviser et à désagréger », il faut lui substituer « la force silencieuse, continue, insensible de l'autorité qui façonne nos sentiments, nos aspirations et ce qui nous touche de plus près, nos croyances ». P. 183. « L'autorité... est toujours en contraste avec la raison et représente ce groupe de causes non rationnelles, morales, sociales et éducationnelles qui arrive à ses fins par des opérations psychiques autres que le raisonnement. » P. 175.

6° Nous pourrons constituer, à l'aide des données que l'autorité nous fournit, une philosophie, une « unification provisoire » qui nous permet d'admettre l'existence de Dieu, son action spéciale sur le monde, l'incarnation et la rédemption, malgré l'élasticité, la mobilité des formules dont le caractère est nécessairement approximatif et incomplet.

Quelques remarques suffiront pour apprécier la valeur de cette théorie : 1° elle est une efficace réfutation du naturalisme et de l'idéalisme, bien que les arguments opposés à ces systèmes soient mêlés à des sophismes; 2° elle démontre l'impossibilité d'une croyance religieuse sans une règle infaillible de foi et l'inconsistance des doctrines protestantes qui prétendent se passer de cette règle; 3° en séparant l'autorité de la raison et en opposant l'une à l'autre, elle enlève à la croyance sa base nécessaire et essentielle. Car c'est la raison seule qui nous permet de distinguer entre les « causes morales, sociales et éducationnelles », celles qui sont fondées, légitimes et objectives, en un mot : vraies.

2. Vues de M. Brunetière. — M. F. Brunetière n'a point donné à ses convictions une forme systématique; voici comment elles me paraissent s'ordonner entre elles : 1° L'homme est distinct de l'animal et supérieur à lui parce qu'il est un être moral et social; il n'est pas naturellement bon, et l'éducation doit combattre en lui la nature.

2° La morale ne peut se concevoir sans obligation ni sanction; elle puise son origine et sa certitude dans l'absolu.

3° Elle ne peut être fondée sur la science, l'art ou la philosophie; car la science n'atteint pas l'essence des êtres; l'art est une imitation et une apologie de la nature indifférente ou opposée au devoir et à la vertu; la philosophie aboutit à la relativité de la connaissance; l'intelligence et la raison, nécessaires à tout, ne suffisent à rien. « La raison a si peu de rapports avec la vie, que sitôt qu'elle entreprend de la régler elle la trouble... Ses inspirations ne servent qu'à nous déshumaniser. » Introd. aux *Bases de la croyance*, p. 25 et 30. « Une société vraiment conforme à la raison serait inhabitable. » *Ibid.*, p. 20.

4° La certitude ne peut être fondée que sur la croyance ou sur un acte de foi. Nous ne croyons pas sans raison de croire, mais « il ne me paraît pas que cette raison ou ces raisons soient de l'ordre intellectuel. On croit parce qu'on veut croire, pour des raisons de l'ordre moral, parce qu'on sent le besoin d'une règle, et que ni la nature ni l'homme n'en sauraient trouver une en eux ». *La science et la religion*, Paris, 1895, p. 62.

5° Le besoin de croire, inhérent à la nature et à la constitution de l'esprit humain, est une « catégorie... qui conditionne l'action, la science et la morale ». *Le besoin de croire*, dans *Discours de combat*, p. 339. Il est fondé sur le sentiment et la volonté; il dépend en partie de l'autorité et de la tradition.

6° La question religieuse est une question sociale. « Il n'y a pas de lien plus solide que celui des croyances, si ce sont elles qui rapprochent, qui unissent, qui solidarisent les hommes, et, littéralement, qui les organisent en sociétés, et non les intérêts, les passions ou les idées pures. » *Le besoin de croire*, p. 338. Or la société est nécessaire à l'homme, donc la religion lui est indispensable.

7° « Toute religion se définit par l'affirmation même du surnaturel ou de l'irrationnel. » *Introduction aux fondements de la croyance*, p. XXXIV. Mais « il s'est trouvé dans le christianisme une vertu sociale et civilisatrice qui ne se trouve dans aucune autre religion... ce qu'il a fait, aucune religion ne l'a fait, il est unique ». *Le besoin de croire*, p. 336. Ni l'exégèse ni la critique n'ont rien prouvé contre la réalité de la diffusion du christianisme, de sa propagation par les apôtres, de la vie mortelle et de l'enseignement de Jésus qui s'est donné comme messie, Fils du Père et rédempteur.

8° Le catholicisme est « de toutes les communions chrétiennes celle qui satisfait le mieux notre besoin de croire ». *Ibid.*, p. 366. « Il est un gouvernement, et le protestantisme n'est qu'une absence de gouvernement. » *La science et la religion*, p. 74. Il est à la fois une théologie, une psychologie et une sociologie dont les vérités et les règles sont soustraites aux interprétations du sens individuel.

On voit que cet ensemble d'idées est beaucoup mieux lié que le précédent ; mais, à part ses tendances fidéistes, on peut lui reprocher : 1° de confondre le surnaturel avec l'*irrationnel* dont le caractère n'est pas suffisamment défini ; il semble parfois que l'auteur désigne par ce mot *ce qui est opposé à la raison*, tandis qu'il ne peut être admis comme objet légitime de croyance que s'il *est au-dessus* de la raison sans lui être contraire ; 2° la religion y est surtout présentée comme une fonction sociale, la plus haute et la plus nécessaire de toutes, mais cette méthode ne montre pas comment naît et se justifie la croyance, dans l'esprit qui adhère à la vérité ; 3° elle permet de conclure à la transcendance du christianisme, à l'efficacité du catholicisme par rapport aux autres formes religieuses, mais non à sa vérité absolue et à son caractère proprement surnaturel. Mieux inspiré, dans une récente conférence, le profond et vigoureux penseur s'écriait : « En matière de dogme ou de morale, je ne suis tenu que de m'assurer ou de prouver la vérité de l'Église... » « La foi ne s'oppose point à la raison : elle nous introduit seulement dans une région plus qu'humaine, où la raison, étant humaine, n'a point d'accès ; elle nous donne ses lumières qui ne sont point de la raison, elle la continue, elle l'achève et, si je l'ose dire, elle la couronne. » *Les raisons actuelles de croire*, dans le *Journal des Débats*, 15 novembre 1900.

II. MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE ET MORALE. — Elle est spécialement représentée par M. Ollé-Laprune et M. G. Fonsegrive.

1. M. Ollé-Laprune. — Le noble, pur et regretté philosophe, qui nous a légué de beaux livres et un admirable exemple, affirme : 1° qu'il y a des points fixes sur lesquels toutes les intelligences doivent s'accorder et qui sont impliqués, comme des certitudes indéniables, en toute discussion : le respect des faits ; les principes évidents ; l'amour de la vérité ; l'aveu de l'excellence de l'honnêteté morale.

2° La certitude à la fois rationnelle et morale, quand il s'agit de croyance, naît de la conviction et de la persuasion ; les preuves doivent faire *voir* la vérité et faire *vouloir* que la vérité soit.

3° Il existe des affinités profondes entre le christianisme et la nature humaine ; la religion de Jésus satisfait aux aspirations les plus essentielles, les plus hautes et les meilleures de notre âme.

4° La religion résume et domine par l'amour qui unit à Dieu et aux âmes, tous les préceptes de la morale. Elle suppose l'autorité de Dieu, l'action spéciale de la providence et la révélation. Elle concilie et harmonise l'extérieur et l'intérieur, le visible et l'invisible, le spirituel et le matériel, l'individu et la société. — Donc elle est divine.

On a dit excellemment : « Quand on a la foi, quand on pratique ce qu'on croit, quand on recouvre par la réflexion tout le sens de sa croyance et de son action, le cercle est clos, il n'y a point de place au doute, la preuve est faite. » M. Blondel, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1896, p. 471. Mais : 1° l'apologétique doit supposer le surnaturel absent de la vie pour montrer que l'homme peut et doit le rechercher, le reconnaître et le recevoir ; 2° comme il s'agit d'une doctrine et d'une morale supérieures à l'homme, il faudrait prouver qu'elles lui sont inaccessibles et ne peuvent lui venir que de Dieu ; 3° la démonstration, par les preuves internes, met admirablement en lumière le rôle de la liberté et du cœur dans la croyance, mais elle n'aboutit qu'à la haute convenance et à la vérité probable du surnaturel chrétien. Admirable pour fortifier et vivifier les arguments traditionnels, elle ne peut les remplacer, elle ne doit pas les abolir.

2. M. Fonsegrive. — La méthode de M. Fonsegrive est proprement psychologique et même biologique. En voici les traits principaux :

1° La vie ne peut être vécue sans une doctrine de la vie ; « il faut s'attacher à une analyse approfondie des conditions nécessaires de la vie sensible, intellectuelle, morale et sociale même. » *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, p. 10.

2° Le catholicisme s'adapte merveilleusement à tous les besoins de la vie humaine ; ses lois sont les lois mêmes de la vie.

3° Le but qu'il assigne à l'homme : la déification, est identique à celui que lui assigne la civilisation moderne, malgré les divergences de définition et l'opposition des moyens. C'est la béatitude, qui ne peut être atteinte sans modification et coopération, en d'autres termes sans le sacrifice et l'amour mutuel.

4° La doctrine de la vie n'est possible que par une *foi* qui est certitude et confiance, et qui suppose un magistère pour fixer et interpréter la doctrine.

5° Or la foi du catholicisme n'est en contradiction ni avec l'idée de la science qui demeure libre et, en un sens, indépendante, ni avec les propriétés de la morale qui revendique l'autonomie et le désintéressement, ni avec les aspirations légitimes de la démocratie qui trouvent dans la foi catholique « un terrain favorable à leur naissance et à leur développement et la seule règle solide qui les empêche d'aboutir soit aux mécaniques et brutales solidarités du socialisme, soit aux révolutions anarchiques ». *Op. cit.*, p. 1.

6° Le catholicisme occupe une place distincte et privilégiée entre les religions matérialistes auxquelles ses rites sensibles ne peuvent l'assimiler, et les religions idéalistes dont elle évite les excès et les égarements par la précision de ses dogmes et de sa discipline et dont elle réalise les tendances justifiées par son évolution et son adaptation à tous les véritables progrès.

7° Cette apologie du catholicisme peut et doit être complétée et perfectionnée par la critique des religions et l'étude directe des dogmes chrétiens.

Outre les remarques suggérées par les idées d'Ollé-Laprune et en reconnaissant tout ce qu'il y a de fondé et de pénétrant dans les considérations de M. Fonsegrive, la forte présomption qu'elles établissent en faveur de la religion révélée, il faut noter : 1° que l'identité des lois de la vie avec le catholicisme n'est pas une preuve de son caractère surnaturel ; 2° que des philosophes pourraient prétendre que si le christianisme est en

harmonie avec certaines aspirations de notre nature et certains désirs de notre cœur, c'est parce qu'il les fit naître lui-même ; 3o enfin, que cet accord ne suffit pas à imposer la recherche et la profession du christianisme comme un devoir strict puisqu'on pourrait le célébrer comme un bienfait sans qu'il s'imposât comme une indispensable obligation.

III. Méthode d'immanence. — C'est la plus discutée et la plus importante des nouvelles méthodes d'apologétique. Inaugurée par M. Maurice Blondel, elle est diversement commentée par un assez grand nombre de théologiens et de philosophes, parmi lesquels il convient de citer le R. P. Laberthonnière, de l'Oratoire, M. l'abbé Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, M. l'abbé Mano, M. Bazaillas, professeur de philosophie au lycée Condorcet, etc.

M. Blondel a exposé ses idées dans une *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier à juillet 1896. Il les avait déjà appliquées en sa thèse de doctorat, très remarquable, personnelle et suggestive, intitulée *L'action*, Paris, 1893.

1o L'auteur se défend de méconnaître les services et l'efficacité relative de l'apologétique doctrinale, scientifique, psychologique ou morale, mais un renouvellement des méthodes est nécessaire, parce qu'aucune des formes anciennes ne résout le problème ou n'atteint les âmes des contemporains.

2o « La méthode d'immanence consiste à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous pensons et nous voulons en réalité; de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues, se retrouvent encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent. » *Lettre*, p. 606.

3o Il n'y a ni continuité réelle, ni incompatibilité formelle entre le naturel et le surnaturel; leur synthèse réelle ne se fait que dans la pratique.

4o « Rien ne peut entrer dans l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte, ni précepte admissible sans être de quelque manière autonome et autochtone. » P. 601. Il faut admettre que le don gratuit, libre et facultatif en sa source (le *surnaturel*), devient pour le destinataire, inévitable, imposé et obligatoire. » P. 602. « Il est indispensable et inaccessible à l'homme. » P. 609. La foi déclare donner gratuitement ce que la raison ne peut que postuler invinciblement. P. 608.

5o « Sans faire rentrer en rien, dans le déterminisme de l'action humaine, l'ordre surnaturel qui demeure toujours au delà de la capacité, du mérite, des exigences de notre nature et même de toute nature concevable, il est légitime de montrer que le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroît, nous donne l'aptitude non à le produire ou à le définir mais à le reconnaître et à le recevoir, nous ouvre, en un mot, comme par une grâce prévenante, ce baptême de désir, qui, supposant déjà une touche secrète de Dieu, demeure partout accessible et nécessaire en dehors même de toute révélation explicite et qui dans la révélation même est comme le sacrement humain immanent à l'opération divine. » P. 610, 611.

6o C'est par l'étude de l'action qui est le fait général, constant et central de notre vie que nous arriverons à concilier l'antinomie du libre et du nécessaire, de l'autonomie et de l'hétéronomie, et à constater l'identité de notre vouloir spontané et de notre vouloir réfléchi.

7o Le problème de l'action n'est résolu ni par le phénomène sensible et la science, ni par les états de conscience et la psychologie, ni par l'acte libre et l'autonomie de la volonté, ni par la pensée et la métaphysique, ni par les relations inévitables entre l'homme, la société et l'univers. « L'homme ne réussit pas par ses seules forces à mettre dans son action voulue, tout ce qui est au principe de son activité volontaire. » *L'action*, p. 321. Il est donc obligé d'accepter l'unique nécessaire. « L'action médiatrice fait la vérité et l'être de tout ce qui est. » P. 465. Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel; l'action de l'homme passe l'homme, et tout l'effort de sa raison c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit pas s'y tenir. *Ibid.*, p. 388.

8o Conclusion : « Il est impossible que l'ordre surnaturel soit sans l'ordre naturel auquel il est nécessaire, et impossible qu'il ne soit pas puisque l'ordre naturel le garantit en l'exigeant. » *Ibid.*, p. 462.

Le R. P. Laberthonnière, à son tour, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, août à octobre 1898, insiste sur les avantages de ce *dogmatisme moral*, qu'il oppose à l'intellectualisme · celui-ci est abstrait, purement statique, sans attache avec la vie réelle, tandis que celui-là est concret, dynamique et montre la croyance, naissant, évoluant dans l'âme et la pénétrant par son action vive et féconde. M. l'abbé Mano va jusqu'à écrire : « Ce dogmatisme moral nous fera *seul* connaître l'être. » *Le problème apologétique*, Paris, 1899, p. 42.

Or, 1o quelles que soient les intentions, les explications, cette dernière formule est absolument conforme à la doctrine kantienne; 2o il n'est ni exact ni juste d'affirmer que « la philosophie n'a pas été jusqu'ici exactement délimitée, ni par suite scientifiquement constituée..., qu'il n'y a point eu encore et à la rigueur des termes de philosophie chrétienne ». *Lettre*, p. 134. 3o Le surnaturel est-il postulé par l'action humaine ? S'il est question d'un postulat *abstrait*, je veux dire d'une pure cohérence idéale entre les notions de nature et de surnaturel, la démonstration n'aboutit pas, puisqu'elle prouve seulement que le surnaturel peut être *pensé;* s'il s'agit d'un postulat *concret*, d'une nécessité réelle, du surnaturel exigé par la nature, la démonstration prouve trop, puisque le surnaturel est essentiellement libre et gratuit. Aussi bien M. Blondel désavoue cette interprétation de sa doctrine. En tout cas, sa méthode demeure subjective et nous semble incapable de saisir l'objet réel qu'elle devrait atteindre.

En résumé, 1o les nouvelles méthodes insistent heureusement, mais presque exclusivement, sur les critères internes qui ont leur importance, mais ne peuvent suppléer ni égaler les preuves externes vraiment décisives; 2o elles ont déterminé, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent, le rôle de la société, de l'autorité, du cœur, de la volonté dans nos croyances religieuses et le secours que ces auxiliaires apportent à l'intelligence dans son adhésion à la vérité révélée, mais elles ont paru oublier que la foi est avant tout assentiment de l'esprit et que les motifs rationnels sont indispensables et prépondérants ; 3o elles ont approfondi la notion de *réceptivité* et le caractère vital et pratique de la croyance ; elles ont complété le concept scolastique de la « puissance obédientielle » qui est la condition et comme le point d'insertion du surnaturel dans l'âme, mais en faisant dépendre la croyance de la vie, elles ont renversé les termes, car s'il y a une relation nécessaire et une harmonie désirable entre penser juste et bien vivre, ceci dépend de cela ; 4o elles ont mis en lumière la nécessité d'une préparation subjective pour connaître et embrasser la vérité, mais n'ont-elles pas confondu parfois le vrai, objet de l'intelligence, avec le bien, objet de la volonté ? Aussi, malgré la science, le talent, le zèle des théologiens, des écrivains et des philosophes qui ont

prétendu renouveler l'apologétique, les anciennes méthodes demeurent efficaces et nécessaires.

N'y a-t-il donc rien à faire ? Pouvons-nous et devons-nous répéter indéfiniment les arguments d'autrefois, sans les modifier, les fortifier ni les enrichir ? Telle n'est point la pensée des défenseurs de l'apologétique traditionnelle. Ils avouent d'abord volontiers que « chaque siècle a eu son apologie inspirée par la nécessité du moment et appropriée aux besoins immédiats des fidèles. » Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, III. *L'apologétique contemporaine*, Albi, 1900, p. 11. Car chaque siècle « a ses goûts, ses besoins, ses aptitudes, ses préférences, ses préoccupations artistiques, littéraires, scientifiques, doctrinales et autres, que ne goûteront plus ceux qui viendront après nous... C'est aussi qu'en dehors de la mobilité inhérente à l'intelligence, des découvertes nouvelles ont obligé à peser tout à nouveau et à refaire bien des calculs ». *Ibid.*, p. 13. Et par exemple, en ce qui concerne les prophéties, il faut établir contre les rationalistes leur autorité, « ce qui impose à l'apologiste un travail énorme de préparation. » *Ibid.*, p. 18. En ce qui regarde les miracles, il importe de dissiper les doutes « des âmes raisonneuses qui se demandent si les faits allégués comme miraculeux ont été bien vérifiés, si un contrôle a été exercé sur les témoins, si ces témoins, quelque sincères qu'on les suppose, n'ont pas été dupes de leur imagination, de leur sensibilité, de leur crédulité et de leur ignorance des lois de la nature ». P. 19. Quant aux preuves morales, « elles ne sont vraiment efficaces que dans certains états d'esprit et de cœur, chez les âmes pures, simples, loyales, affamées de vérité, de justice, ayant besoin de lumière, de force, de pardon, de consolation. » P. 22. Mais, surtout, parce que « toute apologie sérieuse devra s'appliquer moins à raisonner d'après les données philosophiques qu'à collationner les faits, les expliquer et en tirer des conclusions certaines », p. 42, elle aura, avec les précautions requises et les réserves indispensables, à « tenir grand compte des travaux des critiques comme de ceux des savants. De même qu'il serait impossible aujourd'hui d'écrire une apologie du christianisme sans tenir compte des affirmations de la géologie, de l'histoire naturelle, de l'archéologie, bien qu'elles ne soient pas toutes également certaines, il est impossible aussi de regarder comme non avenus les travaux très consciencieux des critiques indépendants, de contester la valeur scientifique et la très grande probabilité de plusieurs de leurs conclusions ». P. 51. Enfin terminons par ce dernier et très sage conseil : « Ayons le sens éveillé du côté de la vérité; soyons prudents sans hostilité de parti pris aux idées nouvelles, comme aussi, sans en être dupes. » P. 56. Le document épiscopal auquel j'emprunte ces directions et ces règles est de la plus haute importance ; ceux qui l'auront lu et médité, qui en auront appliqué les principes, répéteront avec confiance la parole du Psalmiste : *Domine... testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Ps. XCII, 5.

En outre des ouvrages mentionnés dans le corps des articles VII, VIII : R. P. Le Bachelet, *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, Paris, 1898; R. P. Schwalm, O. P., *Les dangers de l'idéalisme*, dans la *Revue thomiste*, mai et juillet 1896 ; Id., *L'apologétique contemporaine*, dans la *Revue thomiste*, mai et juillet 1896, mars 1897 ; Id., *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit*, Paris, 1899; R. P. Laberthonnière, de l'Oratoire, *Le problème religieux à propos de la question apologétique*, dans les *Annales de phil. chrétienne*, février et mars 1899 ; Id., *L'apologétique et la méthode de Pascal*, dans la *Revue du clergé français*, 1er février 1901, p. 472-498; l'abbé Frémont, *La religion catholique peut-elle être une science?* Paris, 1899 ; l'abbé Dubois, *La méthode d'immanence en apologétique*, dans *La science catholique*, mars et juin 1897 ; le P. de Pascal, *Le problème de la certitude et l'apologétique*, dans *La quinzaine*, février 1895 ; Désiré Hesse, *La position du problème religieux*, extrait du *Sillon*, Paris, 1897 ; A. Lamy, *A propos d'apologétique contemporaine* dans *Le sillon*, décembre 1896 ; R. P. Thibaut, S. J., *Le système de croyance de M. Balfour*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, avril 1897 ; R. Eucken, *La relation de la philosophie au mouvement religieux du temps présent*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1897 ; J. Girard, *La dialectique religieuse*, ... mai 1897 ; J. Payot, *Théorie de la connaissance religieuse*, dans la *Revue philosophique*, mai 1897 ; J. Rey, *La philosophie de M. Balfour*, Paris, 1897 ; R. P. Bremond, S. J., *L'inquiétude religieuse*, Paris, 1901 ; A. Bazaillas, *La crise de la croyance*, 1901 ; l'abbé Gayraud, *La crise de la foi*, Paris, 1901 ; L. Maisonneuve, *Notes d'apologétique*, dans les *Études franciscaines*, octobre 1899 ; *Revue du clergé français*, 15 mai 1901, p. 641-646. La lettre de Mgr Mignot, précédemment citée, a été reproduite dans la *Revue du clergé français*, t. XXIV, p. 561-585 ; t. XXV, p. 5-26, et dans *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908.

L. MAISONNEUVE.

APOLOGISTES (**Les Pères**). — I. Causes des apologies. II. Les Pères apologistes et leurs œuvres. III. Les apologistes et le judaïsme. IV. Les apologistes et le polythéisme. V. Les apologistes et la philosophie. VI. Les apologistes et l'empire. VII. Les apologistes et la doctrine chrétienne. VIII. Valeur démonstrative des apologies.

I. CAUSES DES APOLOGIES. — Ἀπολογία signifie « défense, justification », ce qui suppose une attaque, une accusation. Les apologies furent, en effet, provoquées au IIe siècle par les suspicions et les imputations dont le christianisme fut l'objet. La nécessité urgente de défendre la foi et de la justifier suscita les apologistes.

Or l'opposition vint d'abord du judaïsme. Ce n'était plus, comme du temps des apôtres, le parti judaïsant qui cherchait, en acceptant la foi, à imposer le joug de la loi avec toutes ses conséquences et à faire des chrétiens autant de Juifs ; c'était un parti juif, ennemi irréconciliable du christianisme, qu'il accusait d'avoir faussé l'idée du Messie conquérant, restaurateur de l'autonomie nationale et capable d'assurer la prépondérance juive sur le monde. Sous l'impulsion d'un patriotisme exaspéré, ce parti, au fond plus politique que religieux, ne voulait pas convenir que si quelqu'un avait défiguré l'idée messianique, c'était lui. Rien ne put lui ouvrir les yeux ni abattre sa farouche intransigeance, ni la ruine de Jérusalem en 70, ni la perte de sa nationalité et sa dispersion définitive sous Hadrien. Une aussi lamentable situation n'était, aux yeux des chrétiens, que le juste châtiment de la conduite des Juifs envers Jésus et la réalisation des anciennes prophéties. Justin, *Dial.*, 16, *P. G.*, t. VI, col. 509-512 ; *Octavius*, 33, *P. L.*, t. III, col. 342-343; Tertullien, *Apolog.*, 26, *P. L.*, t. I, col. 432. [Dans tout cet article les citations des apologistes grecs sont tirées du tome VI de la *P. G.*, sauf indication contraire.] Sur le terrain doctrinal, les Juifs reprochaient aux chrétiens d'avoir déserté la loi de Moïse et de prendre Jésus de Nazareth pour le vrai Messie. Mais ils ne s'en tinrent pas là ; ils répandirent et firent propager par des émissaires les bruits les plus infamants et les plus calomnieux contre les chrétiens. Justin, *Dial.*, 17, col. 512 ; ils prêtèrent même à Jésus l'enseignement des crimes contre nature, *Dial.*, 108, col. 728 ; ils profitèrent de toutes les occasions pour dénoncer et livrer les chrétiens, quand ils ne les persécutèrent pas directement. Justin, *Apol.*, I, 31, 36 ; *Dial.*, 16, 122, 131, 133, col. 376, 385, 512, 760, 780, 785. Ils portent ainsi, dans l'histoire, leur part de responsabilité dans les persécutions. Mais l'opposition déborda bientôt dans l'empire romain, gagna tous les rangs de l'échelle sociale, depuis les masses populaires jusqu'aux esprits cultivés et aux détenteurs du pouvoir, et déchaîna les persécutions.

Le peuple, plus crédule et superstitieux que jamais, toujours attaché à ses divinités faciles et commodes et prêt à en augmenter le nombre, toujours empressé auprès des jongleurs et des devins, avide d'initiations, consultant les oracles, pratiquant tous les rites, accepta de rendre aux empereurs les honneurs divins de l'apo-

théose. Or les chrétiens n'étaient pas seulement un reproche vivant contre ses débordements, par l'austérité et la pureté de leurs mœurs. Ne fréquentant pas les temples, s'abstenant de prendre part aux sacrifices et aux festins sacrés, fuyant les jeux de l'amphithéâtre et du cirque et les représentations théâtrales, complètement étrangers aux réjouissances et aux fêtes publiques, menant une vie retirée, sans temple ou autel connu, sans Dieu à forme sensible ou concrète, ayant pourtant des réunions, des agapes, des rites, des sacrifices, avec des mots de passe et des signes de reconnaissance, entourés de mystère et fermés à l'indiscrétion des profanes, ils ne pouvaient passer que pour des ennemis déguisés. Aussi l'imagination populaire se donna-t-elle libre carrière ; elle ne s'en tint pas à des contes ineptes ou à d'innocentes caricatures, elle soupçonna vite sous ces dehors de la charité, dans ces réunions nocturnes, dans ces rites et ces repas, des abominations et des horreurs ; elle colporta les accusations d'athéisme, d'infanticide, d'anthropophagie, d'inceste ; elle murmura les mots de Thyeste et d'Œdipe ; finalement elle traita les chrétiens d'ennemis des dieux et du genre humain, les rendit responsables de toutes les calamités publiques, et, le fanatisme aidant, les dénonça, les fit poursuivre, de sorte que les chrétiens furent toujours à la merci de la moindre effervescence populaire.

Toutefois le peuple, malgré ses soupçons et ses calomnies, n'aurait pas été le danger le plus sérieux s'il n'avait trouvé dans le pouvoir un écho et des complaisances et n'avait fourni un prétexte ou un semblant de légalité aux poursuites. Les chrétiens, d'abord confondus avec les juifs et englobés dans le même mépris, furent rendus exclusivement responsables de l'incendie de Rome et condamnés par Néron. Persécutés de nouveau par Domitien, ils ne bénéficièrent pas de la tolérance accordée au judaïsme. Trajan n'annula pas la législation de ses prédécesseurs : *si deferantur et arguantur, puniendi sunt.* Il y apporta du moins certains tempéraments ; car il défendit à la police de rechercher les chrétiens et aux magistrats de tenir compte des dénonciations anonymes ; il exigea le droit commun dans les poursuites : pas de *libellus sine auctore;* un accusateur *idoneus*, menacé, faute de preuve, de l'infamie, conséquence de la *calumnia.* Ce fut ce rescrit de Trajan à Pline qui eut force de loi pendant tout le IIe siècle jusqu'à l'édit de Septime Sévère, en 202. Malgré ces précautions restrictives, la porte n'en resta pas moins ouverte à la délation ; toute facilité fut laissée à des magistrats zélés ou peu scrupuleux de frapper les chrétiens, tout en appliquant la loi dans les conditions visées par le rescrit. Du reste, en dehors d'une accusation, régulièrement introduite ou habilement provoquée, la populace en délire se chargeait de forcer la main aux magistrats. Hadrien, dans son rescrit à Minucius Fundanus, et Antonin, dans ses rescrits à plusieurs villes de la Grèce, eurent beau interdire de se prêter à de pareilles injonctions, la foule n'en continua pas moins de réclamer et d'obtenir des victimes. L'État ne fait pas œuvre de théologien, ne s'occupe pas des droits de la vérité ou de la conscience ; il traite la religion comme un instrument de règne ; gardien jaloux de sa constitution politico-religieuse, il surveille les cultes étrangers, les tolère ou les repousse au gré de son caprice ou de ses intérêts ; mais, en fait, vis-à-vis des chrétiens il ne désarme pas et procède sommairement : il écrit avec du sang le livre des persécutions.

Mais entre le peuple et le pouvoir, que pensa la classe des lettrés, l'élite intellectuelle? Elle manqua de libéralisme, de tenue et de justice. Aux débuts elle n'afficha que du dédain. Juvénal risque à peine une vague allusion aux chrétiens. Tacite, *Annal.*, XV, 44, et Suétone, *In Claud.*, 25; *in Neron.*, 16, n'ont à leur égard qu'un mot méprisant. Pline, *Epist.*, X, 97, réprouve « leur détestable superstition » et ne condamne que leur obstination à se dire chrétiens. Parmi les philosophes, il en est, comme Plutarque, Maxime de Tyr et Apulée qui ne parlent jamais d'eux ; d'autres les traitent d'esprits faibles, de songes creux, de fanatiques, indignes de fixer l'attention du sage ; d'autres ne voient en eux que des cardeurs de laine, des tailleurs de cuir, des foulons, des artisans, des va-nu-pieds, des déclassés, des *humiliores.* Dans leur fierté aristocratique ils se garderaient bien de se commettre avec une tourbe aussi dénuée de culture intellectuelle et de science, aussi étrangère aux nobles spéculations de la Grèce et de Rome. S'ils se taisent sur la grandeur de leur morale et la dignité de leur vie, ils déversent le ridicule sur les dogmes de leur foi, se moquent de leur Dieu crucifié, venu si tard et impuissant à les protéger, de leur croyance à la résurrection et d'une religion qui n'est bonne tout au plus que pour les femmes et les enfants, les ignorants et les esclaves, les âmes viles et dégradées, en un mot, pour la lie du peuple. Et quand ils les entendent trancher en docteurs, malgré leur défaut de culture, les délicats problèmes de la philosophie et de la religion, ils traitent cette assurance de prétention impertinente et saugrenue. Et quand ils les voient inébranlables dans leur foi devant les menaces, les tortures et la mort, ils s'en trouvent choqués jusqu'au scandale. Épictète, Arrien, *Dissert. sur Épictète*, IV, 7, Lucien, *De morte Peregrini,* 13, Marc-Aurèle, *Pensées,* XI, 3, Galien, *De puls. diff.*, I, 44; III, 3, Aelius Aristide, *Orat.*, XLVI, qualifient d'insolente opiniâtreté, de folle manie et de bravade cette attitude courageuse en face de la mort sanglante. Aucun de ces esprits ne comprend rien à une religion qui n'aspire à rien moins qu'à devenir la religion universelle sans distinction de races, de nationalités et de classes. Aussi le mépris fait-il bientôt place au dépit, à la colère, à l'hostilité, et une guerre de plume commence. C'est Fronton, *Octavius,* 9, 31, le maître d'éloquence de Marc-Aurèle, qui ramasse dans l'égout les calomnies populaires. C'est Lucien, *De morte Peregrini,* 13, le satirique impitoyable, qui raille ces entêtés de fanatisme ; c'est Celse, Origène, *Cont. Cels.*, I, 12, *P. G.*, t. XI, col. 677 et passim, plus profond que Fronton et moins ironique que Lucien, qui, dédaignant les accusations courantes, puise ses armes dans l'Écriture et dresse le fameux bilan d'objections destiné à défrayer pour des siècles la polémique antichrétienne.

Devant cette opposition du judaïsme intransigeant, du fanatisme populaire, de la législation impériale et de l'opinion des lettrés, les chrétiens, toujours attaqués dans leur foi et menacés dans leur vie, durent se défendre. Ce n'était pas facile ni sans danger ; l'entreprise n'en fut pas moins tentée et poursuivie sans concert préalable, sans direction officielle, au gré des circonstances, sous toutes les formes. Elle éclata d'abord à Athènes et en Asie pour se répercuter ensuite à Rome et en Afrique. Dès le règne d'Hadrien, puis sous Antonin, surtout sous Marc-Aurèle, durant la plus grande partie du IIe siècle, des chrétiens courageux prirent la défense de leur foi et de leurs frères opprimés. Laïques, prêtres ou évêques, quelques-uns restés inconnus, d'autres devenus célèbres, entrèrent en lice sans timidité et sans arrogance, respectueux dans la forme, mais inébranlables quant au fond. Sortis, quelques-uns d'un milieu juif, anciens philosophes pour la plupart, tous lettrés, tous convertis, ils étaient à même de défendre leur foi en connaissance de cause. Le cadre était tout tracé. Avec les Juifs, ils n'avaient qu'à prendre l'Écriture ; avec les païens, ils n'avaient qu'à montrer ce qu'ils croyaient, ce qu'ils pratiquaient, ce qu'ils étaient : des calomniés, des innocents, des victimes. De là des conférences privées ou des discussions publiques ; des écrits sous forme d'adresse, de requête ou de supplique ; des appels aux empereurs, au sénat, aux magistrats, aux nations, aux

Grecs ou aux Romains; des traités particuliers. Nous verrons plus loin les arguments mis en valeur contre la thèse des Juifs, les calomnies de la foule, la tyrannie du pouvoir et l'opposition des lettrés.

II. Les Pères apologistes et leurs œuvres. — La liste des apologistes du IIe siècle s'ouvre par les noms de Quadrat et d'Aristide; elle contient ceux d'Ariston de Pella, de saint Justin, de Tatien, d'Hermias, de Miltiades, de saint Apollinaire, évêque d'Hiérapolis, de saint Athénagore, de saint Théophile, évêque d'Antioche, et de saint Méliton, évêque de Sardes, parmi les grecs; ceux de Minucius Félix et de Tertullien, parmi les latins; elle devrait renfermer également celui de saint Irénée, à cause de son Πρὸς Ἕλληνας ou Περὶ ἐπιστήμης, vanté par Eusèbe, *H. E.*, v, 26, *P. G.*, t. xx, col. 509, et signalé à tort par saint Jérôme comme un double ouvrage, *De vir. ill.*, 35, *P. L.*, t. xxiii, col. 683, actuellement perdu; et celui de saint Apollonius qui, sous Commode, a présenté au sénat une substantielle apologie. Eusèbe, *H. E.*, v, 21, *P. G.*, t. xx, col. 488. Mais il sera question de saint Irénée ailleurs; quant à la défense purement orale d'Apollonius, découverte par Conybeare dans le recueil arménien publié en 1874 par les méchitaristes de Venise, *Apollonius' apology,* Londres, 1894, ce n'est pas à proprement parler une apologie au sens où nous le prenons ici, mais plutôt un document à laisser parmi les Actes des martyrs. Texte grec dans les *Analecta bollandiana,* t. xiv, 1895. Cf. Th. Klette, *Der Process und die Acta S. Apollonii,* dans *Texte und Untersuchungen,* t. xv, fasc. 2, Leipzig, 1897. Voir col. 1508.

Quadrat, un Athénien peut-être, très vraisemblablement missionnaire, Eusèbe, *H. E.*, iii, 37; v, 17, *P. G.*, t. xx, col. 292, 473, fut le premier apologiste. Voyant que « des mal intentionnés cherchaient à nuire aux chrétiens », il présenta à Hadrien, de passage à Athènes, en 125-126, une apologie du christianisme pour venger l'innocence des fidèles et prouver la divinité de la religion; nous ne la possédons pas. Eusèbe, qui l'a lue, vante l'orthodoxie de sa doctrine et sa fidélité à l'enseignement apostolique. *H. E.*, iv, 3, *P. G.*, t. xx, col. 308; Otto, *Corpus apolog.*, t. ix, p. 333.

Aristide, philosophe d'Athènes, s'adressa vers 139, non pas à Hadrien, comme l'ont cru Eusèbe, *H. E.*, iv, 3, *P. G.*, t. xx, col. 308, et Jérôme, *De vir. ill.*, 20, *P. L.*, t. xxiii, col. 640, mais à Antonin le Pieux, 138-161, comme le porte la suscription de la version syriaque, trouvée par Rendel Harris, en 1889, *The apology of Aristides,* 1891; de Rossi, *Bullet. di arch. christ.*, 1891; Harnack, *Die Apologie des Aristides,* Leipzig, 1893; Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 85-87. Aristide montre que la vraie notion de Dieu ne se trouve ni chez les barbares, ni chez les Grecs, ni chez les Juifs, mais chez les chrétiens. Ceux-ci, par la dignité de leur vie, la pureté de leurs mœurs et leurs vertus, prouvent la supériorité du christianisme; étant les seuls à posséder la vérité, ils ont le droit de l'enseigner librement. Voir Aristide.

On aimerait à croire que la voix de Quadrat et d'Aristide fut entendue et que leur intervention inspira les rescrits d'Hadrien et d'Antonin. Mais, outre la difficulté des dates, l'esprit léger de l'ami d'Antinoüs et l'indolente bonhomie d'Antonin empêchent de prendre cette hypothèse pour l'expression de la réalité. Après comme avant leurs rescrits, le sang des chrétiens fut répandu.

Vers 150, Justin s'adressa à Antonin le Pieux, à ses deux fils adoptifs, Marc-Aurèle et Lucius Verus, au sénat et à tout le peuple romain. Il pouvait se flatter d'être favorablement accueilli. Fort de sa conscience, il parle sans crainte et avec fierté, demande que l'on juge les chrétiens avec la raison, après un examen exact et minutieux, sans se laisser entraîner par des préjugés ou par le désir de plaire à une foule superstitieuse, sous l'impulsion d'un emportement aveugle ou l'influence de bruits calomnieux. *Apol.*, i, 2, col. 329. Fort de sa fidélité politique, il parle en patriote et en Romain, montrant dans les chrétiens des sujets fidèles, et dans le christianisme une force efficace pour empêcher les crimes et maintenir l'ordre dans la société. *Apol.*, i, 12, col. 341. Fort de sa culture hellénique, il parle en philosophe à des philosophes; il est loin de méconnaître les gloires de la philosophie, mais il sait par expérience quelle est son impuissance et il présente le christianisme comme une philosophie nouvelle, comme la seule philosophie, expression complète et définitive de la raison. Or une telle doctrine ne saurait être le réceptacle des infamies qu'on reproche aux chrétiens ni la source d'une morale flétrissante pour la nature humaine. Que des abominations se passent ailleurs, il veut l'ignorer, il constate du moins qu'on n'en poursuit pas les auteurs. *Apol.*, i, 26, col. 369. Et sachant ce qui se passe parmi les chrétiens, il se permet d'entr'ouvrir la porte du mystère eucharistique : tout y est digne de respect. Et dès lors il s'étonne qu'on ne punisse chez les chrétiens que leur nom; il proteste contre ce qu'il regarde comme une monstruosité juridique, comme un attentat à la droite raison et à l'équité naturelle. Au nom de la liberté de conscience, il réclame la tolérance, le droit de vivre, le droit commun.

Ce fut en vain, les calomnies continuèrent de plus belle; des bas fonds populaires elles envahirent la classe des philosophes; des délateurs obtinrent de nouvelles condamnations et la tragédie sanglante alla se répétant. C'est un drame domestique qui mit de nouveau la plume à la main de Justin, en 160, et lui fit rédiger sa seconde apologie, dans l'espoir d'obtenir l'amélioration d'une situation intolérable en elle-même et complètement en opposition avec les principes libéraux du gouvernement. Ici encore, il est fidèle à sa grande conception du christianisme, expression de la raison même de Dieu, et seule philosophie en possession de la vérité totale; il écarte en passant cette objection : pourquoi vous plaindre quand on vous tue? La mort, comblant vos vœux et vous mettant plus tôt en possession du bonheur, autant vaudrait recourir au suicide; et cette autre : si Dieu est pour vous, pourquoi vous laisse-t-il opprimer? Il flétrit de nouveau les calomnies, auxquelles il serait si facile d'échapper en colorant comme les païens d'un motif religieux toutes les abominations reprochées aux chrétiens. Les chrétiens défendent la vérité; puissent les hommes se rendre dignes de la connaître! Et puissiez-vous vous-mêmes, en princes sincèrement pieux et en philosophes, ne prendre conseil que de vos véritables intérêts et porter une sentence équitable! *Apol.*, ii, 15, col. 469.

Entre ces deux apologies se place le *Dialogue avec Tryphon.* Saint Justin y combat les préjugés de certains juifs en faveur du mosaïsme et en haine de la foi; il y prouve surtout la divinité de Jésus-Christ par l'identification du Jésus de l'Évangile avec le Messie de l'Ancien Testament et la réalisation des prophéties, entre autres celles qui concernent la vocation des gentils et l'établissement du christianisme.

Mais déjà, avant lui, Ariston de Pella avait abordé ce côté de la question juive dans son Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ. Origène, *Cont. Cels.*, iv, 52, *P. G.*, t. xi, col. 1116; Eusèbe, *H. E.*, iv, 6, *P. G.*, t. xx, col. 313; Otto, *Corpus apolog.*, t. ix, p. 349, et prouve, à l'aide de l'Écriture, que les prophéties concernant le Christ se trouvent vérifiées en Jésus. Voir Ariston de Pella.

Après Justin, son disciple Tatien inaugure, avec son Λόγος πρὸς Ἕλληνας, un genre d'apologétique bien différent de celui de son maître. Laissant de côté toutes les calomnies populaires, il s'en prend uniquement à l'hellénisme, qu'il traite avec un parti pris et une

absence de mesure injustes. Il ne lui reconnaît aucun mérite; il l'accuse de s'être mis à la remorque des démons, ces voleurs de la divinité; d'avoir emprunté aux barbares tout ce qu'il a de bon, non sans l'avoir gâté; d'avoir abusé de tout, de l'éloquence, de la poésie et de la philosophie. Par suite il le déclare irrecevable dans ses attaques contre le christianisme, dont les Livres sacrés sont plus anciens que toutes les productions littéraires de la Grèce. *P. G.*, t. VI, col. 803 sq.

Cette ironie mordante, sarcastique, impitoyable, se retrouve sous la plume d'Hermias qui, dans son Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, *P. G.*, t. VI, col. 1176 sq., cherche à justifier ce texte de saint Paul : La sagesse de ce monde est une folie devant Dieu. I Cor., III, 19. Il souligne en conséquence les contradictions des philosophes, l'inanité de leurs efforts, leur stérilité. Son apologie n'est qu'un persiflage et semble une gageure beaucoup plus faite pour aliéner les esprits que pour les rapprocher.

En 163, Justin, grâce à la dénonciation du cynique Crescens; vers 165, Thraséas d'Euménie et Sagaris de Laodicée moururent martyrs. Les apologies, on le voit, étaient loin de triompher. D'autre part, sous le règne de Marc-Aurèle, toutes sortes de calamités affligèrent l'empire. Certains illuminés chrétiens n'y virent qu'une juste punition de Dieu et le prodrome de la fin du monde : d'où, un redoublement d'idées eschatologiques et de rêves millénaires. Les païens, au contraire, en conçurent une plus vive irritation et rendirent les chrétiens responsables de tous ces maux. Plus que jamais les apologistes durent réfuter ces calomnieuses accusations et justifier la cause chrétienne.

Miltiades, l'avocat des Églises, comme l'appelle Tertullien, *Adv. valent.*, 5, *P. L.*, t. II, col. 548, fut alors l'un des plus actifs défenseurs de la foi soit contre les grecs, soit contre les juifs, soit auprès du pouvoir. Malheureusement il ne reste rien de son Πρὸς Ἕλληνας, de son Πρὸς Ἰουδαίους, de son apologie Πρὸς τοὺς Ἄρχοντας. Eusèbe, *H. E.*, V, 17, *P. G.*, t. XX, col. 476; Jérôme, *De vir. ill.*, 39, *P. L.*, t. XXIII, col. 687; Otto, *Corpus apolog.*, t. IX, p. 364 sq.

Non moins actif, Apollinaire d'Hiérapolis composa contre les grecs un Πρὸς Ἕλληνας, et probablement contre les juifs son Περὶ ἀληθείας. Après 172, il adressa une apologie à Marc-Aurèle, Πρὸς Ἀντωνῖνον ὑπὲρ πίστεως. Eusèbe, *H. E.*, IV, 27, *P. G.*, t. XX, col. 397; Jérôme, *De vir. ill.*, 26, *P. L.*, t. XXIII, col. 678; Otto, *Corpus apolog.*, t. IX, p. 486 sq. Tout est perdu. Voir col. 1504.

Il nous reste, du moins, la Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν du philosophe athénien Athénagore, adressée en 177 à Marc-Aurèle et à son fils Commode. Justice y est faite, une fois de plus, des fausses imputations dont on accable les chrétiens : ni athéisme, ni crime de Thyeste ou d'Œdipe; il faut se garder des délateurs, sycophantes à esprit étroit et sectaire, de mœurs corrompues; quant aux chrétiens, ils professent pour les représentants du pouvoir les sentiments les plus respectueux; ils prient en particulier pour la transmission de père en fils de la couronne impériale et ne demandent pour prix de leur obéissance que la tranquillité. L'hérédité du pouvoir, voilà un argument nouveau et d'ordre politique qui marque, chez les apologistes, une évolution caractéristique dans le sens d'un rapprochement possible vers l'empire. Voir ATHÉNAGORE.

Cette évolution semble complète avec Méliton de Sardes; car, à en juger par les fragments que nous a conservés Eusèbe de son Πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον, Méliton, s'il n'a pas clairement vu la possibilité d'un accord entre l'empire et le christianisme, s'il n'a pas eu pleine conscience de ce qu'une telle entente pouvait avoir de fécond pour l'avenir du monde, l'a du moins entrevue : ses considérations sur la marche parallèle et providentielle de l'empire et de l'Église, Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 392-396; Routh, *Reliq. sacr.*, t. I, p. 113 sq.; Otto, *Corpus apolog.*, t. IX, p. 410 sq., sont d'un politique avisé et forment le prélude de la grande idée réalisée par Constantin.

Théophile d'Antioche, par ses trois livres à Autolycus, rédigés après la mort de Marc-Aurèle, à la fin de 180 et au commencement de 181, nous fait connaître quelques-unes des objections qui retenaient loin du christianisme un païen lettré, imbu de la philosophie de son temps et victime de préjugés : les calomnies populaires, l'impossibilité de croire à un Dieu invisible et d'admettre la résurrection, la nouveauté du christianisme; objections déjà réfutées. Mais Théophile, en y revenant, insiste surtout sur l'importance capitale de l'Écriture, où se trouvent l'histoire du monde et de l'humanité et le vrai code de la vie morale. Converti par la lecture des Livres saints, il en conseille l'étude à son ami et l'assure qu'il y trouvera la vérité. *Ad Autol.*, III, 30, col. 1168.

Tous ces apologistes de langue grecque nous ont fait connaître les accusations portées contre le christianisme pendant le IIe siècle et les arguments qu'ils leur opposèrent. Il était réservé aux apologistes de langue latine de recueillir toutes ces réponses éparses, de les condenser et de leur donner une vigueur nouvelle, dans deux écrits, qui sont deux chefs-d'œuvre, l'*Octavius* de Minucius Félix, à Rome, l'*Apologeticus* de Tertullien, à Carthage.

L'*Octavius* fera toujours le charme des lettrés par ses qualités littéraires. Bien que rappelant la manière de Platon et de Cicéron, il est moins un dialogue qu'un débat dans le genre de ceux du barreau. C'est le païen Cécilius, écho des jurisconsultes et des esprits cultivés de Rome, qui prononce un réquisitoire contre le christianisme. Il plaide la cause du scepticisme. Du moment que tout est incertain ou douteux, l'homme ne saurait s'élever au-dessus des choses humaines et s'occuper avec quelque chance de certitude des questions divines; dès lors des illettrés, tels que les chrétiens, sont mal venus à trancher en docteurs des problèmes, comme l'existence de Dieu, la providence ou la résurrection, vainement abordés et laissés insolubles par les plus grands représentants de la philosophie. Mais comme, d'autre part, au point de vue religieux, politique et social, il faut une religion, le parti le plus sage est de s'en tenir à la foi des ancêtres, comme à la plus sûre garantie de la vérité, et de suivre la religion de son pays; d'autant plus que Rome, en particulier, doit sa grandeur et la maîtrise du monde à son culte envers les dieux; arrière donc les chrétiens, gens de basse extraction, sans la moindre culture, dogmatiseurs impertinents, chargés de tous les crimes! La suprême sagesse consiste à ne point s'inquiéter de ce qui nous dépasse, à confesser son ignorance et à s'en tenir à ce qui est. Comme on le voit, Cécilius ne répudie aucune des accusations portées contre le christianisme; au nom du scepticisme il déclare la vérité inaccessible; mais, se plaçant à un point de vue exclusivement romain, il fait de la religion nationale la source de la grandeur de Rome. Le débat s'est élargi en même temps que précisé. Aussi Octavius, en présentant la défense du christianisme, ne se contente-t-il pas de montrer que l'homme a la raison pour chercher et atteindre la vérité, il s'attache surtout à détruire la double thèse de la fidélité à la religion nationale et de la grandeur de Rome due à son sentiment religieux. Puis il décharge les chrétiens de tout ce que l'ironie dédaigneuse et injuste de Cécilius leur reproche; car ils sont de beaucoup supérieurs aux païens, sages par le cœur et non par l'habit, ne disant pas, mais faisant, de grandes choses et possédant avec joie la réalité de ce que les philosophes ont inutilement cherché. Donc *cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio servetur. Octavius*, 38, *P. L.*, t. III, col. 357.

Tertullien, dans son *Apologeticus*, œuvre magistrale

et véritable acte public, adressé en 197 aux magistrats de l'empire, reprend les arguments de ses devanciers et les marque de son empreinte indélébile. Toutes les accusations portées contre les chrétiens par l'imagination du peuple, les fables des poètes, la raison des philosophes ou la politique des hommes d'État, il les écarte d'une main ferme, toujours avec une logique impitoyable, souvent avec des railleries mordantes et d'immortelles invectives, au nom du bon sens, de la nature humaine, de la vérité, de l'égalité, de la liberté et du droit commun. Mais c'est surtout à la législation impériale qu'il s'en prend; il démontre, en jurisconsulte consommé, l'illégalité de la procédure, la monstruosité de la sentence, l'iniquité de la loi touchant les chrétiens. Il fait bonne justice des imputations récentes, telles que le mépris des divinités nationales et des empereurs, l'indifférence ou l'inutilité de leur vie, la cause des calamités publiques et le complot envers la sécurité de l'État. Et après avoir esquissé à grands traits le magnifique tableau de la vie chrétienne, il termine par ces mots d'une ironie qui n'est pas sans fierté : *Boni præsides... cruciate, torquete, damnate, atterite nos : probatio est enim innocentiæ nostræ iniquitas vestra... Plures efficimur quoties metimur a vobis : semen est sanguis christianorum. Apolog.*, 50, *P. L.*, t. I, col. 534, 535. Aucune autre œuvre ne pouvait mieux couronner le siècle des apologistes; et c'est à elle qu'on doit toujours recourir, comme à la source la plus complète, pour avoir l'idée exacte de ce que la défense du christianisme a suscité d'arguments, dès le début, en faveur de la cause chrétienne.

Les œuvres des Pères apologistes ont été réunies en des recueils distincts et forment un *Corpus apologetarum*. F. Morel rassembla le premier les œuvres de saint Justin, d'Athénagore, de Théophile, de Tatien et d'Hermias, Paris, 1615. D. Prudence Maran en fit un second recueil, in-fol., Paris, 1742, reproduit par A. Galland, dans sa *Bibliotheca veterum Patrum...*, Venise, 1765-1781 et 1788, et par Migne, avec les *Conjecturæ et emendationes*, de H. Nolte, *P. G.*, t. VI, Paris, 1857. Les apologistes latins sont dans Migne, *P. L.*, t. I-III. Otto, *Corpus apologetarum*, 9 in-8°, Iéna, 1847-1872. MM. von Gelbhardt et Harnack s'étaient proposé de donner une édition critique des œuvres de tous les Pères apologistes. Il n'a paru que *Tatiani oratio ad Græcos*, par les soins d'E. Schwartz (*Texte und Untersuch.*, t. IV, fasc. 1er, Leipzig, 1888), d'après les manuscrits *Marcian. 343, Mutin. III*, et *Paris. 174*; *Athenagoræ libellus pro christianis. Oratio de resurrectione cadaverum*, par le même, *ibid.*, t. IV, fasc. 2, Leipzig, 1891, d'après les manuscrits *Paris. 451* et *Paris. 430* et que *Die Apologie des Aristides, Recension und Rekonstruktion des Textes*, par Hennecke, *ibid.*, t. IV, fasc. 3, Leipzig, 1893. La suite a été abandonnée.

III. Les apologistes et le judaïsme. — D'après le *Dialogue* de saint Justin, 10, col. 496, les Juifs reprochaient aux chrétiens d'avoir abandonné la Loi et de renier le Dieu d'Abraham pour adorer un crucifié; c'est-à-dire d'être des apostats, de ruiner le dogme de l'unité divine et de réintroduire le polythéisme : imputations graves sur lesquelles il fallait faire pleine lumière.

Le dogme de l'unité divine, observe Justin, n'est nullement compromis. Car il n'y a qu'un Dieu, le Dieu d'Abraham, et c'est aussi le Dieu des chrétiens. *Dial.*, 11, col. 497. Mais ils sont plusieurs en Dieu. *Dial.*, 55, col. 596, puisque celui qui est apparu à Abraham, *Dial.*, 56, col. 597, à Jacob, *Dial.*, 58, col. 608, à Moïse, *Dial.*, 59, col. 612, est distinct de Dieu le Père.

Quant à la Loi, la question est de savoir si elle existe encore ou si elle a été remplacée, si la justice vient d'elle ou de la foi, si les Juifs sont toujours le peuple choisi. Pour répondre il n'y a qu'à consulter l'Écriture et l'histoire. Or l'Écriture enseigne que la Loi devait être abrogée, et l'histoire qu'elle a été réellement abrogée. Certaines de ses prescriptions, celles qui concernent la circoncision, *Dial.*, 16, col. 509, le choix des mets, *Dial.*, 20, col. 517, l'observation du sabbat, *Dial.*, 21, col. 520, les oblations et les sacrifices, *Dial.*, 19, 22, col. 516, 521 ne remontent qu'à Moïse ou à Abraham, n'ont été imposées aux Juifs qu'à cause de la dureté de leur cœur pour les empêcher de tomber dans l'oubli de Dieu ou l'idolâtrie, sont essentiellement temporaires, et quelques-unes, dans l'état actuel du judaïsme, d'un accomplissement matériellement impossible. En fait, tout cela a pris fin avec le Christ, né de la Vierge, *Dial.*, 43, col. 568, la loi de Moïse a été abrogée par la loi nouvelle, l'Ancien Testament remplacé par le Nouveau. *Dial.*, 11, col. 497, et c'est Jésus-Christ qui est cette loi, ce Testament nouveau. *Dial., ibid.*, col. 500. De plus les Juifs ont tort d'attribuer à leur loi une efficacité qu'elle n'a pas : la justice n'est pas dans les observances, *Dial.*, 14, col. 504, mais dans la conversion du cœur, octroyée par Jésus au baptême. La vraie circoncision n'existe que dans le christianisme, *Dial.*, 24, 114, col. 528, 740; le salut n'est que dans le Christ, *Dial.*, 26, col. 532; la vraie justice ne vient que par le Christ. *Dial.*, 28, 44, col. 536, 578. La loi est donc désormais inutile à quiconque croit en Jésus-Christ. *Dial.*, 30, col. 537. Les Juifs s'abusent en mettant leur confiance dans leur titre d'enfants d'Abraham. *Dial.*, 25, 140, col. 529, 796. Car l'Israël nouveau, vrai, spirituel, la race authentique d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Juda, ce sont actuellement les chrétiens. *Dial.*, 11, 119, 120, 135, col. 500, 752, 753, 788. La conversion des gentils et le délaissement des Juifs, également prédits par les prophètes, *Dial.*, 109, 115, 130, col. 728, 741, 777, sont un fait accompli. *Dial.*, 110, col. 729. Désormais les chrétiens, annoncés par Zacharie, *Dial.*, 115, 116, col. 741, 744, sont les vrais enfants de Dieu, *Dial.*, 124, col. 765, et remplacent les Juifs.

Une telle argumentation suppose que Jésus est Dieu, que son œuvre est l'œuvre de Dieu, mais c'est ce dont ne voulaient pas convenir les Juifs. Car, d'après eux, le Christ n'a pas paru; ou, s'il est né, il reste inconnu de tous et sans prestige, puisque Élie ne l'a pas oint et ne l'a pas manifesté. *Dial.*, 8, col. 493. En tout cas Jésus n'est pas le Christ : un homme effacé, humilié, maltraité, crucifié comme lui, ne saurait être le Messie attendu. *Dial.*, 32, col. 544.

Élie n'a pas paru, c'est vrai, mais il ne doit paraître qu'au second avènement du Christ. Car il y a deux avènements du Christ, qu'il importe de ne pas confondre : le premier dans l'humiliation, la souffrance et la mort ignominieuse de la croix, et c'est celui qui a eu lieu, *Dial.*, 32, col. 544; le second, dans la gloire et c'est celui qui n'aura lieu qu'à la fin des temps; l'un et l'autre prédits par les prophètes. *Dial.*, 33, 52, 111, col. 545, 589, 732. Le précurseur du premier avènement n'est pas Élie, mais Jean, *Dial.*, 49, col. 584, selon la prophétie d'Isaïe. *Dial.*, 50, col. 585. Et Jean est venu. *Dial.*, 51, col. 588. Il s'agit donc de relever dans l'Écriture toutes les prophéties relatives au Christ promis et de voir si Jésus de Nazareth les a réalisées dans leur plénitude. Or, à réunir les traits épars dans l'Écriture qui ont trait au Christ, soit dans le passé soit dans son rôle futur, en particulier en condensant ce que renferment les diverses prophéties de Jacob, de Moïse, de David, d'Isaïe, de Jérémie, de Daniel, de Michée, de Zacharie, on constate que le Christ est la puissance rationnelle de Dieu, engendré avant le temps de la substance du Père, appelé par l'Esprit-Saint tantôt gloire du Seigneur, tantôt Fils, Sagesse, Ange, Dieu, Seigneur ou Verbe, *Dial.*, 61, col. 613, distinct du Père selon les Proverbes, VIII, 21 sq., et le *Faciamus hominem*, Gen., I, 26, *Dial.*, 62, col. 617; l'auteur des théophanies anciennes. *Dial.*, 126, col. 769. C'est ce Christ qui devait s'incarner, *Dial.*, 63, col. 620, naître d'une vierge d'après Isaïe, *Dial.*, 66, 78, 84, col. 628, 657, 673, bien que les Juifs regardent l'incarnation comme une chose incroyable et impossible, *Dial.*, 68, col. 632, et qu'ils contestent le texte : *Ecce virgo concipiet*. *Dial.*, 71, col. 641.

c'est lui qui devait être envoyé dans le monde comme engendré de la substance du Père, *Dial.*, 128, col. 773, pour souffrir le supplice de la croix, *Dial.*, 89, col. 689, se faire malédiction, *Dial.*, 94, 95, col. 700, 701; mourir, puis ressusciter le troisième jour. *Dial.*, 100, 106, 107, 108, col. 709, 721-725.

Or l'ensemble de ces prédictions ne saurait s'appliquer, comme le prétendent les Juifs, à tel ou tel personnage de l'Ancien Testament, ni à Ezéchias, car il n'a pas été honoré du sacerdoce, *Dial.*, 33, 77, 83, col. 545, 656, 672, ni à Salomon, car il n'a pas étendu sa puissance au monde entier et n'a pas reçu l'hommage des gentils, *Dial.*, 34, col. 548; mais il s'applique pleinement, dans tous ses traits caractéristiques et dans ses moindres détails, à Jésus de Nazareth et rien qu'à lui. *Dial.*, 78, 84, 100, 102-107, 126-129, col. 657, 673, 709, 713-725, 768-777. D'où il suit que Jésus est le Christ annoncé par les prophètes, *Dial.*, 48, col. 580, et qu'il est le vrai Christ de Dieu. *Dial.*, 140, col. 800.

Tel est, dans ses lignes principales, le célèbre argument tiré de l'accomplissement des prophéties pour prouver la divinité de Jésus-Christ et de son œuvre : il restera classique. Il nous permet de constater quels étaient les principes d'exégèse en usage chez les Juifs contre le christianisme. Saint Justin accuse certains Juifs de mauvaise foi, *Dial.*, 68, col. 632 sq.; ils ergotent sur des points de détail, n'acceptent pas les Septante, *Dial.*, 71, col. 641, et se permettent des retranchements au texte sacré, en particulier à Esdras et à Jérémie, *Dial.* 72, col. 645, surtout celui de ἀπὸ τοῦ ξύλου du psaume XCV. *Dial.*, 73, col. 645. Voir ARISTON DE PELLA.

IV. LES APOLOGISTES ET LE POLYTHÉISME. — Quand parut le christianisme, tout était dieu, excepté Dieu; le polythéisme, déification de la nature, de l'homme, des animaux ou des choses insensibles, était un fait universel. Il fallait, au nom de l'histoire, en dévoiler les origines suspectes; au nom de la raison, le condamner comme une aberration de l'esprit; au nom de la morale, le flétrir comme une dépravation du cœur. Les apologistes ne l'étudièrent pas avec une méthode rigoureuse; au lieu d'insister, pour expliquer son origine ou ses succès, sur la chute originelle, l'affaiblissement de la raison et la concupiscence, ils n'y virent que l'action des démons. Sans chercher à se rendre compte de la déviation et de la corruption progressive de l'idée de Dieu, de la filiation logique ou de la succession chronologique des diverses phases du polythéisme, ils ne se posèrent pas la question de savoir si le culte des démons avait précédé le naturalisme des Pélasges et si, par une dégradation continue, on était passé à l'anthropomorphisme des Hellènes avant d'aboutir à l'idolâtrie proprement dite. Quelques-uns font bien allusion au culte de la nature ou au naturalisme panthéistique, Athénagore, *Legat.*, 22, col. 936; Hermias, *Irris.*, 3-9, col. 1172-1177; Tertullien, *Ad nat.*, II, 1, *P. L.*, t. I, col. 587; mais presque tous, allant au plus pressé et dominés par les circonstances, combattent le polythéisme sous la forme de l'anthropolâtrie et de l'idolâtrie; Tertullien, en particulier, au nom de la raison, de la conscience et de l'histoire. *Apolog.*, 10, *P. L.*, t. I, col. 327 sq.

Une de leurs thèses est celle-ci : les dieux du paganisme n'ont été que des hommes. Justin, *Apol.*, I, 9, col. 340; Athénagore, *Legat.*, 18, 19, 28, 29, col. 925, 929, 953, 957; Théophile, *Ad Autol.*, I, 19; II, 2, col. 1037, 1048; *Octavius*, 23, *P. L.*, t. III, col. 310; Tertullien, *Apolog.*, 10, *P. L.*, t. I, col. 328. On connaît le lieu de leur naissance et de leur sépulture; Tertullien, *Apolog.*, 10; et d'après Evhémère, l'époque de leur vie et la nature de leurs occupations. *Octavius*, 21, *P. L.*, t. III, col. 300. Pourquoi donc ont-ils été vénérés comme des dieux? A cause des services qu'ils ont rendus, selon Prodicus, *Octavius*, 21; à cause de leurs mérites exceptionnels, selon d'autres, Tertullien, *Apolog.*, 11, *P. L.*, t. I, col. 335; mais c'est plutôt à cause de leurs vices. Athénagore, *Legat.*, 30, col. 957; Théophile, *Ad Autol.*, III, 3, 8, col. 1125, 1133. De tels dieux n'ont aucun droit à siéger dans le ciel; leur place est au fond du Tartare, dans le lieu des supplices, où sont justement punis ceux qui leur ressemblent; la justice humaine, en condamnant les criminels, condamne par là même le ciel païen. Mieux vaudrait l'apothéose des grands scélérats : elle honorerait dignement les dieux. Tertullien, *Apolog.*, 11, *P. L.*, t. I, col. 335. Même en admettant que ces dieux ont été des hommes vertueux et sans reproche, combien, dans l'enfer, qui leur sont de beaucoup supérieurs! On n'a pas consacré leur dignité. *Ibid.*, col. 337. En réalité, les dieux païens n'ont été que des êtres absurdes, Athénagore, *Legat.*, 20, col. 929; passionnés et immoraux, Justin, *Apol.*, II, 14, col. 468; Tatien, *Orat.*, 21, 25, col. 853, 861; Athénagore, *Legat.*, 21, col. 933; Théophile, *Ad Autol.*, I, 9; III, 3, 8, col. 1037, 1125, 1133; infâmes, souillés de tous les crimes et souillant le ciel par le débordement de leurs mœurs et le scandale de leurs aventures, le transformant en un théâtre de dépravation, en une école d'immoralité. Ces dieux sont la déification des vices de l'homme pour excuser et légitimer la perversité humaine. *Octavius*, 22, *P. L.*, t. III, col. 308. Une telle théologie aboutissant à une telle morale révolte la raison et outrage la divinité. Justin, *Apol.*, I, 9, col. 340.

Après l'anthropolâtrie, l'idolâtrie. La foule, par besoin de symbolisme, s'adonnait au culte des idoles, images ou statues. D'abord représentation sensible et concrète des dieux; puis, identifiée avec les dieux, l'idole finit par supplanter la divinité et resta le seul dieu. Or c'était là de la matière façonnée de main d'homme, *Octavius*, 23, *P. L.*, t. III, col. 310; parfois vile ou ordinaire, Justin, *Apol.*, I, 9, col. 340; Tertullien, *Apolog.*, 13, *P. L.*, t. I, col. 339; parfois objet de rebut ou consacrée à des usages profanes, également insensible aux insultes et aux outrages comme aux honneurs, Théophile, *Ad Autol.*, II, 2, col. 1048; Tertullien, *Apolog.*, 13, *P. L.*, t. I, col. 342; souvent traitée par l'homme avec irrévérence, impiété ou sacrilège; tels les dieux lares, familièrement considérés comme des serviteurs domestiques, ou même les dieux publics soumis aux exigences du fisc, payant l'impôt et vendus aux enchères, Tertullien, *Apolog.*, 13, *P. L.*, t. I, col. 345; et de nulle efficacité. Athénagore, *Legat.*, 18, col. 925. Ce qui n'empêchait pas la foule de les consulter, de croire à leurs oracles souvent trompeurs, *Octavius*, 26, *P. L.*, t. III, col. 320; de leur prêter un pouvoir surnaturel, Athénagore, *Legat.*, 24-27, col. 948-953; oracles et prodiges que certains païens attribuaient aux esprits intermédiaires entre les dieux et l'homme. *Octavius*, 27, *P. L.*, t. III, col. 324.

Dans le culte de ces dieux et de ces idoles les apologistes n'hésitèrent pas à voir l'intervention du démon. Justin, *Apol.*, I, 9, col. 340; Tatien, *Orat.*, 17, col. 841; Athénagore, *Legat.*, 24-27, col. 948-953; Tertullien, *Apolog.*, 23, *P. L.*, t. I, col. 414. En effet, le démon, jaloux de l'homme, ne poursuit qu'un but : le pervertir, le détacher de Dieu et se l'asservir, Tatien, *Orat.*, 16, 17, 18, col. 840, 844, 848; en un mot, le perdre. Tertullien, *Apolog.*, 22, *P. L.*, t. I, col. 407. Pour mieux y réussir, les démons usaient de tous les subterfuges, de songes et de prestiges, Justin, *Apol.*, I, 14, col. 348; cherchant à contrefaire Dieu, à se faire passer pour Dieu, *Octavius*, 27, *P. L.*, t. III, col. 324; *æmulantur divinitatem dum furantur divinationem*, Tertullien, *Apolog.*, 22, *P. L.*, t. I, col. 408; vrais voleurs de la divinité, λησταὶ θεότητος. Tatien, *Orat.*, 12, col. 832. De là, sous leur inspiration, l'invention des fables, Justin, *Apol.*, I, 54, 64; *Dial.*, 70, col. 408, 425, 640; et, chez les poètes et les historiens, Théophile, *Ad Autol.*, II, 8, col. 1061, l'habile mélange de la vérité et de la fiction pour don-

ner une apparence spécieuse au mensonge, *Octavius*, 26, *P. L.*, t. III, col. 322, l'altération et la corruption de la vérité pour l'accréditer adroitement chez les Grecs, comme ils l'avaient accréditée auprès des Égyptiens par les mages, et par les faux prophètes auprès des Juifs du temps d'Élie, Justin, *Dial.*, 69, col. 636, 637; de là l'institution des sacrifices sanglants, Athénagore, *Legat.*, 26, col. 952; de là l'origine des hérésies. Justin, *Apol.*, I, 25, 56, col. 368, 413. Bref, aux yeux des apologistes, le démon était tout à la fois le créateur du paganisme et son plus ferme soutien, l'inspirateur des oracles, l'auteur des prestiges, pour substituer son culte à celui du vrai Dieu, *Octavius*, 27, *P. L.*, t. III, col. 324; Tatien, *Orat.*, 12, col. 832; sa haine du christianisme lui fit inventer les calomnies contre les chrétiens et déchaîner les persécutions. Justin, *Apol.*, I, 5, 57; II, 1, 10, col. 336, 413, 444, 461; *Octavius*, 27, *P. L.*, t. III, col. 327.

A l'erreur polythéiste et idolâtrique les apologistes opposent la vraie notion de Dieu, Aristide, *Apol.*, 1; sa spiritualité, Tatien, *Orat.*, 4, col. 813; sa distinction d'avec les créatures, Athénagore, *Legat.*, 15, col. 920; surtout son unité. Tatien, *Orat.*, 5, col. 813; Athénagore, *Legat.*, 4, col. 897; Théophile, *Ad Autol.*, III, 9, col. 1133; Tertullien, *Apolog.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 375. Dieu, invisible aux yeux, mais sensible au cœur, ne peut pas être exprimé, mais peut être connu par ses œuvres, Théophile, *Ad Autol.*, I, 2-4, col. 1025-1029; par la beauté du monde, l'harmonie du corps humain, l'ordre d'une maison, on peut conclure à son existence et à sa providence, *Octavius*, 17-19, *P. L.*, t. III, col. 284-296; Tatien, *Orat.*, 5, col. 817.

A l'immoralité païenne, ils opposent la pureté de la morale évangélique, du culte et des mœurs des chrétiens. Justin, *Apol.*, I, 13-16, 29, col. 345-352, 373. Les chrétiens, en effet, ne fréquentent ni les temples, ni l'amphithéâtre, ni le cirque; ils s'abstiennent de prendre part aux sacrifices, aux repas sacrés, aux pompes du siècle, parce que partout y règne l'idolâtrie; loin de commettre l'infanticide ou l'anthropophagie, ils poussent le respect de la vie jusqu'à condamner l'avortement et l'exposition des enfants, jusqu'à s'interdire de voir tuer; pas d'incestes parmi eux, car ils regardent comme coupable la moindre pensée impure, sachant que Dieu est témoin de ce qui se passe même dans le domaine intime de la conscience. Ils pratiquent toutes les vertus, l'obéissance, la douceur, la charité, le pardon des injures, la patience dans l'épreuve, le courage dans les persécutions, l'héroïsme devant le martyre. Ils préfèrent la mort à l'apostasie, Tatien, *Orat.*, 4, col. 813; donnent leur vie pour la vérité, Athénagore, *Legat.*, 3, col. 897; sont sans haine contre leurs bourreaux. Justin, *Apol.*, I, 56, col. 413. Voir le tableau admirable de la vie chrétienne: Justin, *Apol.*, I, 65-67; II, 12, col. 420-429, 464; Athénagore, *Legat.*, 31-35, col. 961-969; Théophile, *Ad Autol.*, III, 11-14, col. 1136-1140; *Octavius*, 35-37, *P. L.*, t. III, col. 349 sq.; Tertullien, *Apolog.*, 39, *P. L.*, t. I, col. 468 sq.

Enfin au rôle des démons ils opposent le pouvoir extraordinaire, mais bien constaté, des chrétiens sur le démon lui-même, la crainte qu'ils lui inspirent, les aveux qu'ils lui arrachent. Théophile, *Ad Autol.*, II, 8, col. 1064. D'un signe, d'un mot, ils le mettent en fuite, Justin, *Apol.*, II, 6, 8, col. 456, 457; *Dial.*, 30, col. 540; *Octavius*, 27, 28, *P. L.*, t. III, col. 324-329; Tertullien, *Apolog.*, 23, *P. L.*, t. I, col. 415: et cela par la puissance de Dieu, Tatien, *Orat.*, 16, col. 841; par le nom du Christ, Justin, *Dial.*, 124, col. 757; par le nom du vrai Dieu. Théophile, *Ad Autol.*, II, 8, col. 1064.

Et c'est ainsi que, sous la plume des apologistes, l'unité de Dieu au point de vue de la doctrine, la perfection chrétienne au point de vue de la morale, et le pouvoir extraordinaire des chrétiens sur les démons sont, contre le polythéisme, autant de preuves de la divinité du christianisme.

V. Les apologistes et la philosophie. — Au IIe siècle, la philosophie, sous l'influence du gnosticisme, cherchait à jouer un rôle dans l'histoire de la pensée religieuse, à prendre la direction de la conscience humaine, en substituant la science à la foi, en essayant de barrer le passage au christianisme. Il importe donc de noter l'attitude prise par les apologistes en face de la philosophie; naturellement ses erreurs de doctrine et ses conséquences immorales, ils devaient les condamner. Mais tout n'était pas erreur; il y avait des vérités, incomplètes sans doute et plus ou moins voilées, qu'on avait droit de revendiquer. Or les apologistes pouvaient aborder l'examen de ce problème délicat, en connaissance de cause; car, anciens philosophes pour la plupart, ils n'avaient passé au christianisme que poussés par de graves motifs. Ces motifs, nous les connaissons: d'un côté les mécomptes, les déceptions rencontrés au sein des écoles, Justin, *Dial.*, 2, col. 477; l'insuffisance de la raison aux prises avec la vérité, les contradictions des philosophes sur les points fondamentaux, leurs erreurs et les suites immorales de leurs systèmes, Justin, *Apol.*, I, 44, col. 396; Tatien, *Orat.*, 29, col. 808; Hermias, *Irris.*, 10, col. 1180; Athénagore, *Legat.*, 7, col. 904; Théophile, *Ad Autol.*, II, 4-9; III, 2-3, 6-8, col. 1052-1064, 1121-1124, 1128-1133, Tertullien, *Apolog.*, 47, *P. L.*, t. I, col. 516-520; d'un autre côté, la certitude apportée par l'enseignement des prophètes, la garantie de la vérité dans la réalisation des prophéties, Théophile, *Ad Autol.*, I, 14, col. 1045; Tertullien, *Apolog.*, 19, 20, *P. L.*, t. I, col. 382, 389-391; la sublimité de la doctrine évangélique, l'incomparable beauté de la morale chrétienne, la pleine satisfaction procurée par le christianisme à l'esprit et au cœur. Justin, *Dial.*, 8, col. 492; Tatien, *Orat.*, 29, 35, col. 868, 877.

Quelques Pères apologistes, sous l'impression de leurs anciens errements et surtout devant les dangers de la gnose, ne gardèrent pas de mesure et réprouvèrent en bloc toute la philosophie. Tatien hait les Hellènes; il blâme leur rhétorique, instrument de mensonge et d'injustice; leur poésie, peinture de licence et d'immoralité; leur philosophie, amas de futilités et de contradictions, source de vices. *Orat.*, 1, 2, 3, col. 805-811. Hermias se fait un plaisir de relever les contradictions des philosophes sur les points de première importance, se moque de l'ambition exagérée de leurs recherches qui se perdent dans le vague, constate qu'ils ne s'appuient pas sur l'évidence de la raison et ne possèdent pas la certitude. *Irris.*, 10, col. 1180. Athénagore, quoique plus modéré, observe qu'ils n'ont pu trouver le vrai parce que, au lieu de le demander à Dieu, ils ne l'ont demandé qu'à eux-mêmes. *Legat.*, 7, col. 904. Tertullien, en attendant qu'il les traite de *animal gloriæ*, *De anima*, I, *P. L.*, t. II, col. 647, et de « patriarches des hérétiques », *Adv. Hermog.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 204, les qualifie d'amis de l'erreur, d'interpolateurs de la vérité, *Apolog.*, 46, *P. L.*, t. I, col. 514, et conclut qu'on n'a rien à faire avec eux. D'ailleurs, après le Christ et l'Évangile on n'a plus besoin de rien chercher. *Præscrip.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 21. Hermias était allé plus loin en disant que la philosophie est née du diable, *Irris.*, 1, col. 1169; à la suite d'Irénée, Tertullien y voit la source de l'hérésie, *Præscrip.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 20-21; et l'on sait que le but des *Philosophoumena* est de démontrer que l'hérésie sort de la philosophie.

De tels excès d'appréciation sont heureusement corrigés par les autres apologistes. Ceux-ci, sans se dissimuler la part d'erreur ou de contradictions de la philosophie, ont la bonne foi de reconnaître qu'elle contenait certaines vérités clairement exprimées, d'autres plus ou moins cachées sous le voile des symboles, mais encore

reconnaissables. C'est ainsi par exemple, qu'Octavius fait un mérite et une gloire aux philosophes d'avoir proclamé l'unité de Dieu, malgré la différence de leur langage et la diversité des noms employés. *Octavius,* 19, 20, *P. L.,* t. III, col. 293, 297. En avertissant de ne pas se laisser prendre aux fables, enfantées par l'erreur, mais réfutées par les sages et condamnées par la raison, col. 298, il accuse surtout les poètes d'avoir nui à la vérité, 21, col. 307. Un courant s'établit donc en faveur de la philosophie ; on lui emprunta des arguments pour la combattre sur son propre terrain et avec ses armes ; et loin de lui jeter l'anathème, on l'estima assez pour la mettre au service de la foi.

Du moment que les philosophes se rencontraient avec les chrétiens sur certains points, et qu'entre la philosophie et le christianisme il y avait des rapports de similitude ou d'analogie indiscutables, la question se posait de savoir quelle était la cause de cette rencontre et de cet accord partiels. Fallait-il les attribuer à la puissance de la raison naturellement chrétienne ou à un reste de la tradition primitive ? Fallait-il y voir le fruit de quelque révélation particulière ou un emprunt à l'Écriture ? La question, bien que non précisée en ces termes, reçut deux solutions : l'une, hypothèse rendue vraisemblable par les travaux d'Aristobule, de Philon et de Josèphe, ainsi que par les voyages des philosophes grecs en Palestine ou en Égypte, mais non vérifiée dans la réalité des faits, consistait à dire que les philosophes avaient connu et mis à contribution les Livres saints. Justin, *Apol.,* I, 44, 59, col. 396, 416 ; Théophile, *Ad Autol.,* II, 37-38, col. 1116-1120. Ces emprunts, auxquels Athénagore ne croit guère, *Legat.,* 30, col. 1165-1168, font dire à Octavius que, sur certains points, poètes et philosophes tiennent à peu près le même langage que les chrétiens, et que, par suite, les chrétiens sont autant de philosophes ou que les philosophes ont été autant de chrétiens, *Octavius,* 19, 20, *P. L.,* t. III, col. 297, 298 ; emprunts défigurés et démarqués, selon Tatien, par ceux qui voulaient avoir l'air de dire quelque chose de personnel ou de donner à la vérité, faute de la comprendre, l'apparence d'une fable, *Orat.,* 40, col. 884 ; emprunts altérés sans scrupule, observe Tertullien, qui singent la vérité, la corrompent jusqu'à rendre incertain ce qui était certain. *Apolog.,* 46, 47, *P. L.,* t. I, col. 507, 516. Prise de ce biais, cette solution trouvera crédit et conduira l'école d'Alexandrie à des rapprochements ingénieux mais forcés, plus vraisemblables que vrais, à tout un système qui offrira prise à la critique.

L'autre solution, que saint Justin a eu également le mérite de formuler, est celle de la vérité disséminée dans le monde. Après avoir fait le tour des philosophies, saint Justin trouva la vérité dans les prophètes, *Dial.,* 7, 8, col. 492 ; mais, constatant que les philosophes en général et Platon en particulier ont parlé de certaines vérités qui ne sont pas étrangères au Christ, mais qui ne sont pas pleinement du Christ, *Apol.,* II, 13, col. 465, il expliqua la présence de ces vérités partielles par la diffusion du Λόγος σπερματικός dans le monde. Le genre humain, *Apol.,* I, 32, 46 ; II, 8, 10, 13, col. 380, 397, 457, 460, 465, participe d'une certaine manière au Λόγος, non au Λόγος complet, mais au Λόγος en germe, au σπέρμα τοῦ Λόγου ; chaque homme possède une partie de ce Λόγος σπερματικός ; il le voit d'après ses aptitudes personnelles et, en affirmant ce qu'il voit, il proclame une vérité qui appartient au Λόγος, qui est chrétienne ; mais ce n'est qu'une vérité partielle, aperçue dans une pénombre plutôt qu'en pleine lumière, parce que le Logos jusqu'à son incarnation ne s'est communiqué qu'à l'état de germe. De sorte que la philosophie, loin d'être en opposition avec le christianisme, y conduit ; elle est un christianisme anticipé, contemporain du genre humain, à l'état d'ébauche ; une révélation partielle de Dieu plus ou moins altérée par les idées et les passions humaines ; et les philosophes, en dépit de leurs imperfections, sont, dans certaines lignes, des disciples du Verbe ou du Christ, des chrétiens d'avant l'heure. D'autre part, le christianisme étant la révélation complète de Dieu, possédant dans le Λόγος μορφωθεὶς ou Verbe incarné la vérité, non plus fragmentaire, mais totale, est la seule philosophie digne de ce nom, et les chrétiens sont les seuls vrais philosophes. Par là plus d'antinomie ou d'opposition : la philosophie est un acheminement au christianisme et trouve en lui son terme, sa plénitude, sa perfection. C'est la théorie que Clément d'Alexandrie va systématiser dans sa trilogie du Προτρεπτικός, du Παιδαγωγός et des Στρωματεῖς ; elle fera la gloire et aussi le danger du Didascalée.

VI. Les apologistes et l'empire. — C'est au triple point de vue, religieux, judiciaire et politique, que se placèrent les Pères apologistes en face de l'empire. La religion nationale, disait-on, a fait la grandeur de Rome. Prétention illusoire, répondirent-ils ; car, en principe, il est impossible d'attribuer la prospérité de l'empire à une superstition qui prend pour dieux de simples mortels ; en fait, cette prétention est contraire à l'histoire. Rome, en effet, est née dans le crime et n'a prospéré que par le brigandage et le sacrilège. *Octavius,* 25, *P. L.,* t. III, col. 316, 317. C'est plutôt l'irréligion qui a fait sa grandeur ; car, pour grandir, elle a dû vaincre ; pour vaincre, détruire des villes et des royaumes, des prêtres et des dieux étrangers. Par suite, autant de sacrilèges que de trophées ; autant de victoires sur les dieux que de triomphes sur les peuples ; autant de simulacres captifs que de dépouilles opimes. Tertullien, *Apolog.,* 25, *P. L.,* t. I, col. 422-431. Rien de plus vrai ; mais ce préjugé n'en devait pas moins persister longtemps.

Sur le terrain judiciaire, l'attitude des apologistes ne fut pas moins nette. Devant les tribunaux, la cause chrétienne était perdue d'avance, victime d'une législation d'exception ; tout chrétien dénoncé ou convaincu était condamné. Ni enquête, ni instruction de la part du juge ; la torture, seul moyen d'obtenir l'aveu du coupable, était inutile, puisqu'il y avait aveu ; on ne l'en appliquait pas moins pour faire apostasier ; la sentence entraînait toujours une pénalité grave. Les apologistes protestèrent donc contre l'illégalité de la procédure, l'iniquité de la sentence, l'injustice de la loi. Qu'on informe, réclamait saint Justin, qu'on fasse une enquête et qu'on instruise la cause ; mais surtout qu'on n'obéisse pas à d'aveugles préventions, à des entraînements populaires, à une haine irréfléchie ; qu'on procède sans parti pris, avec le calme et la droiture qui conviennent à la justice. *Apol.,* I, 2, col. 329. Qu'on observe les formalités légales, le droit commun, l'égalité devant la justice, disait à son tour Athénagore, *Legat.,* 2, col. 896. Vaines réclamations : on continua à condamner sommairement. Tertullien, traitant à fond la question juridique, protesta contre l'illégalité de la procédure, *Apolog.,* 2, *P. L.,* t. I, col. 276 ; il constata qu'on ne condamne jamais les chrétiens pour cause d'homicide, d'inceste ou d'autre crime ordinaire, mais uniquement parce qu'ils sont chrétiens. *Apolog.,* 3, *P. L.,* t. I, col. 289. Déjà Athénagore avait dit que rien n'est plus odieux que de s'en prendre à un nom, *Legat.,* 1, 2, col. 892, 893, et Tertullien répète que ce nom ne constitue pas un délit. *Apolog.,* 2, *P. L.,* t. I, col. 276. Il s'en prend en outre à l'iniquité de la sentence, à la violation de toutes les formes et de l'essence même du jugement, *ibid.* ; il s'en prend enfin à l'injustice de la loi ; loi tyrannique, puisqu'elle a Néron pour auteur ; loi qui n'a été appliquée que par un autre Néron, Domitien, ou par des princes impies, infâmes et iniques, et nullement par ceux qui ont respecté le droit divin et humain, *Apolog.,* 5, *P. L.,* t. I, col. 293, 294 ; donc loi à abroger, comme on en abroge tant d'autres sans tenir compte du

respect dû à la tradition. Les apologistes eurent beau protester, la législation impériale ne changea pas et, à partir de Septime Sévère, dès 202, elle s'aggrava par la publication de véritables édits de persécution.

Le terrain politique semblait plus inabordable encore. L'État soupçonnait les chrétiens de nourrir des sentiments hostiles et de former des projets dangereux pour sa sécurité. Il fallait dissiper toute équivoque et prouver que les chrétiens n'étaient pas, qu'ils ne pouvaient pas être un danger. Déjà saint Justin, pour apaiser les susceptibilités du pouvoir, avait affirmé que ce n'est pas un royaume terrestre qu'ils rêvent de conquérir, mais celui du ciel, *Apol.*, I, 11, col. 341, et qu'au point de vue temporel ils ne peuvent éveiller la moindre crainte. *Apol.*, I, 12, col. 341. Et à sa suite, les apologistes d'insister sur le loyalisme des chrétiens, de montrer en eux des citoyens inoffensifs, respectueux du pouvoir, fidèles observateurs des lois, priant pour la prospérité de l'empereur et de l'empire, ni insoumis, ni révoltés, pas même conspirateurs. Nous prions pour les empereurs, dit Tertullien, *Apolog.*, 30, *P. L.*, t. I, col. 441; car c'est notre devoir, d'après nos saints Livres, *ibid.*, 31, col. 446; et c'est notre intérêt. *Ibid.*, 32, col. 447. Mais il y avait mieux à faire, c'était de montrer dans les chrétiens et le christianisme une force et un soutien pour l'empire, la meilleure des forces, le plus ferme des soutiens. Saint Justin avait déjà dit : Nous sommes vos aides, vos auxiliaires; car il n'y a pas de principes plus efficaces que ceux que nous professons pour maintenir la paix et empêcher tout mal. *Apol.*, I, 12, col. 341. Le christianisme, en formant des hommes religieux, prépare d'excellents citoyens. Et dès lors ce n'est pas seulement à la liberté qu'il a droit, c'est à la protection. Celse avait compris l'appoint que pouvait fournir le christianisme; car, après l'avoir combattu, il réclamait le concours des chrétiens en faveur de l'empire menacé. Il y avait donc un terrain d'entente. Les apologistes entrevirent-ils la possibilité d'un empire chrétien? Peut-être. Athénagore, en tout cas, avait tenu le langage d'un politique clairvoyant, quand il regardait comme une chose injuste la transmission héréditaire du pouvoir et priait pour l'accroissement territorial de l'empire après avoir plaidé la cause de l'hérédité impériale. *Legat.*, 37, col. 972. Et c'est là une évolution caractéristique de l'apologétique au IIe siècle. On avait compris que le pouvoir était l'arbitre absolu de la situation, et c'est pourquoi on s'appliqua non seulement à le désarmer mais encore à se le rendre favorable. On insista donc pour prouver que le christianisme, loin d'être l'ennemi qu'on s'imaginait, était une force sociale, dont on devait se faire un appui. Méliton semble bien avoir entrevu cette alliance possible et féconde entre l'empire et le christianisme; car, remarque-t-il, la philosophie chrétienne (c'est ainsi qu'il appelle le christianisme) a commencé de fleurir pendant le règne d'Auguste et a été d'un heureux augure pour l'empire; c'est de ce moment que date le développement colossal de la puissance romaine. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 393. L'apparition du christianisme coïncidant avec le règne du premier empereur, servant de bon augure à la grandeur impériale et progressant parallèlement avec l'empire, c'est là un fait que Méliton souligne, et dont la conséquence est qu'entre la prospérité de l'empire et la cause chrétienne il y a corrélation, sinon dépendance. *Ibid.*, col. 396. Il est vrai que ce point de vue optimiste lui fait accorder les circonstances atténuantes à Néron et à Domitien, qu'il suppose trompés par des calomniateurs, et un rôle plutôt bienfaisant à Hadrien et à Antonin. *Ibid.*, col. 396. Sa thèse n'en marque pas moins une tendance significative et comme l'espoir secret de trouver enfin dans un prince philosophe l'ami et le protecteur du christianisme. Le christianisme, en effet, est dès lors une puissance qui n'est pas à dédaigner et avec laquelle il faut compter. Désormais ce n'est plus le polythéisme qui assure la grandeur de Rome, c'est le christianisme, point de vue tout nouveau qui n'échappe pas à Tertullien. Car, après avoir relevé ironiquement les contradictions du rescrit de Trajan, *Apolog.*, 2, *P. L.*, t. I, col. 273, le projet de Tibère voulant placer Jésus-Christ au nombre des dieux, *ibid.*, 5, col. 291, et soutenu que les bons empereurs n'ont pu être hostiles au christianisme, *ibid.*, 5, col. 296, Tertullien qualifie l'apothéose impériale de flatterie honteuse et funeste, de basse et sacrilège adulation, *ibid.*, 34, col. 451, et soutient que ceux qui honorent cette seconde majesté ne sont que des hypocrites et des ennemis, *ibid.*, 35, col. 454; car le vrai Romain, le serviteur dévoué, c'est le chrétien. *Ibid.*, 36, col. 460. Et voilà formulée cette idée politique que l'empire doit s'entendre avec le christianisme, sans quoi il n'a que des risques à courir; car si les chrétiens ne pratiquent pas la vengeance, ils le pourraient contre l'empire avec d'autant plus de succès qu'ils sont la force et le nombre; même sans prendre les armes, sans se révolter, rien qu'en se séparant des Romains, en les laissant dans la solitude et le silence, en les abandonnant à la merci des démons, ils causeraient à l'empire les plus graves préjudices. *Ibid.*, 37, col. 462-464. L'exagération de ces paroles n'enlève rien à l'idée politique qu'elles supposent; l'empire a tout profit à se faire un allié du christianisme, en cessant de le persécuter et en lui accordant une intelligente protection.

VII. LES APOLOGISTES ET LA DOCTRINE CHRÉTIENNE. — Pas plus que les Pères apostoliques, les Pères apologistes n'ont laissé un exposé complet de l'enseignement chrétien, parce qu'ils écrivaient au gré des circonstances et selon les besoins de l'heure présente. Toutefois, ils sont beaucoup plus explicites sur certains points et contribuent, malgré le caractère forcément restreint de leurs œuvres, à nous faire mieux connaître la foi de l'Église dans la seconde partie du IIe siècle.

1. Écriture sainte. — Il semble qu'ils n'auraient dû faire usage de l'Écriture sainte qu'avec les Juifs et les hérétiques; mais ils ont invoqué son témoignage même auprès des païens, soit pour combattre l'imputation d'athéisme, Athénagore, *Legat.*, 7, col. 904, soit pour démontrer la mission divine de Jésus-Christ. Justin, *Apol.*, I, 12, 30, 31, 53, col. 345, 376, 405. La regardant comme une œuvre de Dieu, ils lui reconnaissent une autorité exceptionnelle, Tatien, *Orat.*, 29, col. 868; Tertullien, *Apolog.*, 18, 19, 20, *P. L.*, t. I, col. 378, 386, 389, capable de convaincre et de donner la foi aux païens, Tatien, *Orat.*, 29, col. 868; Théophile, *Ad Autol.*, III, 30, col. 1168; Tertullien, *Apolog.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 378, en même temps que de fortifier la foi et l'espérance chrétiennes. Tertullien, *Apolog.*, 41, *P. L.*, t. I, col. 489. Elle est lue publiquement dans les synaxes. Justin, *Apol.*, I, 67, col. 429; Tertullien, *Apolog.*, 39, *P. L.*, t. I, col. 477. Pendant plusieurs siècles, elle a été rédigée par divers écrivains, tous inspirés de Dieu, organes du Saint-Esprit. Justin, *Apol.*, I, 31; *Dial.*, 7, col. 376, 492; Athénagore, *Legat.*, 7, col. 904; Théophile, *Ad Autol.*, I, 14; II, 9; III, 12, 17, col. 1045, 1064, 1137, 1144.

Le Nouveau Testament est également inspiré. Théophile, *Ad Autol.*, III, 12, col. 1137. Sans donner la liste des livres qui le composent et sans en nommer les auteurs, ils font de fréquents emprunts soit aux Évangiles, qu'ils désignent sous ce nom, Justin, *Apol.*, I, 66; *Dial.*, 100, col. 429, 700; Théophile, *Ad Autol.*, III, 12, col. 1137; ou sous celui de mémoires des Apôtres, Justin, *Dial.*, 101, 102, 103, col. 712, 713, 717, soit aux diverses Épîtres, soit à l'Apocalypse.

2. Dieu. — Nous avons vu plus haut comment les apologistes ont défendu contre le polythéisme l'idée de Dieu, son existence, son unité, sa providence.

3. Trinité. — Le dogme de la Trinité n'a été rigoureusement défini qu'à Nicée; jusque-là la langue théo-

logique manque de précision; les concepts d'hypostase ou de personne ne sont pas fixés; la nature des relations entre les personnes divines n'est pas l'objet d'un examen approfondi; c'est dire que le langage des apologistes est parfois obscur; que leurs essais d'explication sont incomplets ou erronés. Ils ne parlent de la Trinité qu'en passant, sans la moindre prétention à donner la clef du mystère, mais d'après la formule baptismale et le symbole. Ils proclament l'existence de trois êtres divins, l'éternité du Verbe, sa génération avant le temps et son incarnation, la divinité du Saint-Esprit, l'inspirateur des prophètes : trois êtres, numériquement distincts et ne faisant qu'un Dieu, si étroitement unis qu'Athénagore a pu dire : « Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils par l'union et la vertu du Saint-Esprit. » *Legat.*, 10, col. 909. Mais comme ils s'occupent beaucoup moins de la vie intime de Dieu que de sa manifestation extérieure, du Verbe dans ses relations avec le Père que dans ses rapports avec la création et dans son œuvre rédemptrice, et du Saint-Esprit que du Verbe incarné, ils emploient parfois des expressions qui ne cadrent pas actuellement avec la pure orthodoxie. C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir affirmé la co-éternité du Verbe, ils ne le font sortir du sein du Père, par voie de prolation ou de génération, qu'au moment et dans le but de créer; ce qui impliquerait une génération temporelle; le Verbe semble ainsi avoir passé par un double état, celui de ἐνδιάθετος et celui de προφορικός; ces expressions sont de Théophile, *Ad Autol.*, II, 10, 22, col. 1064, 1088; mais l'idée qu'elles expriment se trouve dans Justin, *Apol.*, I, 5, 13; II, 6; *Dial.*, 61, col. 336, 348, 453, 613; Tatien, *Orat.*, 5, col. 813-816; Athénagore, *Legat.*, 6, 10, 12, 24, col. 901, 909, 913, 945. Enfin, tout en défendant l'unité divine sous le nom de monarchie et la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans cette unité, ils accusent trop la subordination. Dès la fin du IIe siècle et le commencement du IIIe, il y eut conflit entre l'école unitaire et l'école trinitaire, l'une exagérant la monarchie aux dépens de la trinité, l'autre appuyant trop sur la distinction des personnes et encourant le reproche de dithéisme. Ce n'est que peu à peu, grâce à un examen plus approfondi, que la thèse modaliste, sabellienne, fut écartée et que l'accord s'établit entre ces deux notions d'apparence contradictoire, l'unité de Dieu et la trinité des personnes.

4. *Création.* — Dieu, d'après les apologistes, a tout créé de rien. Saint Justin, il est vrai, dit qu'il a créé le monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης, *Apol.*, I, 10, 59, 67, col. 340, 416, 429; son langage pourrait faire croire qu'il admettait comme Platon une matière éternelle; mais sa pensée nous est connue grâce à son disciple. Tatien, en effet, précise que le Verbe, pour créer le monde, s'est d'abord créé à lui-même la matière; car celle-ci n'est pas ἄναρχος comme Dieu. *Orat.*, 5, col. 817. Athénagore compare bien Dieu au potier, *Legat.*, 10, 15, 19, col. 909, 920, 929, mais après avoir affirmé que la matière a été créée, *Legat.*, 4, col. 897; que tout, τὸ πᾶν, a été créé par le Verbe. *Ibid.*, col. 908. Théophile est catégorique : il remarque que la création ἐξ οὐκ ὄντων a été enseignée par les prophètes, *Ad Autol.*, II, 9, 10, col. 1064; que la matière a été créée, *ibid.*, col. 1064, *ex nihilo, ibid.*, II, 13, col. 1072; et que Dieu ne serait pas le créateur de tout si la matière était incréée, car sa puissance éclate précisément en ce qu'il crée *ex nihilo*, à la différence de l'artisan qui n'opère que sur une matière préexistante. *Ad Autol.*, II, 4, col. 1052. De même, Tertullien : *Molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, Verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit. Apolog.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 375. Son traité *Adv. Hermogenem, P. L.*, t. II, col. 193 sq., combat l'éternité de la matière.

5. *Anges.* — Au-dessous de Dieu, les anges. Créés par Dieu avant l'homme, Tatien, *Orat.*, 7, col. 820, ce sont des êtres intelligents et libres, Justin, *Apol.*, I, 28; *Dial.*, 88, 128, col. 372, 685, 776; chargés de veiller sur les œuvres de Dieu, Athénagore, *Legat.*, 24, col. 945, 948; reconnus par la théologie, Athénagore, *Legat.*, 10, col. 909; et vénérés des chrétiens. Justin, *Apol.*, I, 6, col. 336.

Mais, parmi les anges, il en est un, diable ou Satan, qui s'est rendu coupable de négligence et d'improbité, Athénagore, *Legat.*, 24, col. 948; il en est d'autres qui ont abusé de leur nature et de leur ministère, se sont laissé séduire par les femmes et ont donné naissance à la race des géants ou des démons. Justin, *Apol.*, II, 5, col. 452; Athénagore, 24, col. 948; Tertullien, *Apolog.*, 22, *P. L.*, t. I, col. 405. Sous l'influence de ces anges rebelles, l'homme est tombé, Tatien, *Orat.*, 7, 8, col. 820, 821; il a rejeté la providence, Athénagore, *Legat.*, 25, col. 949, et adopté le *fatum*, Tatien, *Orat.*, 8, col. 821, la magie, les sacrifices, tout ce qui constitue l'idolâtrie. Justin, *Apol.*, I, 14, 56, 58; II, 5, col. 409, 413, 416, 452. Ces anges déchus et ces démons s'acharnent contre l'homme pour le perdre : d'où leur rôle dans la poésie, la philosophie, l'hérésie, la persécution. Voir plus haut. Ils sont libres de faire le mal jusqu'à la fin du monde et à l'apparition du juge. Mais ils sont destinés à souffrir éternellement. Tatien, *Orat.*, 12, col. 832.

6. *Homme.* — L'homme a été créé par Dieu, Tertullien, *Apolog.*, 48, *P. L.*, t. I, col. 524; à l'image de Dieu, Tatien, *Orat.*, 7, col. 820; libre et immortel. Justin, *Apol.*, I, 63; Tatien, *Orat.*, 7; Théophile, *Ad Autol.*, II, 27, col. 425, 820, 1096. Mais Ève, à l'instigation du serpent, a enfanté la désobéissance et la mort, Justin, *Dial.*, 100, col. 712; elle a été trompée par le serpent et est devenue la source du péché, Théophile, *Ad Autol.*, II, 28, col. 1097 : allusion assez claire au péché originel, terme que ne connaissent pas les apologistes. Ils connaissent la chose; car leur langage, malgré son imprécision, implique l'idée de la chute et de sa transmission héréditaire. Adam, disent-ils, a péché, et depuis Adam, le genre humain est tombé dans la mort et la fraude du serpent, Justin, *Dial.*, 88, col. 685; il est tout entier soumis à la malédiction, *Dial.*, 95, col. 701, sans doute pour ses péchés actuels, mais aussi à cause du péché d'origine; l'homme doit être régénéré par le baptême pour faire disparaître le vice de sa génération, Justin, *Apol.*, I, 61, col. 421; seul Jésus-Christ est né sans péché, Justin, *Dial.*, 23, col. 528; ce qui suppose que tous les hommes naissent avec le péché, qu'ils sont viciés dans leur génération.

Dans l'état actuel, l'homme n'est pas le jouet de la fatalité : il est libre, responsable, capable de faire le bien ou le mal, de se sauver ou de se perdre, sans excuse. Justin, *Apol.*, I, 28, col. 372. D'après l'usage bon ou mauvais de sa liberté, il se prépare une éternité de bonheur ou de malheur. Justin, *Apol.*, I, 8, 12, 43, 52; II, 7; *Dial.*, 117, 141, col. 337, 341, 393, 405, 456, 748, 797; Tatien, *Orat.*, 11, col. 829; Théophile, *Ad Autol.*, II, 37, col. 1116; Tertullien, *Apolog.*, 47, *P. L.*, t. I, col. 520.

7. *Église.* — Ceux qui croient au Christ forment une seule âme, une synagogue, une église. Justin, *Dial.*, 63, col. 621. L'Église est un corps organisé à l'image du corps humain : chaque chrétien en est membre. Justin, *Dial.*, 42, 116, col. 565, 745. Théophile voit dans les églises catholiques des îles où se réfugient ceux qui veulent assurer leur salut. *Ad Autol.*, II, 14, col. 1076.

8. *Sacrements.* — Plus explicite que la *Ia Clementis* et la *Didaché*, saint Justin, au sujet de l'initiation chrétienne ou du baptême, nous indique les éléments constitutifs de ce sacrement, les dispositions requises pour le recevoir, sa nécessité, ses effets. *Apol.*, I, 61, col. 420. Il marque de même les parties essentielles ou intégrantes du sacrement de l'eucharistie, oblation, consécration, communion. C'est la messe, sauf le mot, avec les prières, les lectures, l'offrande du pain et du vin, la

consécration, l'échange du baiser de paix, et la distribution, par les diacres, de la communion et l'action de grâces, *Apol.*, I, 65-67, col. 428-429, c'est le sacrifice de la nouvelle loi, le vrai sacrifice déjà figuré dans l'Ancien Testament. *Dial.*, 41, 117, col. 564, 745. Notre-Seigneur y est offert dans la réalité de son corps et de son sang; car le changement du pain au corps et du vin au sang de Jésus-Christ est clairement indiqué, c'est celui que la théologie appellera transsubstantiation; donc présence réelle et réelle participation du communiant au corps et au sang de Jésus-Christ, qui, mal comprises ou travesties par les païens, donnèrent lieu à la double accusation d'infanticide et d'anthropophagie.

9. Vie chrétienne. — Voir plus haut, IV, col. 1591.

10. Salut. — Voir plus haut, III, col. 1587. La foi sauve par la charité et la circoncision du cœur. Pas de justice sans la charité. Justin, *Dial.*, 13, 14, 93, col. 501-508, 697. Le Christ est venu pour appeler les pécheurs. Justin, *Apol.*, I, 15, col. 349, et faire des chrétiens le vrai peuple élu. *Dial.*, 119, 121, col. 752, 757. Il nous donne sa grâce, secours puissant et efficace, *Apol.*, II, 10, col. 461; il nous délivre de la captivité. *Dial.*, 39, col. 560. Il a répandu son sang sur la croix pour nous sauver. *Dial.*, 93, 94, 95, col. 697-701. En dehors de Jésus personne ne peut se sauver. Les philosophes ont pu être traités d'athées; s'ils ont vécu conformément au Verbe, ils sont sauvés, Justin, *Dial.*, I, 46; II, 10, 13, col. 397, 460, 465; de même les Juifs. Mais, actuellement, on peut tolérer l'observation de la loi chez les chrétiens, à la condition de ne pas la regarder comme nécessaire pour le salut. Justin, *Dial.*, 47, col. 576.

11. Eschatologie. — Selon la prédication de Moïse, Justin, *Apol.*, I, 60, col. 420, le monde doit périr dans une conflagration générale, par l'ἐκπύρωσις, Justin, *Apol.*, II, 7, col. 456; en une fois. Tatien, *Orat.*, 25, col. 861. A quelle époque ? On l'ignore. Saint Justin, écho des appréhensions de l'âge apostolique, croit imminente cette fin du monde, *Dial.*, 32, col. 544; Tertullien estime que le monde durera autant que l'empire romain. *Apolog.*, 32, *P. L.*, t. I, col. 447.

Alors aura lieu la *résurrection*. Ce dogme du symbole chrétien restait toujours une pierre d'achoppement pour les païens; aussi les apologistes ne cessent-ils d'y insister, d'en montrer la vraisemblance, la nécessité. Justin, *Apol.*, I, 19, 52; *Dial.*, 69, col. 357, 405, 640; Tatien, *Orat.*, 6, 20, col. 817-820, 852. Théophile voit des images sensibles de la résurrection dans l'alternative du jour et de la nuit, la succession des saisons, la croissance des germes, la fructification des arbres, le retour des malades à la santé. *Ad Autol.*, I, 7, 8, 13, col. 1036, 1041-1044. Athénagore, après une allusion rapide dans sa *Legatio*, 36, col. 972, consacre à ce dogme son traité Περὶ ἀναστάσεως; laissant de côté la question de l'état des corps ressuscités tant au point de vue physiologique qu'au point de vue surnaturel, négligeant les images sensibles ou les analogies, il démontre d'abord la possibilité, puis la réalité de la résurrection, en se basant sur la destinée de l'homme, sur sa nature qui est la synthèse intégrante de l'âme et du corps, sur le jugement dernier et la fin dernière qui doivent s'appliquer au composé humain. Tertullien, dans son *Apologeticus*, signale rapidement les principaux arguments en faveur de la possibilité et de la nécessité de la résurrection. *Apolog.*, 48, *P. L.*, t. I, col. 522 sq. Mais, comme Athénagore, il compose un traité spécial, *De resurrectione carnis*, où il insiste sur les données scripturaires, sur ce que le Christ est venu sauver l'homme tout entier, *De resur.*, 34, *P. L.*, t. II, col. 842; et il condense tout son enseignement dans cette proposition: *Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. De resur.*, 63, *P. L.*, t. II, col. 885.

Après la résurrection, le *jugement général*. Dès ici-bas on doit vivre de manière à n'être pas condamné dans ce jugement. Athénagore, *Legat.*, 12, col. 916. Dieu, qui voit tout, patiente jusqu'au jour où il jugera. Théophile, *Ad Autol.*, II, 37, col. 1116. Dans la vie présente, ni les bons ni les méchants ne sont traités selon leurs mérites. Aussi faudra-t-il rendre compte de sa vie tout entière. Justin, *Apol.*, I, 17, 43, 44, col. 353, 393, 395. Athénagore, *Legat.*, 12, col. 913. C'est le Christ qui présidera à ce jugement. Justin, *Apol.*, I, 8, *Dial.*, 118, col. 337, 749; Tatien, *Orat.*, 6, 25, col. 817, 861. Après quoi ce sera l'éternité de bonheur pour le corps comme pour l'âme, l'ἀθανασία, la συνουσία τῷ Θεῷ, la vie et le règne avec Dieu, à l'abri de la corruption et de la souffrance. Justin, *Apol.*, I, 10, *Dial.*, 45, 117, 124, col. 341, 573, 748, 765; Tatien, *Orat.*, 25, col. 861; dans la demeure de Dieu, Justin, *Apol.*, I, 8, col. 337; dans le paradis, séjour réservé aux saints, Tertullien, *Apolog.*, 47, *P. L.*, t. I, col. 520, où l'on mènera une vie toute céleste, à la manière des anges, malgré la présence du corps, Athénagore, *Legat.*, 31, col. 964; ou bien ce sera l'éternité du châtiment, dans la géhenne, Justin, *Apol.*, I, 19, col. 357; dans le feu éternel, Justin, *Apol.*, I, 17, 21, 45; II, 1, 2, 8; *Dial.*, 35, 45, 117, col. 353, 361, 397, 441, 444, 457, 553, 573, 748; Athénagore, *Legat.*, 31, col. 964; Théophile, *Ad Autol.*, I, 14, col. 1045; Tertullien parle de l'enfer éternel ou le feu brûle sans détruire. *Apolog.*, 11, 47, 48, *P. L.*, t. I, col. 335, 520, 528.

A côté de ces affirmations catégoriques sur l'éternité des peines et des récompenses, il convient d'ajouter l'opinion de certains apologistes d'après laquelle ces peines et récompenses ne prendraient date qu'après le jugement. Saint Justin, par exemple, à cause de l'évocation de Samuel par la Pythonisse d'Endor, croit que l'âme des justes n'est pas encore soustraite à l'influence des mauvais anges, *Dial.*, 105, col. 721; qu'elle se trouve dans un lieu meilleur, où elle attend le jugement, *Dial.*, 5, col. 488; de même les mauvais anges et les démons ne seraient pas encore en enfer. Il croit également au règne de mille ans, tout en constatant que certains chrétiens, attachés du reste à la pieuse et sainte doctrine, ne partagent pas ces idées millénaires. *Dial.*, 80, col. 664. Voir ESCHATOLOGIE et MILLÉNARISME.

Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt*, Würzbourg, 1890; G. Schmit, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischen Darstellung*, Mayence, 1890.

VIII. VALEUR DÉMONSTRATIVE DES APOLOGIES. — L'intervention des apologistes ne fut pas couronnée d'un succès immédiat appréciable; car, après comme avant, juifs et païens, philosophes et lettrés, magistrats et empereurs continuèrent leur campagne contre le christianisme. Plus d'un siècle devait encore s'écouler avant que la cause chrétienne ne fût gagnée. En attendant que l'avenir leur donnât raison, ils formèrent le second anneau de la tradition et relièrent les Pères apostoliques aux Pères du IIIe siècle. Mais ce qui intéresse l'histoire de la théologie c'est qu'ils inaugurèrent le traité de la divinité de Jésus-Christ et du christianisme. A ce point de vue surtout, leur œuvre mérite une attention particulière.

En effet, pour abandonner le paganisme et embrasser la foi, alors que la profession de cette foi entraînait les plus redoutables conséquences, ils durent obéir à d'impérieux motifs : motifs d'ordre négatif, tirés de l'absurdité et de l'immoralité du polythéisme, des contradictions, des erreurs, de l'impuissance ou de la stérilité de la philosophie, qui conduisaient soit au scepticisme en matière religieuse, soit à cette étrange anomalie consistant à tolérer, au nom de la politique, une religion résolument condamnée au nom du bon sens; motifs d'ordre positif, tirés de l'examen extrinsèque et intrinsèque du

christianisme, de son histoire, de ses titres de crédibilité, de son enseignement, de sa morale, de ses résultats sociaux. Justin, Tatien, Hermias, Athénagore, Octavius, Tertullien, en nous révélant ces motifs, ont ainsi fourni les divers éléments d'une démonstration substantielle de la divinité du christianisme.

Le christianisme opérait chez ses adhérents, quels qu'ils fussent, à quelque rang de la société qu'ils appartinssent, une transformation telle qu'on n'en avait jamais vu de semblable : pureté de vie, grandeur du caractère, noblesse des sentiments, courage devant l'épreuve, héroïsme devant la mort, sérénité et patience imperturbables, sans le moindre essai de révolte, sans la moindre manifestation de haine ou de simple hostilité; phénomène nouveau qui sollicitait, de la part de tout esprit droit et réfléchi, un examen approfondi. Les chrétiens prétendaient se rattacher à un crucifié nommé Jésus, qu'ils adoraient comme leur Dieu, puiser dans leur foi la pratique de toutes les vertus, posséder la vérité révélée, tenir, en y adhérant, une conduite éminemment rationnelle, appuyés qu'ils étaient sur des livres sacrés, les uns de date récente, les autres de date ancienne, mais portant tous la marque de leur origine divine et un témoignage absolument convaincant. Le fait contemporain de l'existence du christianisme et de sa puissance de transformation dans l'individu, la famille et la société, étant indéniable, n'était-ce pas déjà une forte présomption en faveur de son caractère extraordinaire? Restait à expliquer ce fait. Pour le faire, les apologistes étudièrent l'Écriture, soit dans le texte hébreu que possédaient les Juifs, soit dans la traduction des Septante que chacun pouvait consulter, l'un et l'autre de beaucoup antérieurs à l'apparition du christianisme. Or, l'Écriture renferme un grand nombre de prophéties et comme l'histoire anticipée de la venue, de la vie, du rôle et de l'œuvre de Jésus-Christ, de l'incrédulité et du châtiment des Juifs, de la conversion des gentils, c'est-à-dire de l'établissement du christianisme. Si donc il conste, d'un côté, que ces prophéties existent, et, de l'autre, qu'elles sont pleinement réalisées, la preuve est acquise : Jésus-Christ est Dieu; le christianisme est divin, Justin, *Apol.*, I, 12, 30, 53, col. 345, 376, 405; il n'y a plus qu'à croire, Justin, *Dial.*, 7, col. 492; Tatien, *Orat.*, 35, col. 877; Athénagore, *Legat.*, 7, col. 904; Théophile, *Ad Autol.*, I, 14, col. 1045.

C'était là, aux yeux des apologistes, la démonstration capitale, décisive. Elle était d'un contrôle aisé puisqu'il n'y avait qu'à rapprocher des témoignages écrits, garantis doublement par le texte et par la traduction, avec le récit des événements passés, au siècle d'Auguste, sous les yeux des Romains, sous Ponce Pilate. Et par là s'expliquaient et la sublimité de la doctrine, et l'excellence de la morale, et la beauté du culte, et la rapide propagation de la foi malgré les obstacles, et l'efficacité de transformation que possédait le christianisme, et la vertu des chrétiens, et leur pouvoir sur les démons, et leur attitude héroïque devant le martyre : autant de traits que les apologistes eurent le soin d'indiquer comme autant de preuves à ajouter à la première. Sans doute, alors comme aujourd'hui, les humbles ne pouvaient pas trouver scientifiquement la raison de leur foi, ils en prouvaient du moins l'excellence par leur conduite; ils ne débitaient pas de beaux discours, ils produisaient de belles actions, Athénagore, *Legat.*, 11, col. 912; *Non eloquimur magna sed vivimus, Octavius*, 38, *P. L.*, t. III, col. 357; ils mouraient pour le Christ, ce que jamais disciple ne fit pour aucun philosophe. Mais, à leur défaut, des esprits cultivés, tels que les apologistes pouvant revendiquer leurs titres de philosophes et de lettrés, motivaient leur adhésion à la foi et démontraient rationnellement le bien-fondé de leur conduite. Leurs preuves restent acquises, dans leur ensemble puissamment lié; on y reviendra toujours, sauf à insister, suivant les circonstances, sur l'une ou sur l'autre, et à les enrichir, selon les besoins, de considérations et d'aperçus nouveaux. Mais quelle que soit l'évolution de l'apologétique, les Pères apologistes garderont l'honneur d'avoir ouvert la voie et seront lus toujours avec profit.

Introduction de D. P. Maran dans Otto et Migne; Cabanes, *Étude critique de la méthode suivie par les apologistes du IIe siècle*, Strasbourg, 1857; Freppel, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1860; Aubé, *De l'apologétique chrétienne au IIe siècle*, Paris, 1861; *Histoire des persécutions : La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris, 1878; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Liter. der christl. Theologie*, 5 in-8°, Schaffhouse, 1861-1867; Donaldson, *A critical history of christian litterature..., The apologists*, II-III, Londres, 1866; J. Moschakes, Μελέται περὶ τῶν χριστιανῶν ἀπολογητῶν..., Athènes, 1876; H. Dembowski, *Die Quellen der christlichen Apologetik...*, t. I, Leipzig, 1878; Ostroumow, *Critique des témoignages d'Eusèbe et de saint Jérôme, touchant les apologistes grecs* (en russe), Moscou, 1886; Mariano, *Le apologie nei primi tre secoli della Chiesa...*, Naples, 1888; Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte*, Mayence, 1890; Harnack et Gebhardt, dans *Texte und Untersuchungen*, t. I, fasc. 1-3, Leipzig, 1882, 1883; Harnack, *Geschichte der altchristl. Liter.*., Leipzig, 1893, 1897; A. Ehrard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880*, dans les *Strasburger theologische Studien*, t. I, fasc. 4 et 5 Strasbourg, 1894, p. 78-97; *von 1884-1900*, *ibid.*, Supplément, t. I. 1re part., Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 198-253; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, Paris, 1907.

G. BAREILLE.

APOPHTHEGMATA PATRUM. D'origine inconnue, certainement postérieure au concile de Chalcédoine (451), ce recueil grec de sentences fait parler les patriarches monastiques selon l'ordre alphabétique des noms depuis saint Antoine juspu'à l'abbé Or. *P. G.*, t. LXV, col. 71-440, d'après J.-B. Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, in-4°, Paris, 1677-1686, t. III, p. 171. Voir l'édition de Butler, Cambridge, 1898.

C. VERSCHAFFEL.

APOSTASIE. — I. Notion théologique. II. Appréciation morale. III. Histoire et peines canoniques. IV. Cause de séparation dans le mariage.

I. NOTION THÉOLOGIQUE. — L'apostasie, d'après l'étymologie du mot, est une désertion de son poste ou une renonciation à son état : ἀπὸ ἵσταμαι, se placer en dehors ou se séparer. Les théologiens et les canonistes distinguent, après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XII, a. 1, trois espèces d'apostasie, selon qu'un fidèle renonce à la foi chrétienne après avoir cru, *apostasia a fide;* ou à la foi religieuse après avoir fait profession solennelle, *apostasia a religione;* ou à la vie cléricale après avoir été admis aux ordres sacrés, *apostasia ab ordine.* Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1899, l. V, p. 112. Mais dans le langage théologique ordinaire, lorsqu'il est question de l'apostasie sans addition ou explication, il faut l'entendre de l'apostasie de la foi : « A parler simplement et rigoureusement, dit saint Thomas, *loc. cit.*, la véritable apostasie est celle par laquelle on renonce à la foi. » En conséquence, c'est seulement de l'apostasie de la foi que nous nous occuperons dans cet article.

Nous la définissons : l'abandon total de la foi chrétienne par celui qui a reçu le baptême. Cette définition appelle quelques explications :

1° *L'abandon de la foi chrétienne.* — Il n'est pas nécessaire, pour qu'il y ait apostasie, que le fidèle passe à une autre religion, qu'il professe par exemple le judaïsme, le paganisme ou le mahométisme; il suffit qu'il abandonne sa foi, quand même il resterait ensuite étranger à toute croyance. Sont apostats par conséquent après le baptême reçu, les athées qui nient Dieu, les rationalistes qui rejettent toute doctrine révélée, les matérialistes qui ne croient plus qu'à la matière, les panthéistes qui identifient tous les êtres avec un Dieu qui n'est plus Dieu.

2° *Abandon total.* — Celui qui renie seulement quelques dogmes et prétend en garder d'autres n'est pas apostat au sens propre du mot, mais hérétique. L'apostasie et l'hérésie sont deux formes distinctes du péché d'infidélité : la première est le renoncement complet à la religion de Jésus-Christ, la seconde est une rupture partielle avec la doctrine chrétienne. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, q. XI, XII, et Didiot, *Vertus théologales*, Paris, 1897, th. XLIV, p. 253.

3° *Par celui qui a reçu le baptême.* — Supposons un homme instruit de la doctrine chrétienne, qui en a accepté toutes les vérités et qui a demandé de recevoir le saint baptême ; si cet homme, avant le baptême, renonce tout d'un coup à ses convictions et retourne soit à son ancienne religion, soit à son incrédulité première, il n'est pas apostat. Tant qu'il n'est pas baptisé, il n'a pas professé officiellement devant l'Église la foi catholique ; il est un aspirant à la société chrétienne, un catéchumène, pas encore un fidèle ni un membre du corps mystique de Jésus-Christ. Il n'a pas détruit dans son âme l'habitude infuse de foi qui n'est donnée qu'au baptême ; il n'a pas davantage rompu le lien de foi qui unit les fidèles en un seul corps qui est l'Église, corps mystique de Notre-Seigneur. C'est pourquoi nous disons : il n'est pas apostat. Il ne porte pas ce nom devant la société chrétienne, quoi qu'il en soit de sa culpabilité devant Dieu.

Cette définition est communément adoptée. Cependant quelques théologiens, parmi lesquels Suarez, disent que l'hérésie est une espèce de l'apostasie et que tous les hérétiques sont des apostats. Il y aurait donc lieu, d'après ces auteurs, de définir l'apostasie : l'abandon soit complet, soit seulement partiel de la foi catholique. Suarez, *De fide*, disp. XVI, sect. V, n. 3-6, *Opera omnia*, Paris, 1868, t. XII, p. 420. Il n'y a là, dit de Lugo, qu'une question de mots sans conséquence : *quæstio de vocibus et parum utilis.* Elle serait importante si les peines canoniques décrétées contre les apostats et les hérétiques étaient différentes, et si celles qui frappent les apostats étaient plus nombreuses ou plus graves que celles qui atteignent les hérétiques, mais elles sont absolument les mêmes. De Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XVIII, sect. IV, n. 96, *Disputationes scholasticæ*, Paris, 1868, t. I, p. 691. Nous n'insisterons donc pas sur ce désaccord qui est sans importance pratique.

Quant à sa manifestation extérieure, l'apostasie peut être explicite ou implicite. Elle est explicite et formelle si le fidèle fait connaître par une déclaration catégorique ou par des actes qui équivalent à une déclaration, qu'il renonce à la foi chrétienne. C'est le cas de ceux qui embrassent ouvertement une fausse religion comme le mahométisme ; de ceux aussi qui par des paroles, des écrits ou d'autres moyens affichent l'incrédulité, se proclamant libres-penseurs, athées, etc. ; de ceux enfin qui donnent sciemment leur nom et leur concours à des sectes notoirement opposées à la foi catholique. L'apostasie est implicite et interprétative, quand un chrétien, sans signifier formellement qu'il renonce à sa croyance, prétendant même garder son titre de chrétien, se conduit de telle sorte qu'on peut conclure sûrement qu'il est devenu étranger à la foi. Ainsi ces catholiques qui applaudissent à toutes les attaques de l'impiété contre la religion, qui se moquent des chefs et des pasteurs dans l'Église, du pape, des évêques, du clergé, qui tournent en dérision les institutions et les rites sacrés, la vie religieuse, les sacrements, etc., qui proposent ou soutiennent une législation attentatoire au droit divin ou au droit ecclésiastique. Il y a dans ces manifestations extérieures, quand elles sont réfléchies et surtout répétées, la preuve que la foi a disparu des cœurs qui s'en rendent coupables. C'est l'apostasie implicite. *Prof. Seminarii Claromontensis Theologia dogmatica et moralis*, Paris, 1899, t. V, p. 449.

II. Appréciation morale. — Nous rechercherons d'abord quelle est la malice spéciale du péché d'apostasie, puis nous en déterminerons la gravité.

1° *Malice spéciale.* — Toute apostasie aboutit à un terme qui est, ou une religion fausse comme le judaïsme et le paganisme, ou l'incrédulité. Or la profession du judaïsme, du paganisme et de l'incrédulité, est une des formes du péché d'infidélité, déjà coupables indépendamment de l'apostasie en ceux qui ont pu s'instruire de la vraie religion et qui ont refusé ou de s'instruire ou d'embrasser la vérité connue. La question est de savoir si l'apostasie ajoute une malice spéciale à ce péché. Voici par exemple, un chrétien qui se fait païen. Son péché est-il de même nature que celui des païens qui, instruits de la religion chrétienne et convaincus de sa vérité, refusent de l'embrasser, ou bien a-t-il un caractère de malice spéciale ?

Beaucoup de théologiens disent après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XII, a. 1, ad 3um : L'apostasie ne constitue pas une espèce particulière d'infidélité, elle est seulement une circonstance aggravante du péché. Mais la réponse de Suarez, sur ce point, nous plaît davantage. Il parle d'un baptisé qui renonce à sa foi — et c'est bien l'apostasie telle que nous l'avons définie — et il écrit : « Dans ce cas, il est très probable que l'apostasie est une circonstance qui change l'espèce du péché : *valde probabile est esse circumstantiam mutantem speciem.* » Il s'explique ainsi : C'est que l'apostasie va à l'encontre de la promesse qui a été faite à Dieu au baptême, à l'encontre aussi de l'alliance qui a été contractée avec l'Église. Pour ces motifs elle est opposée à la vertu de justice en même temps qu'aux vertus de foi et de religion. Donc elle a une malice spéciale. Suarez, *loc. cit.*, n. 10, p. 413.

Une autre question se pose : L'apostasie et l'hérésie, quoique distinguées l'une de l'autre par leur définition, sont-elles des péchés d'espèce différente ? — Les mêmes caractères d'opposition aux vertus de foi, de religion et de justice, et aux obligations que ces vertus entraînent, se retrouvent dans l'apostasie et dans l'hérésie. Toutes deux renferment le mépris de la parole de Dieu, l'infidélité aux promesses du baptême et la révolte contre l'autorité de l'Église. D'où nous concluons, et nous croyons être d'accord en ceci avec le grand nombre sinon l'unanimité des théologiens : l'apostasie et l'hérésie sont des péchés de même espèce, entre lesquels toute la différence est celle du plus au moins, la négation étant totale dans l'apostasie, partielle dans l'hérésie. Marc, *Institutiones morales*, n. 438, Rome, 1889, t. I, p. 298.

2° *Gravité du péché.* — L'apostasie est un péché contre la foi, puisqu'elle rejette la doctrine révélée ; contre la religion, puisqu'elle refuse à Dieu le culte vrai ; contre la justice, puisqu'elle foule aux pieds les promesses du chrétien. A ce triple point de vue, c'est un péché grave de sa nature et dans lequel il ne peut y avoir légèreté de matière. Un auteur moderne l'appelle « le suicide religieux ». Badet, *Le péché d'incroyance*, Paris, 1899, p. 16. Ce « suicide religieux » est, après la haine de Dieu, le plus grave des péchés, parce que plus complètement et plus définitivement que les fautes simplement opposées aux vertus morales, il sépare de Dieu les puissances de l'âme humaine, intelligence et volonté. Écoutons saint Thomas parlant de l'infidélité en général. Ce qu'il en dit s'applique évidemment à l'apostasie en particulier. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 3 : « Tout péché consiste formellement dans la séparation de Dieu. Par conséquent, plus un péché sépare l'homme de Dieu, plus il est grave. Or, par l'infidélité, l'homme est séparé de Dieu le plus possible... D'où il est manifeste que le péché d'infidélité est plus grand que tous ceux qui se rencontrent dans la perversité des mœurs. » Et plus loin, q. XII, a. 1, ad 2um, parlant spécialement de l'apostasie, le

saint docteur écrit : « Comme la foi est le premier fondement des choses que nous devons espérer, et que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, quand un homme perd la foi, il n'y a plus rien en lui qui puisse être utile au salut éternel. »

Concluons : le péché d'apostasie sera toujours grave. — Mais dans cette gravité, faut-il distinguer des degrés ? Assurément. Le point de départ de tous les actes d'apostasie est le même, puisque tous sont la séparation de la vraie foi; mais le point d'arrivée diffère selon les cas. Le système nouveau adopté par l'apostat peut être plus ou moins mauvais, parce qu'il sera plus ou moins radicalement opposé à la doctrine chrétienne. En ce sens les rationalistes modérés qui gardent une certaine estime et un respect extérieur pour la religion nous paraissent moins coupables que les déistes qui insultent ouvertement à la révélation; et le péché de ceux-ci est dépassé encore par celui des athées qui nient même l'existence de Dieu. Nous n'insistons pas sur ces comparaisons. Pour rester dans le cadre de cet article, nous n'avons qu'à constater qu'il y a des degrés dans l'erreur coupable à laquelle aboutit l'apostat et par conséquent dans le péché d'apostasie.

III. Histoire et peines canoniques. — *I. Dans les premiers siècles.* — On rencontre des apostats à toutes les époques de l'histoire de l'Église. Il y en avait déjà au temps de l'apôtre saint Jean qui les appelle des « antéchrists » précurseurs de celui qui doit venir. « Ils sont sortis de nos rangs, ajoute-t-il, mais ils n'étaient pas des nôtres; » c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas de vrais et fidèles disciples de Jésus-Christ. I Joa., II, 18-19. Mais c'est au temps des persécutions surtout que le péché d'apostasie devint fréquent. Bon nombre de chrétiens faiblirent en face des tourments. On leur donna dans les communautés chrétiennes le nom de *lapsi*, laps ou tombés. Et on compta parmi ces *lapsi* non seulement ceux qui avaient formellement renié leur foi, mais ceux aussi qui grâce à quelque habileté humaine, sans être réellement idolâtres, se faisaient considérer comme tels par les dépositaires du pouvoir civil. On appelait *sacrificati* ceux qui avaient offert des sacrifices aux idoles; *thurificati*, ceux qui avaient simplement brûlé de l'encens sur l'autel. Les uns et les autres étaient formellement apostats. Moins coupables qu'eux, étaient les *libellatici*, qui obtenaient par faveur, à prix d'argent ou par quelque autre moyen, un certificat d'idolâtrie, sorte de billet de confession païenne grâce auquel ils n'étaient pas inquiétés, et les *acta facientes*, qui faisaient ou laissaient porter leurs noms sur les registres officiels parmi ceux des citoyens qui obéissaient aux édits impériaux. Ceux-ci n'étaient coupables en fait que de simulation d'idolâtrie. Ces chrétiens faibles furent nombreux au temps de la persécution de Dèce (249-251); et le clergé romain écrit à leur sujet à saint Cyprien : « C'est être criminel que de se faire passer pour apostat, alors même qu'on n'a pas commis le crime d'apostasie. » *Epist.*, XXXI, *inter Cyprianicas*, *P. L.*, t. IV, col. 310. On vit encore une autre catégorie de *lapsi* sous Dioclétien, après l'édit de Nicomédie, 303, les *traditores*, ceux qui, pour obéir à l'empereur, livraient les vases sacrés et les saintes Écritures. Paul Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 309-320; *La persécution de Dioclétien*, Paris, t. I, p. 171-214.

Pour tous ces coupables l'Église se montra sévère, mais elle proportionna la rigueur des peines au degré de la faute. Saint Cyprien juge de façon bien différente « celui qui, à la première injonction, vola au-devant d'un sacrifice impie, et celui qui n'accomplit un acte si funeste que par contrainte et après une longue résistance ». Et il ajoute : « Puis donc que l'on doit distinguer entre ceux-là mêmes qui ont sacrifié, il y aurait une dureté et une injustice révoltantes à confondre les libellatiques avec ces derniers. » *Epist.*, LII, *ad Antonianum*, n. 14-15, *P. L.*, t. III, col. 781. En conséquence, la durée de la pénitence pour l'apostasie varia selon la gravité du péché commis et nous devons dire aussi selon les époques et selon les pays. Il y eut des pénitences de trois ans, de six ans, de douze ans; il y en eut d'autres perpétuelles.

Au IIIe siècle, cette question de la durée des pénitences imposées aux *lapsi* devint l'occasion de vives controverses et même de schismes dans l'Église. Voici comment. Tertullien nous apprend que, de son temps déjà, les confesseurs emprisonnés pour la foi intervenaient auprès des évêques en faveur de leurs frères tombés, afin d'obtenir pour eux des réductions de peine. *Ad martyres*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 621; *De pudicitia*, c. XXII, *P. L.*, t. II, col. 1027. Au temps de saint Cyprien, dans l'église de Carthage, les martyrs remettaient aux *lapsi* repentants des billets, *libellos pacis*, portant ces mots : « Qu'un tel soit admis avec les siens. » S. Cyprien, *Epist.*, X, *P. L.*, t. IV, col. 255. C'est ainsi que naquirent les indulgences. Mais il arriva que ces billets d'indulgence furent multipliés à l'excès et distribués souvent sans autorité et plus souvent encore sans discernement. C'était la fin de la discipline pénitentiaire. Saint Cyprien protesta en qualité d'évêque de Carthage et de primat d'Afrique, et menaça d'interdit les prêtres qui admettraient trop facilement sans la pénitence régulière les apostats à la sainte communion. *Epist.*, IX, XIII, *P. L.*, t. IV, col. 253, 260. Cette attitude déplut aux *lapsi*, on le comprend assez, mais aussi à des confesseurs de la foi échappés au martyre, et un bon nombre de prêtres et de fidèles de l'église de Carthage se séparèrent de leur évêque. Ce schisme eut pour chefs le laïque Félicissimus et le prêtre Novat. Pour terminer ces débats irritants et résoudre la question pendante, saint Cyprien convoqua à Carthage, en 251, un concile des évêques d'Afrique. Ce concile condamna Félicissimus et Novat et prit les décisions suivantes : 1° les évêques et les prêtres qui auraient sacrifié, ou qui seraient porteurs de certificats de sacrifice sont exclus de toute fonction ecclésiastique; 2° les laïques qui se seraient fait délivrer un billet de sacrifice, sont admis à la communion, s'ils ont fait pénitence aussitôt après leur péché; 3° quant aux laïques qui auraient sacrifié, chacun d'eux sera examiné séparément et la durée de sa pénitence sera proportionnée à sa culpabilité. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1696, t. IV, n. 29, 30, sur saint Cyprien, p. 617-618; P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, p. 341-347.

La controverse était terminée en Afrique; mais elle se poursuivait à Rome sous une autre forme. Le prêtre Novatien, jaloux et ambitieux, renouvelant une erreur des montanistes du second siècle, prétendit que l'apostasie est un péché irrémissible, et que les *lapsi* ne pouvaient jamais être réconciliés même à la mort. Il eut l'appui de l'Africain Novat, opposant de parti pris, qui, après avoir été le prédicateur de la morale relâchée à Carthage, se fit l'apôtre du rigorisme en Italie. Le pape saint Corneille agit comme venait de faire saint Cyprien en Afrique. Il convoqua à Rome un concile, où furent présents soixante évêques. Ceux-ci prirent connaissance des décrets qui avaient été rendus sur la question en litige par le concile de Carthage et que nous avons résumés; ils les ratifièrent de tout point et condamnèrent les exagérations de Novatien qui fut exclu ainsi que ses adhérents de la communion de l'Église. Ce fut le triomphe définitif de la discipline traditionnelle qui procédait à la fois d'une miséricordieuse charité et d'une sage prudence. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 615-630; P. Allard, *op. cit.*, p. 347.

Jusqu'au bout, l'Église s'inspira des mêmes principes, proportionnant toujours la pénitence à la faute, et ce-

pendant accordant l'absolution à la mort même aux plus coupables. Voici deux textes empruntés à des conciles de l'année 313, c'est-à-dire de l'époque qui suivit immédiatement la persécution de Dioclétien. On lit dans le sixième canon du concile d'Ancyre : « Quant à ceux qui n'ont cédé qu'aux menaces, qui ont sacrifié aux idoles par crainte de la confiscation de leurs biens ou de la déportation, et qui n'ont pas encore fait pénitence, s'ils viennent à se présenter, il nous paraît bon d'attendre jusqu'au grand jour pour les recevoir parmi les auditeurs; ensuite ils accompliront leur pénitence pendant trois ans; puis, deux années après, ils seront admis à la communion; et ainsi après six années complètes ils seront rendus à la perfection primitive... En danger de mort venant de la maladie ou de toute autre cause, même avant les six années révolues, on ne leur refusera pas la communion pour leur viatique. » Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1715, t. I, col. 273. Pour les apostats qui ne peuvent invoquer les circonstances atténuantes des menaces, le concile d'Elvire, canon 1, est plus sévère : « Il nous a plu de décréter à l'égard de ceux qui, après la foi du baptême et dans l'âge adulte, sont allés au temple commettre des actes d'idolâtrie et accomplir ainsi le plus coupable des crimes, qu'ils ne recevront point la communion même au dernier moment. » Hardouin, *loc. cit.*, col. 249. Il s'agit dans ce texte du refus de la communion eucharistique. Un tel refus à l'article de la mort était bien de nature à inspirer aux fidèles l'horreur du crime qu'il punissait. Voir Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, sæc. III, diss. VII, prop. 3, Bingen, 1786, t. VI, p. 173.

II. DROIT ROMAIN. — L'ère des persécutions sanglantes fut close définitivement en 313 par l'édit de Milan, et la religion chrétienne devint, dès lors, celle des chefs de l'empire romain. L'esprit chrétien eut bientôt une influence profonde sur les mœurs et sur la législation. L'apostasie fut considérée comme un délit d'ordre public et punie par les lois civiles. Il n'est pas hors de propos de signaler ici les décrets portés contre les apostats par les empereurs Constance, Gratien, Valentinien, Théodose, etc., dans les IVe et Ve siècles. Nous retrouvons ces décrets dans le code qui fut publié par Justinien en 529 : *De apostatis*, l. I, tit. I.

1. *Si quis lege.* En 357. Empereurs Constance Auguste et Julien César. — S'il est prouvé que quelqu'un a passé du christianisme au judaïsme, ses biens deviendront propriété du fisc.

2. *Si quis defunctum.* En 383. Empereurs Gratien, Valentinien et Théodose. — Pendant cinq ans après la mort d'un citoyen, il est loisible à ceux qui y sont intéressés de fournir la preuve que ce défunt avait abandonné la foi chrétienne pour le paganisme ou le judaïsme. Ceci prouvé, le testament du défunt sera annulé.

3. *Hi qui sanctam.* En 391. Empereurs Théodose, Valentinien et Arcadius. — Les apostats ne peuvent ni témoigner en justice, ni tester, ni hériter par succession ou testament. Quand même ils feraient ensuite pénitence, ils resteront soumis à ces incapacités.

4. *Apostatarum.* En 426. Empereurs Théodose le jeune et Valentinien III. — Explication et confirmation des décrets précédents sur les incapacités civiles qui atteignent les apostats.

5. *Eum qui.* En 439. Empereurs Théodose et Valentinien. — Ceux qui, par la force ou par des conseils coupables, auront entraîné à l'apostasie un esclave ou un homme libre, seront punis de mort. — Denis Godefroy, *Codicis Justiniani repetitæ prælectionis libri XII*, Paris, 1628, t. II, col. 99-100.

III. DROIT CANONIQUE. — Les peines que l'Église a décrétées contre les hérétiques atteignent aussi les apostats. Ceci peut être conclu d'abord des définitions mêmes que nous avons données, puisque l'apostasie revêt toute la malice de l'hérésie avec un caractère de gravité plus grande. Mais, de plus, nous trouvons cette affirmation de principe dans le corps même du droit canonique. Chapitre *Contra christianos*, *In VI decretal.*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. XIII : « Contre les chrétiens qui passeraient à la religion des Juifs ou y reviendraient après avoir reçu le baptême, il sera procédé de la même manière que contre les hérétiques... et contre les fauteurs, recéleurs et défenseurs de ces apostats, de la même manière que contre les fauteurs, recéleurs, défenseurs des hérétiques. »

Or, voici les peines édictées à diverses époques par le droit canonique contre l'hérésie :

1° *Excommunication majeure* encourue par le fait même que le péché est commis. Chapitres *Sicut*, *Ad abolendam*, *Excommunicamus*, *l. V decretal.*, tit. VII, *De hæreticis*, c. VIII, IX, XIII. Nous devons remarquer que, d'après ces chapitres, l'excommunication atteint aussi ceux qui croient aux hérétiques (et apostats), ceux qui les reçoivent, les défendent, les favorisent.

2° *Privation de la sépulture ecclésiastique.* — Cette peine est une conséquence de l'excommunication majeure. Un décret d'Alexandre IV, *Quicumque, In VI*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. II, étend l'excommunication à tous ceux qui, sciemment, oseront donner la sépulture chrétienne aux hérétiques ou à leurs fauteurs.

3° *Note d'infamie.* — Les hérétiques, les apostats et ceux qui les favorisent sont déclarés *infames*, avec toutes les conséquences que cette désignation entraîne. Canon *Infames*, in decreto, causa VI, q. I, c. XVII; c. *Excommunicamus, De hæreticis*, c. XIII.

4° *Irrégularité.* — La principale conséquence de la note d'infamie est l'interdiction de l'accès aux ordres et de l'exercice des ordres reçus. Cette conséquence est particulièrement affirmée en ce qui concerne les hérétiques et les apostats, dans plusieurs décrets dont le plus ancien est le canon *Nos consuetudinem*, lettre de saint Grégoire le Grand, 591, in decreto, dist. XII, c. VIII. Voir Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Venise, 1770, t. IV, p. 216.

5° *Privation des bénéfices ecclésiastiques.* — En raison même de l'irrégularité qu'ils ont encourue, les hérétiques, les apostats et ceux qui les soutiennent sont déclarés inhabiles à recevoir des bénéfices et des charges ecclésiastiques. Décret *Quicumque, In VI*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. II. Boniface VIII a étendu cette inhabileté à leurs enfants jusqu'au second degré dans la ligne paternelle, jusqu'au premier seulement dans la ligne maternelle, c. *Statutum felicis, In VI*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. XV. Mais, de plus, il est dit, dans le chapitre *Ad abolendam*, que les clercs coupables d'hérésie seront privés des bénéfices dont ils auraient été pourvus avant leur crime.

6° *Peines temporelles.* — Outre les sanctions d'ordre spirituel que nous venons d'énumérer, les lois canoniques portent contre l'hérésie et l'apostasie des peines d'ordre temporel, qui sont : la confiscation des biens, c. *Vergentis, De hæreticis*, c. X; la perte de la juridiction civile et des droits de suzeraineté, c. *Absolutos*, *ibid.*, c. XVI; la prison perpétuelle ou temporaire, c. *Ut commissi, In VI*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. XII; la remise au bras séculier, sans autre procès, en cas de rechute dans l'apostasie, *Super eo quod scriptum*, *ibid.*, c. IV. Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1881, t. I, p. 28-29, 558; t. II, p. 778-790, 1068-1078.

IV. LÉGISLATION ACTUELLE. BULLE « APOSTOLICÆ SEDIS ». — Les peines d'ordre temporel portées contre les apostats sont aujourd'hui tombées en désuétude et, pour ce motif, doivent être considérées comme abrogées. Marc, *Institutiones morales*, n. 442, Rome, 1889, t. I, p. 302. Mais les sanctions d'ordre spirituel restent en vigueur. Toutefois, puisque la législation des censures *latæ sententiæ* a été, de notre temps, restreinte et précisée par la bulle *Apostolicæ sedis*, 12 octobre 1869, il

importe de voir dans quelle mesure cette constitution récente maintient et confirme l'excommunication portée contre les apostats et leurs fauteurs :

Excommunicationi latæ sententiæ speciali modo romano pontifici reservatæ subjacere declaramus :	Nous déclarons soumis à l'excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au pontife romain :
I. Omnes a christiana fide apostatas et omnes ac singulos hæreticos quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores.	I. Tous les apostats de la foi chrétienne, et tous et chacun des hérétiques, quel que soit leur nom et à quelque secte qu'ils appartiennent, et ceux qui croient en eux, ceux qui les reçoivent, ceux qui les favorisent et généralement tous ceux qui les défendent.

Nous n'avons plus à expliquer ce qu'est un apostat. Remarquons seulement que l'excommunication n'atteindrait pas un acte d'apostasie purement interne, mais qu'elle suppose une manifestation extérieure, car elle est une peine de for externe.

Credentes apostatis sont ceux qui, sans avoir eux-mêmes apostasié formellement, écoutent volontiers les apostats et, par des paroles ou des actes, approuvent, du moins en général, leur manière de penser et de dire. Au fond, c'est ce que nous avons appelé plus haut l'apostasie implicite ou interprétative. Elle ne se distingue pas essentiellement de l'apostasie explicite et formelle. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, n. 921, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 656.

Receptores sont ceux qui donnent refuge aux apostats en tant qu'apostats, pour leur permettre d'échapper aux poursuites de l'autorité légitime.

Fautores, ceux qui les favorisent par une coopération quelconque, positive ou négative. Sont coupables de coopération positive, ceux qui soutiennent les apostats par des déclarations ou écrits en leur faveur, par des attaques contre la législation ou la procédure ecclésiastiques, par un appui matériel ou moral dans la résistance. Sont coupables de coopération négative, ceux qui, étant tenus par office de dénoncer, poursuivre ou punir les apostats, manquent à cette obligation.

Defensores, terme général comportant d'abord la signification des précédents et désignant de plus toutes les formes possibles de protection, en paroles, en écrits, en actes, en influence, au profit des apostats, quand même on ne participerait en aucun degré à leur incrédulité ou à leur fausse croyance. Grandclaude, *Constitutio qua censuræ latæ sententiæ limitantur,* Paris, 1877, p. 26-27.

II. Omnes et singulos scienter legentes, sine auctoritate sedis apostolicæ, libros eorumdem apostatarum et hæreticorum hæresim propugnantes,... eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes.	II. Tous ceux et chacun de ceux qui lisent sciemment, sans l'autorisation du siège apostolique, des livres d'apostats ou d'hérétiques, soutenant l'hérésie,... et ceux qui gardent ces mêmes livres, qui les impriment ou les défendent d'une manière quelconque.

C'est encore une forme de coopération à l'apostasie ou à l'hérésie, qui est atteinte par cette excommunication.

1° De quels livres s'agit-il ? Des livres écrits par les apostats ou hérétiques pour soutenir et justifier leur erreur dans la foi. Il ne suffit pas que l'erreur soit simplement énoncée dans le livre; il faut qu'elle y soit appuyée ou défendue, *propugnantes*. Mais, d'autre part, il n'est pas nécessaire que l'auteur se soit fait connaître précédemment comme renégat. L'acte d'apostasie peut être son livre même. Peut-on hésiter, par exemple, à ranger la *Vie de Jésus*, par Renan, parmi les livres d'apostats écrits pour manifester et soutenir l'apostasie ? Grandclaude, *loc. cit.*, p. 30.

2° Quels sont les actes que l'excommunication atteint ? *Scienter legentes* : Ceux qui lisent ces livres sciemment, c'est-à-dire, sachant bien que ce sont des livres d'apostats, interdits à ce titre et sous peine de censure. Peu importe l'intention du lecteur : qu'elle soit bonne ou mauvaise, l'interdiction et la peine subsistent également. Mais il ne suffirait pas d'avoir lu seulement quelques lignes pour être atteint par la censure; il faut avoir commis un péché mortel, et, par conséquent, avoir lu ce qui peut constituer une matière grave. Certains casuistes sont d'avis que la lecture de quelques lignes serait déjà matière grave; d'autres requièrent une page entière; d'autres même davantage. « La meilleure règle me paraît être, dit Grandclaude, *loc. cit.*, p. 28, celle qui prend pour base non pas le nombre de lignes qui sont lues, mais le péril auquel s'expose le lecteur, et, conséquemment, la matière grave variera selon les lecteurs et selon les cas. »

Retinentes : Ceux qui gardent sciemment un de ces livres, soit qu'il leur appartienne, soit qu'il appartienne à d'autres, pourvu qu'ils le conservent pendant un temps assez notable, environ pendant trois jours. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, n. 924, t. II, p. 658; Marc, *Inst. mor.*, n. 1316, t. I, p. 847. Les libraires, les dépositaires, les emprunteurs sont atteints par la censure.

Imprimentes : Sous ce nom il faut comprendre l'éditeur, le directeur de l'imprimerie, les compositeurs typographes et tous les ouvriers qui coopèrent directement et sciemment à l'impression du mauvais livre.

Defendentes : Il y a deux manières de se constituer défenseur d'un livre d'apostat : 1° par des actes, en le mettant en vente, le colportant, et, à l'occasion, le cachant, pour qu'il ne soit pas confisqué ; 2° par des paroles ou des écrits, en en faisant l'éloge, en vantant la science et le talent de l'auteur, pour établir le mérite de l'ouvrage et conclure à sa conservation. Tous ceux qui agissent ainsi sont défenseurs du mauvais livre et partant excommuniés.

La constitution *Officiorum,* publiée par Léon XIII, le 24 janvier 1897, art. 47, reproduit exactement, sans y changer un mot, cette excommunication de la bulle *Apostolicæ sedis,* contre la lecture de certains livres. Voir Péries, *L'Index, Commentaire de la constitution apostolique « Officiorum »*, Paris, 1898, p. 217.

Voir, au mot HÉRÉSIE, les autres peines qui dans le droit actuel atteignent les apostats comme les hérétiques.

IV. L'APOSTASIE CAUSE DE SÉPARATION DANS LE MARIAGE. — 1. *Légitimité.* — Dans le mariage chrétien, l'apostasie d'un des époux est, pour le conjoint resté fidèle, une cause légitime de séparation de corps et d'habitation. Ceci est établi par tous les droits, naturel, divin et canonique.

En droit naturel, un chrétien doit avant tout sauvegarder sa foi et assurer son salut éternel. Or la foi et le salut d'un époux sont mis en danger par l'apostasie du conjoint dont il partage la vie de chaque jour. Le danger peut être évident et prochain, et alors l'époux fidèle doit renoncer à la vie commune; ou bien il n'est qu'éloigné, incertain pour le présent mais toujours possible pour l'avenir, et alors quoique le fidèle n'ait pas l'obligation de se séparer immédiatement, il a du moins une raison suffisante de le faire.

Le droit divin positif confirme ces déductions du droit naturel. Notre-Seigneur dit : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas (s'il le faut) son père, sa mère, son épouse,... il ne peut être mon disciple. » Luc., XIV, 16. Et ailleurs, Matth., XIX, 29 : « Quiconque quittera son épouse,... pour l'honneur de mon nom, sera béni au centuple et aura la vie éternelle. » N'est-ce pas enseigner assez clairement que l'homme doit quitter son épouse, et la femme son époux, pour la sauvegarde de sa foi chrétienne et l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu ? — Quelques auteurs voient un autre argument, dans le texte de saint Matthieu, V, 32. Notre-Seigneur dit à cet endroit que la séparation est légitime

pour cause de fornication, *fornicationis causa*. Or, dans le langage de la sainte Écriture, observe saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. I, c. XVI, n. 45, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1252, le nom de fornication ne désigne pas seulement un péché charnel, mais aussi ce péché spirituel qui est l'idolâtrie ou l'apostasie. Le saint docteur conclut donc de cette parole du Sauveur à la légitimité de la séparation pour apostasie; et sa conclusion est entrée dans le décret de Gratien, can. *Idololatria*, causa XXVIII, q. I, c. V.

Outre ce canon *Idololatria*, le droit canonique renferme de nombreux textes qui affirment que la séparation de corps et de résidence est permise dans le cas d'apostasie d'un des époux. On trouvera les principaux dans *Decretales*, l. IV, tit. XIX, *De divortiis*. Citons particulièrement les chapitres II, *Quæsivit*, lettre d'Alexandre III (1172-1173); VI, *De illa*, lettre d'Urbain III (1185-1187); VII, *Quanto te novimus*, lettre d'Innocent III (1198-1216).

2. *Procédure.* — L'époux resté fidèle peut se séparer de l'apostat, ou de sa propre autorité, ou après sentence judiciaire.

Qu'il puisse se séparer de sa propre autorité dans le cas d'urgence ou de danger immédiat pour sa foi, il n'y a pas de doute. Mais en dehors même de ce cas d'urgence, les moralistes et les canonistes admettent communément que le seul fait qu'un des époux est devenu hérétique ou apostat, donne à l'autre le droit de se séparer sans attendre une sentence judiciaire. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, pars III, n. 339, Milan, 1883, t. III, p. 255; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, n. 1116, Paris, 1891, t. II, p. 283. Toutefois, cette séparation privée n'est que temporaire, c'est-à-dire que si l'apostat se convertit, tout danger de perversion et toute crainte du même danger cessant, l'époux séparé doit reprendre la vie commune; s'il ne le fait pas, il peut y être contraint. Ceci est formellement déclaré au chapitre *De illa*, VI, *De divortiis*.

La séparation peut aussi être prononcée judiciairement. Le tribunal compétent dans cette matière est le tribunal ecclésiastique. Nous n'insistons pas sur les détails de la procédure à suivre, car elle est la même que pour les autres causes de séparation. Voir Périès, *Code de procédure matrimoniale*, IIᵉ part., tit. XXIII, *De la séparation de corps*, Paris, 1894, p. 231-243. — Dans le cas d'une sentence judiciaire, la séparation est-elle perpétuelle? Il semble qu'il faut répondre affirmativement, et que l'époux innocent au profit duquel la séparation a été prononcée n'est plus obligé de reprendre la vie commune si par la suite le conjoint apostat vient à résipiscence. On lit en effet dans le chapitre *De illa*, VI, *De divortiis : Si vero judicio Ecclesiæ ab eo recessit, ad recipiendum eum nullatenus dicimus compellendam.* Toutefois, Gasparri, *loc. cit.*, p. 283-284, fait cette distinction : Si l'époux innocent a le dessein d'entrer en religion après la séparation judiciaire, il peut y entrer toujours, et la conversion de son conjoint ne lui ôte point ce droit; d'où il ne sera jamais obligé de reprendre la vie commune. Ceci est affirmé dans le chapitre *Mulier quæ*, 21, *De conversione conjugatorum*, l. III decretal., tit. XXXIII. Mais si l'époux innocent reste dans le monde sans aucun projet de vie religieuse, il pourra être contraint par sentence des juges de reprendre la vie conjugale après la conversion de l'époux dont il avait été judiciairement séparé. Cette seconde conclusion est une restriction à l'affirmation générale du chapitre *De illa*. Elle est suffisamment indiquée, dit Gasparri, dans les dernières lignes du chapitre suivant, *Quanto te novimus*, VII, *De divortiis*, l. IV, tit. XIX.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XII, a. 1, 2; Suarez, *De fide theol.*, disp. XVI, sect. V, *Opera omnia*, Paris, 1858, t. XII, p. 420 sq.; disp. XXI-XXIV, *ibid.*, p. 531 sq.; de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XVIII, sect. IV, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1868, t. I, p. 690 sq.; disp. XXIII-XXIV, t. II, p. 127 sq.; Pauwels, *De casibus reservatis*, c. IV, *De apostasia*, dans Migne, *Theologiæ cursus*, Paris, 1841, t. XVIII, col. 1029 sq.; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Venise, 1770, vº *Apostasia*, t. I, p. 400 sq.; vº *Hæreticus*, t. IV, p. 212 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Rome, 1845, t. X (V a), p. 361 sq.; Sægmüller, *Institutiones juris privati ecclesiastici*, Paris, 1890, p. 516 sq.; Pesch, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, Turin, 1897, p. 129 sq.; Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologales*, théorèmes XLIV-XLVI, Paris, 1897, p. 245-266. — Pour la question des *lapsi* et la controverse dont ils furent l'occasion, S. Cyprien, *Epistolæ*, *P. L.*, t. III, col. 690-800; t. IV, col. 192-438; *Liber de lapsis*, *P. L.*, t. IV, col. 463-494; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1696, t. IV, p. 45-196; Freppel, *Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au IIIᵉ siècle*, leçons IX-XI, Paris, 1873, p. 184-249; P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIᵉ siècle*, c. VIII, Paris, 1886, p. 335-457; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, leçons autographiées, *1880-1881*, c. XXIV, Paris, 1881, p. 367-432. — Pour la question de séparation dans le mariage, Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, l. X, disp. XV-XVI, Anvers, 1626, t. III, p. 388 sq.; Perrone, *De matrimonio christiano*, Liège, 1861, t. III, p. 389 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1891, t. II, p. 278 sq.; Rosset, *De sacramento matrimonii*, Paris, 1896, t. VI, p. 316-328; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. II, p. 85-98. — Pour les autres points particuliers, voir les auteurs cités dans le cours de l'article.

A. BEUGNET.

A POSTERIORI. Voir A PRIORI.

APOSTOLICÆ SEDIS (Constitution).— I. Objet de la constitution. II. Division générale des censures. III. Réserve des censures. IV. Censures énoncées explicitement dans la constitution *Apostolicæ Sedis*. V. Censures énoncées implicitement par la constitution *Apostolicæ Sedis*. VI. Censures portées postérieurement à cette constitution.

I. OBJET DE LA CONSTITUTION. — C'est le code pénal de l'Église, la liste des censures *latæ sententiæ* actuellement en vigueur, rédigée sur ordre de Pie IX et authentiquement promulguée par lui dans son encyclique du 12 octobre 1869, commençant par ces mots : *Apostolicæ Sedis*.

Les censures sont de deux sortes : les unes, dites *latæ sententiæ*, s'encourent *ipso facto*, par le fait même de la perpétration de l'action externe délictueuse à laquelle elles sont annexées; les autres, au contraire, *ferendæ sententiæ*, sont des peines suspendues seulement, à titre de menace préventive, sur la tête du délinquant; elles ne l'atteignent effectivement, ou, comme on dit en langue de droit, elles ne sont « encourues » qu'au moment où, après enquête et formalités juridiques convenables, elles sont « portées » ou infligées par sentence d'un juge compétent. Voir CENSURES.

Les censures *latæ sententiæ* de droit commun étaient autrefois très nombreuses, l'Église ayant dû multiplier et varier les sanctions pénales de son pouvoir coercitif proportionnellement aux dangers très divers qu'ont pu faire courir à la société chrétienne, dans le cours des âges, toutes les sortes d'attentats criminels et désordres publics qui l'ont attristée. De plus, les textes édictant ces peines se trouvaient dispersés un peu partout, dans les décrétales, dans les conciles, dans les bulles pontificales, dans les décrets des congrégations romaines. Beaucoup, enfin, de ces censures étaient devenues, ou sans objet, ou pratiquement inapplicables dans l'état présent de l'Église au XIXᵉ siècle. Aussi l'étude du droit pénal ecclésiastique était-elle pour les canonistes un labeur singulièrement difficile, rendu plus complexe encore par l'intervention des « réserves » dont l'interprétation ajoutait un embarras de plus aux conditions pratiques de l'absolution.

Une simplification s'imposait en même temps qu'une nouvelle mise au point de cette matière canonique, touffue et confuse entre toutes. C'est pour répondre au vœu général que Pie IX a publié, le 12 octobre 1869, la

constitution *Apostolicæ Sedis moderationi convenit,* etc., où se trouvent désormais limitées dans leur nombre, précisées, et nettement caractérisées quant à leur réserve, toutes les censures *latæ sententiæ* qui restent en vigueur dans le droit présent de l'Église.

Il ne serait cependant pas exact de regarder la constitution *Apostolicæ Sedis* comme le code absolument complet de toutes les excommunications, suspenses et interdits *latæ sententiæ* actuellement existants. Quelques censures nouvelles ont été promulguées par autorité pontificale depuis 1869. Nous en donnons le catalogue à la fin de cet article.

II. Division générale des censures. — Une observation préliminaire capitale, indispensable pour bien saisir l'économie de la bulle *Ap. Sedis,* concerne le *mode de proposition* des censures. Les unes, en effet, sont explicitement énoncées dans la teneur de leur formule spéciale, ce sont les *censures explicites;* les autres, appelées par raison contraire *censures implicites,* ne sont pas expressément énoncées par le pape, mais promulguées seulement dans la formule générale d'une référence précise à certains documents d'autorité apostolique, surtout du concile de Trente, qui les contiennent et où le lecteur peut sans peine aller les chercher. Il n'y a, dit-on, désormais de censures *latæ sententiæ* que celles qui sont énumérées dans cette constitution. Cette proposition est vraie, à la condition toutefois qu'on l'entende des deux catégories susdites et non pas seulement de la liste numérotée des *censures explicites,* qui tout d'abord saute à l'œil dans la bulle. Ajoutons enfin que les censures des deux catégories sont toutes obligatoires au même titre, en vertu de la même promulgation, toutes mises par le pape sur le même pied quant au caractère juridique de peines *latæ sententiæ* apostoliques dont elles sont uniformément revêtues.

III. Réserve des censures. — Sous le rapport de la *réserve,* les censures explicites et implicites de la constitution *Ap. Sedis* sont rangées dans trois classes différentes : 1° censures réservées au pape; 2° censures réservées aux ordinaires; 3° censures non réservées. C'est la division classique, à laquelle cependant la constitution nouvelle a apporté une modification intéressante en ce qui concerne les censures réservées au pape. Celles-ci, en effet, sont désormais ou réservées *speciali modo,* ou réservées *simpliciter.* La différence est grande entre ces deux sortes de réserves. Elle porte surtout, pratiquement, sur quatre points principaux :

1° Une faculté générale d'absoudre des cas et censures réservés au pape ne suffit pas pour absoudre des censures réservées *speciali modo;* une concession spéciale visant expressément ces censures est nécessaire; et encore faut-il ajouter qu'une faculté spéciale d'absoudre des censures réservées *speciali modo* ne suffirait pas pour l'absolution de la censure qui figure sous le n. 10, § 1 (const. *Ap. Sed.*), et se rapporte au cas très particulier, très rigoureusement réservé, de l'*absolutio complicis;* aussi dit-on parmi les canonistes que cette censure, et celle-là seulement, est réservée *specialissimo modo.* S. C. du Saint-Office, 27 juin 1866 et 4 avril 1871.

2° Les censures réservées *speciali modo* sont exceptées de la concession générale faite par le concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *De reform.,* aux évêques, d'absoudre de toutes les censures réservées au pape quand les cas sont « occultes ».

3° Le pape frappe d'excommunication (réservée *simpliciter*), const. *Ap. Sed.,* § *A quibus,* celui qui sans faculté spéciale absoudrait, sauf au péril de la mort, d'une excommunication réservée *speciali modo.*

4° En cas d'absolution d'une censure réservée *speciali modo,* donnée en danger de mort, il y a pour le moribond ainsi absous qui reviendrait à la santé obligation de recourir, soit à un confesseur muni des pouvoirs nécessaires, pour en recevoir à nouveau l'absolution de la censure réservée *speciali modo,* S. C. du Saint-Office, 19 août 1891, soit à Rome (par lettre), pour raconter le fait de l'absolution accordée et attendre, au retour, les injonctions pénitentielles ou médicinales que le Saint-Siège croirait devoir imposer en compensation de l'absolution donnée. Cette obligation n'existe pas, dans les mêmes circonstances, pour les censures réservées *simpliciter.* S. Office, 17 juin 1891.

Il importe donc que le confesseur, mis en présence d'un cas à censure papale, sache bien à laquelle des deux catégories de réserves elle appartient.

A propos des censures réservées aux ordinaires dans la constitution *Ap. Sedis,* il y a lieu de faire une remarque importante. C'est le pape lui-même qui réserve ces censures à l'absolution des ordinaires; ceux-ci n'ont donc point la liberté de renoncer à la réserve. Ils peuvent sans doute en absoudre, par eux-mêmes ou par leurs délégués; mais ils ne peuvent déclarer exempts de réserve les cas visés dans la constitution *Ap. Sedis* à leur intention. Cette réserve est de droit commun apostolique, et tout autre, par conséquent, que la réserve diocésaine, strictement épiscopale, par laquelle l'évêque soustrait de son autorité propre certains cas spécifiés à l'absolution des confesseurs ordinaires.

Rien à dire des censures *nemini reservatæ,* sinon : 1° qu'elles n'en sont pas moins des censures produisant, jusqu'à l'absolution, tous leurs effets juridiques dans ceux qui les ont encourues, et 2° qu'un confesseur approuvé quelconque peut en absoudre sans supplément d'aucune faculté spéciale.

Voici, pour indication sommaire, la série ordonnée de toutes les censures contenues dans la constitution *Apost. Sedis.* Nous n'en donnons ici qu'un très court tableau d'ensemble. Le lecteur trouvera ailleurs, sous leurs titres propres, textuellement citées et commentées pratiquement, celles d'entre elles dont la connaissance importe le plus à l'éducation chrétienne des fidèles et à l'exercice du saint ministère de la pénitence.

Pour plus de clarté, nous désignerons les censures par le *délit* auquel elles se rapportent. En cas de besoin, on devra toujours consulter le texte exact de la censure aux sources d'où elle émane.

IV. Censures énoncées implicitement dans la constitution « Apostolicæ Sedis ». — *I. Excommunications.* — 1° *Excomunications réservées au pape « speciali modo ».*

1. L'apostasie et l'hérésie.

2. La lecture, l'impression, la conservation des livres qui défendent l'hérésie, ou ont été l'objet d'une prohibition spéciale de la part du saint-siège.

3. Le schisme.

4. L'appel, au futur concile général, des décisions du souverain pontife.

5. Les voies de fait sur les personnes, ou attentats à la liberté des hauts dignitaires de la hiérarchie ecclésiastique (cardinaux, patriarches, archevêques, évêques, nonces).

6. Les entraves mises au libre exercice de la juridiction ecclésiastique.

7. La violation de l'immunité des personnes ecclésiastiques devant les tribunaux civils; la confection des lois et décrets contraires à la liberté ou aux droits de l'Église.

8. Les recours à la puissance laïque, pour mettre opposition aux lettres ou actes quelconques du saint-siège.

9. La falsification des lettres ou documents apostoliques quelconques.

10. L'absolution du complice.

11. L'usurpation et la séquestration de la juridiction, des biens, des revenus, appartenant aux personnes ecclésiastiques à raison de leurs églises ou bénéfices.

12. L'invasion usurpatrice des villes, propriétés et droits de l'Église romaine.

2° *Excommunications réservées au pape « simpliciter »* :

1. L'enseignement ou la défense : 1° des propositions condamnées par le saint-siège sous peine d'excommunication (45 articles de Wicleff, 30 articles de Jean Huss, 41 erreurs de Luther, 79 thèses de Baius, les propositions de Molinos, 101 propositions de Quesnel, 85 propositions du synode de Pistoie, et autres, condamnées par Clément VIII, Alexandre VII, Innocent XI, Alexandre VIII, Benoît XIV), 2° de la pratique de demander le nom du complice en confession.

2. Les attentats et voies de fait sur les clercs.

3. Le duel.

4. L'affiliation à la franc-maçonnerie ou autres sociétés secrètes.

5. La violation du droit d'asile ecclésiastique.

6. La violation de la clôture des monastères de moniales à vœux solennels.

7. La violation (par des femmes) de la clôture des religieux à vœux solennels.

8. La simonie réelle en matière bénéficiale.

9. La simonie confidentielle en matière bénéficiale.

10. La simonie pour entrée en religion.

11. Le trafic lucratif des indulgences et autres faveurs spirituelles.

12. Le trafic lucratif des honoraires de messes.

13. L'aliénation des villes et lieux du patrimoine de saint Pierre.

14. L'administration de l'extrême-onction ou du saint viatique par les religieux sans la permission du curé.

15. L'enlèvement de reliques aux catacombes de Rome.

16. La communication, *in crimine criminoso*, avec une personne nommément excommuniée par le pape.

17. Pour les clercs, la communication *in divinis* avec une personne nommément excommuniée par le pape.

18. L'absolution, donnée sans pouvoir, de toute excommunication réservée *speciali modo* au pape. Const. *Ap. Sedis*, § 1, *Absolvere autem*.

3° *Excommunications réservées aux Ordinaires :*

1. La tentative de mariage entre clercs d'ordres sacrés ou religieux à vœux solennels et personnes quelconques.

2. L'avortement.

3. L'usage de fausses lettres apostoliques.

4° *Excommunications non réservées :*

1. La sépulture religieuse d'hérétiques notoires et de personnes nommément excommuniées ou interdites.

2. L'entrave mise à la liberté des personnes ou à l'exécution des écrits du Saint-Office.

3. L'aliénation des biens ecclésiastiques sans l'autorisation du saint-siège.

4. La négligence ou le refus coupable de dénoncer les confesseurs « sollicitants ».

II. SUSPENSES, RÉSERVÉES « SIMPLICITER » AU PAPE. — 1. L'admission, dans un évêché ou une prélature, d'un nouveau titulaire qui n'aurait pas présenté ses bulles d'institution.

2. L'ordination d'un clerc sans titre canonique, sous la condition qu'il ne réclamera point de subsistance alimentaire à l'évêque qui ordonne.

3. L'ordination d'un sujet étranger sans dimissoires, ou d'un sujet diocésain sans les lettres testimoniales exigées par le droit.

4. L'ordination, sans titre canonique, d'un religieux à vœux simples ou d'un religieux à vœux solennels non profès.

5. La condition irrégulière d'un religieux chassé de son monastère.

6. La réception d'un ordre des mains d'un évêque nommément censuré et dénoncé, ou hérétique ou schismatique.

7. L'ordination illégitime de clercs étrangers à la ville de Rome, après qu'ils y ont résidé quatre mois.

III. INTERDITS. — 1. L'appel des décrets du pape à un futur concile, formulé par des universités, collèges, chapitres. — Réservé *speciali modo* au pape.

2. La célébration des offices divins en lieux interdits, ainsi que l'admission aux sacrements ou à la sépulture ecclésiastique, de personnes nommément excommuniées. — Réservé *simpliciter* au pape.

V. CENSURES ÉNONCÉES IMPLICITEMENT DANS LA CONSTITUTION « APOSTOLICÆ SEDIS ». — *I. EXCOMMUNICATIONS DU CONCILE DE TRENTE.* — 1° *Excommunication réservée au pape :*

L'usurpation des biens ecclésiastiques (sess. XXII, c. XI, *De reform.*).

2° *Excommunications non réservées :*

1. Atteinte à la liberté d'entrer en religion (sess. XXIV, c. XI, *De reform.*).

2. Refus par les magistrats civils de prêter leur concours à l'évêque pour l'observation de la clôture papale des religieuses (sess. XXV, c. V, *De reform.*).

3. Impression des livres de la sainte Écriture sans l'approbation de l'ordinaire (sess. IV, *De edit. et usu Scriptur.*).

4. Le rapt des femmes (sess. XXIV, c. VI, *De reform. matr.*).

5. L'enseignement de thèses fausses sur la nécessité de la confession avant la communion, et sur la validité des mariages clandestins (sess. XIII, can. 11, *De euch.*, et sess. XXIV, c. I, *De reform. matr.*).

6. L'atteinte portée à la liberté du mariage (sess. XXIV, c. IX, *De reform. matr.*).

II. SUSPENSES PORTÉES PAR LE CONCILE DE TRENTE. — 1° *Suspenses réservées au pape « simpliciter »* :

1. L'ordination faite par un évêque titulaire sans lettres dimissoires (sess. XIV, c. II, *De reform.*).

2. La réception des ordres *per saltum* (sess. XXIII, c. XXIV, *De reform.*). — Réservée à l'évêque seulement si l'ordre reçu n'a pas été exercé.

3. Le cas de l'évêque qui garde auprès de lui une femme suspecte, après monition du concile provincial (sess. XXV, c. XIV, *De reform.*).

2° *Suspenses réservées aux ordinaires :*

1. La réception des ordres des mains d'un évêque titulaire, sans dimissoires (sess. XIV, c. II, *De reform.*).

2. La réception des ordres des mains d'un évêque étranger, sans testimoniales de l'ordinaire (sess. XXIII, c. VIII, *De reform.*).

3. La réception des ordres avec des dimissoires indûment délivrées *sede vacante* (sess. VII et XXIII, c. X, *De reform.*).

4. L'assistance illégitime à un mariage sans l'autorisation du « propre curé » (sess. XXIV, c. I, *De reform.*).

5. La concession de lettres dimissoires faite indûment *sede vacante* (sess. XXIII, c. X, *De reform.*). — Réservée au pape, si le délit est public ; autrement, à l'ordinaire seul, *per annum* (Lehmkuhl).

3° *Suspenses non réservées :*

1. L'exercice illégitime de « pontificaux » en diocèse étranger (sess. VI, c. V, *De reform.*).

2. La réception des ordres des mains de l'évêque susdit (sess. VI, c. V, *De reform.*).

3. L'ordination d'un sujet étranger sans testimoniales de son ordinaire (sess. XXIII, c. VIII, *De reform.*)

4. Le fait, pour les abbés ou prélats réguliers exempts, même *nullius*, de conférer la tonsure ou les ordres mineurs à des sujets qui ne leur appartiennent pas, ou d'accorder indûment des dimissoires à des clercs séculiers (sess. XXIII, c. X). — Susp. *ab officio et beneficio per annum*.

III. INTERDITS PORTÉS PAR LE CONCILE DE TRENTE. — 1. La négligence (pour le métropolitain ou les évêques) à dénoncer le collègue qui n'observe pas la résidence (sess. VI, c. I, *De reform.*).

2. La concession de lettres dimissoires faite indûment par le chapitre *sede vacante* (sess. VII, c. x, *De reform.*).

IV. CENSURES SPÉCIALES. — En dehors des censures précédentes, la bulle *Apost. Sedis* maintient dans leur vigueur les censures *latæ sententiæ* existant au 12 octobre 1869 relatives :

1° A l'élection du souverain pontife ;

2° Au régime intérieur des ordres religieux, instituts réguliers, collèges, lieux pies, etc.

VI. CENSURES PORTÉES POSTÉRIEUREMENT A LA CONSTITUTION « APOSTOLICÆ SEDIS ». — Depuis 1869 un certain nombre de nouvelles censures *latæ sententiæ* ont été promulguées par autorité du siège apostolique. Nous les donnons ici afin que le lecteur ait sous les yeux le tableau complet de toutes les censures actuellement en vigueur dans l'Église (1901).

I. EXCOMMUNICATIONS. — 1. L'admission, au gouvernement d'une église vacante, de celui qui n'aurait pas préalablement exhibé ses bulles d'institution (Pie IX, const. *Romanus pontifex*, 28 août 1873). — Réservée *speciali modo* au pape.

2. L'intrusion de curés et vicaires élus par le suffrage du peuple (Pie IX, const. *Et si multa*, 21 nov. 1873 et S. C. du Concile, 23 mai 1874). — Réservée *speciali modo* au pape, cette censure a été promulguée expressément pour les provinces ecclésiastiques de Venise et de Milan.

3. L'affiliation à la société (italienne) instituée pour l'élection du souverain pontife par le suffrage populaire (Pie IX, par la S. C. de la Pénitencerie, 4 août 1876). — Réservée *speciali modo* au pape.

4. L'exercice du négoce lucratif, par les missionnaires, aux Indes et en Amérique (S. Office, 4 décembre 1872). — Réservée *simpliciter* au pape ; la réserve cesse avec la restitution du gain réalisé.

5. Le trafic des honoraires de messes exercé par des laïcs (S. C. du Concile, 25 mai 1893). — Réservée aux ordinaires.

II. SUSPENSES. — 1. Le fait, pour des personnes revêtues du caractère épiscopal, d'accepter au gouvernement d'une église vacante celui qui n'aurait pas préalablement exhibé ses bulles d'institution (Pie IX, const. *Romanus pontifex*, 28 août 1873). — Réservée *speciali modo* au pape.

2. Le trafic des honoraires de messes exercé par un prêtre (S. C. du Concile, 25 mai 1893). — Réservée *simpliciter* au pape.

3. Pour le même délit, la même peine, et, de plus, l'irrégularité, s'il s'agit de clercs non prêtres (S. C. du Concile, *ibid.*).

4. La condition du religieux à vœux simples, au moins sous-diacre, sorti de sa congrégation, tant qu'il n'a pas trouvé d'évêque pour l'accepter (S. C. des Évêques et Réguliers, 4 novembre 1892). — Réservée *simpliciter* au pape.

5. Le cas des ecclésiastiques étrangers qui viennent s'établir à Rome, y acceptent un poste, ou y prolongent leur séjour, contrairement aux règles fixées par le pape (S. C. du Concile, 27 décembre 1894).

III. INTERDIT. — Le même cas que celui qui est visé au n. 1 du paragraphe précédent. — Réservé *speciali modo* au pape.

Pour tout ce qui concerne l'interprétation de ces différentes censures, d'après le texte exact de leur formule, on pourra se reporter aux articles spéciaux du dictionnaire ou consulter les bons auteurs, canonistes et moralistes, qui ont traité cette matière.

Voir les nombreux *Commentaires de la constit. « Apostolicæ Sedis »*, publiés, à peu près toujours sous le même titre, par : Pennacchi, dans *Acta sanctæ Sedis*, Rome, 1883 ; d'Annibale (*Comment. Reatin.*), Riéti, 1874 ; Avanzini, Rome, 1872 ; Bertapelle (*Comment. Patav.*), Padoue, 1877 ; Bucceroni, Rome, 1890 ; Grandclaude, Paris, 1877 ; Pedicini, Bari, 1873 ; Ciolli, Sienne, 1877 ; Formisano, Naples, 1875 ; Piat, Tournai, 1884 ; Goyenhèche, Paris, 1889 ; Heiner, Paderborn, 1884 ; Paschal de Siena, Naples, 1893, etc.

Voir aussi tous les récents moralistes en général, au traité *De censuris*, et en particulier : Gury-Ballerini, t. II, n. 970 ; Marc, n. 1311 ; Ærtnys, l. VII, n. 76 ; Haringer, *In Theol. mor. S. Alph.*, Ratisbonne, 1881, t. VIII ; Haine, t. IV ; Génicot, t. II, n. 586 ; Lehmkuhl, t. II, n. 920 ; Ballerini, *Op. theol. morale*, Prato, 1873, t. VII, n. 421.

F. DESHAYES.

APOSTOLICITÉ. L'apostolicité de l'Église peut être regardée comme une question de *choses* ou comme une question de notions et de *systématisation théologique*. La question de choses exige qu'on prouve par les faits et par les textes la réalité des notions groupées autour du mot *apostolicité*. Cette preuve, pour être complète, emporterait toute la doctrine de l'Église, et l'histoire de son origine ; puisque l'apostolicité n'est autre chose que l'identité de l'Église avec elle-même à travers le temps depuis le Christ et les apôtres ; elle sera faite au mot ÉGLISE. Voir aussi APÔTRES. — Ce qui nous occupera spécialement ici, ce sera la question de systématisation et de mise en œuvre ; les faits ne seront guère qu'indiqués. — I. Notions et explications. II. Démonstration théologique.

I. NOTIONS ET EXPLICATIONS. — I. Le mot et l'idée. II. Histoire et usage du mot et de l'idée.

I. LE MOT ET L'IDÉE. — *1. Définition nominale.* — L'apostolicité est la propriété par laquelle une doctrine, une pratique, une institution, une église peut se réclamer des apôtres. Une doctrine est apostolique, qui remonte aux apôtres ; une église est apostolique, qui se rattache aux apôtres. Peu importe d'ailleurs — du seul point de vue de l'apostolicité — que les apôtres aient été ou non les premiers à prêcher cette doctrine, à introduire cette pratique ; peu importe qu'ils aient agi en leur propre nom et qu'ils aient été vraiment *instituteurs*, ou qu'ils aient été les simples porte-voix de Jésus-Christ lui-même, ses ministres, les exécuteurs de sa volonté. Le jeûne du carême, s'il est vraiment d'origine apostolique, a été institué (ou introduit) par les apôtres ; la primauté du pape n'est pas proprement d'institution apostolique, non plus que le baptême ; ils sont d'institution divine. On peut dire cependant que la doctrine du baptême et celle de la primauté papale sont des doctrines *apostoliques*, et cela en un double sens : parce qu'elles remontent aux apôtres, et parce que Notre-Seigneur a chargé ses apôtres de les transmettre à son Église.

2. Eléments historiques, éléments théologiques. — Mais cette première notion de l'*apostolicité* est bien générale encore, purement nominale et historique, affaire de fait et de mot plutôt que de droit et de doctrine. La théologie doit préciser davantage et entrer plus avant dans la question pour délimiter son sujet. Pour cela, il faut distinguer entre les pratiques, les sacrements, les doctrines, l'organisation sociale.

Quand le théologien parle des *pratiques* ou des *institutions* apostoliques, il a en vue leur caractère légal, obligatoire, permanent ; il est dès lors amené à se demander si ces institutions et ces pratiques sont d'origine apostolique proprement dite, ou si elles ont pour auteur Notre-Seigneur lui-même. Au premier cas, ce sont des lois *humaines, ecclésiastiques*, variables par conséquent (ce qu'a fait l'autorité, l'autorité peut le défaire) ; au second cas, ce sont des lois divines et immuables (Dieu seul peut les changer, l'Église elle-même n'y peut rien, tout au plus peut-elle *dispenser*, et encore dans les limites où Dieu l'a réglé). Or Notre-Seigneur n'a pas, à proprement parler, donné de *lois* disciplinaires à son Église (la *loi nouvelle* n'est pas une *loi*, au sens strict et juridique du mot). D'où il suit que, de ce côté, il n'y a rien d'immuable, et que la question d'apostolicité est une pure question historique. Là, l'Église comme toute société, a un pouvoir propre, un pouvoir législatif à elle.

Il en est autrement pour les *moyens de grâce*, pour les *sacrements*. Ici, évidemment, le pouvoir de l'Église ne saurait être qu'un pouvoir ministériel, un pouvoir de dispensation, elle ne peut ni instituer, ni changer ; tout au plus peut-on imaginer que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui ait laissé, dans certaines limites, le choix du rit extérieur auquel il annexerait la grâce, à peu près comme il lui a laissé le choix des personnes auxquelles il donnerait le pouvoir de consacrer ou de gouverner les fidèles en son nom. La « substance du sacrement » n'est pas du ressort de l'Église. L'Église n'a donc pas pu instituer le baptême ni l'eucharistie ; elle peut seulement ordonner qu'on baptise de telle ou telle manière, par immersion, par infusion, par aspersion, ordonner que les fidèles reçoivent l'eucharistie à jeun, sous une ou sous les deux espèces, etc. L'ordonnance de l'Église peut changer, le sacrement reste immuable. Les sacrements sont donc tous, quant à la substance, d'origine divino-apostolique. Ici la question de fait se complique d'une question de droit, la théologie intervient dans l'histoire.

Mêmes distinctions à peu près et mêmes conclusions quand il s'agit de *doctrines* apostoliques. Ce que les apôtres ont transmis à l'Église comme la doctrine de Jésus ou ce qu'ils ont écrit comme auteurs inspirés est la parole infaillible de Dieu confiée à la garde fidèle de l'Église et à son magistère infaillible : c'est là ce que l'Église enseigne sans y rien ajouter, sans en rien laisser perdre. Mais ce que les apôtres ont dit en leur propre nom, les révélations qu'ils ont pu avoir pour eux-mêmes, cela n'est pas la doctrine de l'Église, et la tradition en a pu se perdre.

Là, d'ailleurs, les apôtres ont pu se tromper, et les Actes nous ont gardé le souvenir d'une prévision de saint Paul qui très probablement ne s'est pas réalisée, car il semble bien avoir revu après sa première captivité ces prêtres ou ces évêques d'Éphèse ou de Milet qu'il ne comptait plus revoir. Act., xx, 25.

Reste enfin l'*organisation sociale* de l'Église, l'institution de sa *hiérarchie*. La question d'apostolicité est une question théologique dans la mesure où l'Église revendique pour elle-même une origine divine, d'abord comme société, et ensuite comme société constituée par le Christ sous une forme déterminée, dotée par lui de ses organes essentiels, ayant en elle-même le germe de vie sociale destiné à se développer, toujours le même, selon les temps et les lieux. Nul ne prétend que l'Église fût déjà, au jour de la Pentecôte, le grand arbre qu'elle devait être plus tard. Mais il importe de savoir si le développement ultérieur est tout entier le développement du germe posé par Jésus, dans la ligne et sur le type définis par le divin fondateur. Si large qu'on fasse la part à la différenciation des organes et, si l'on veut, à la création d'organismes secondaires et humains, l'Église ne peut revendiquer le Christ pour son fondateur, si elle ne fait remonter jusqu'à lui, avec ses fonctions sociales, les organes essentiels à ces fonctions, disons au concret, son sacerdoce, son épiscopat, sa primauté papale. Ici encore, on voit dans quelles limites la question de l'apostolicité est une question théologique.

3. L'apostolicité et le développement. — On comprend dès lors combien étroitement sont unies la question d'apostolicité et celle du développement dans l'Église. L'apostolicité n'exclut pas le développement, ni celui de la doctrine, ni celui de la hiérarchie, ni celui des institutions liturgiques ou sociales. L'Église, comme toute société vivante, a eu sa formation lente et successive jusqu'à son plein épanouissement, et une fois épanouie, elle continue de vivre et d'évoluer, sans vieillir cependant et sans subir de révolution, comme il peut arriver aux autres sociétés.

Tout revient à déterminer dans quelles conditions la société chrétienne, tout en évoluant et se développant, restera toujours la même, toujours identique à la société fondée par le Christ, sans corruption, sans déviation du type primitif. Ces conditions, au concret, ne se laissent pas déterminer *a priori*, non plus pour l'Église que pour toute autre société. En effet, elles varient avec la nature et le but de chaque société. Nous sommes donc amenés, pour comprendre ce qu'est l'apostolicité de l'Église ou d'une Église donnée, à partir de l'institution, à regarder la charte fondamentale, à voir ce qu'elle est comme société fondée par le Christ. La question sera traitée plus au long à l'article ÉGLISE et ailleurs. Il suffira ici d'indiquer rapidement ce qui est nécessaire pour comprendre l'apostolicité.

4. Les conditions d'apostolicité ; définition réelle. — Jésus-Christ a envoyé ses apôtres pour prêcher une doctrine déterminée, celle qu'ils ont reçue de lui, sans rien y ajouter, sans rien en laisser perdre ; avec le ministère de la parole, il leur a donné le ministère de la grâce : pouvoir de baptiser par eux-mêmes ou par d'autres, de remettre les péchés, de faire et de dispenser l'eucharistie, en un mot, d'administrer les sacrements établis par lui comme moyens de grâce ; au pouvoir de prêcher et de sanctifier au nom de Dieu, il a joint celui de fonder et de gouverner la société chrétienne, toujours dans les conditions déterminées par lui. Bref, il les envoyait, avec le pouvoir qu'il avait reçu de son Père, mais en même temps avec des instructions très précises, bâtir la société religieuse dont il avait tracé le plan et jeté les fondements. Cette société doit être hiérarchique, les apôtres et leurs successeurs en doivent être les chefs. Ce doit même être une monarchie : car si le pouvoir est donné au corps des évêques, nous voyons, d'autre part, que ce corps des évêques doit avoir à sa tête comme chef suprême, comme évêque des évêques, Pierre, lieutenant visible du Christ, centre et principe visible d'unité pour tout le corps. Enfin, à cette société ainsi constituée Jésus promet son assistance à jamais. Bâtie sur le roc, nulle tempête ne la détruira ; les puissances de l'enfer ne sauraient prévaloir contre elle : elle est indéfectible, elle sera toujours ce que le Christ l'a faite — indéfectible dans l'enseignement de la vérité, indéfectible dans l'usage de ses moyens de sanctification, indéfectible dans sa constitution même et dans la forme de son gouvernement. Et de là les conditions de l'apostolicité : même foi et même doctrine, même constitution, mêmes sacrements, ce sont les trois choses établies par le Christ et destinées à demeurer pour toujours dans son Église indéfectible.

Est-ce tout ? Oui et non. Oui, mais à la condition, implicitement contenue dans celles qui précèdent, que le pouvoir de prêcher, d'absoudre, de consacrer, d'ordonner, de gouverner au nom de Dieu, se transmette sans interruption suivant les lois établies par le fondateur. Pas d'apostolicité sans *mission* ni sans *continuité*. Si le pouvoir se perd dans une société humaine, la société a en elle-même de quoi le relever, pour ainsi dire ; le pouvoir dans l'Église est d'autre nature : il a son principe en Dieu, il peut se transmettre vivant ; mais une fois éteint, il faudrait pour rallumer le flambeau une nouvelle intervention de Dieu. En fait, une société que Dieu referait ainsi sur les ruines de l'Église ne serait plus l'Église : l'Église indéfectible aurait péri.

Nous pouvons donc, avec le P. de Groot, définir l'*apostolicité* comme la propriété grâce à laquelle, par la succession légitime, publique, ininterrompue des pasteurs depuis les apôtres, l'Église se continue dans l'identité de doctrine, de sacrements, de gouvernement. On voit maintenant la portée de ce mot par lequel, en commençant, nous la désignions comme l'*identité de l'Église à travers le temps*.

Tous les chrétiens, on peut le dire, sont d'accord sur cette définition, en tant qu'elle regarde l'identité de doctrine et de sacrements, quitte à se séparer quand il s'agit de savoir quelles doctrines en particulier, quels sacrements sont d'origine apostolique et divine. L'accord est

moins complet sur l'identité de gouvernement. Il est, en effet, des hérétiques niant que Jésus-Christ eût établi à proprement parler un gouvernement, une hiérarchie. C'est nier l'établissement par le Christ d'une vraie société, d'une Église.

Beaucoup de rationalistes, en notre siècle, sont allés plus loin. Ils ont soutenu que Jésus n'avait jamais eu l'intention de fonder une société proprement dite, n'avait pas institué de sacrements, n'avait même pas enseigné une doctrine, si par doctrine on entend des vérités à croire; et ils se débarrassent comme ils peuvent des textes et des faits qui prouvent évidemment le contraire. On montrera au mot ÉGLISE combien leurs systèmes sont arbitraires, et comment s'impose à l'historien et au philosophe le fait que Jésus a fondé son Église sous forme sociale, lui a confié une doctrine à garder et à répandre, lui a donné la dispensation de sa grâce par les sacrements, et a promis d'être avec elle jusqu'à la fin du monde, pour qu'elle pût continuer sur terre l'œuvre même du Christ.

La question de l'apostolicité ne suppose pas seulement que Jésus a bâti une Église et lui a confié une doctrine à transmettre, des grâces à distribuer. Elle suppose encore que la période des révélations divines adressées au genre humain est close avec les apôtres et que l'Église n'aura qu'à transmettre la doctrine reçue; elle suppose que l'économie présente est définitive, et que la société religieuse fondée par le Christ et les apôtres doit suffire à l'humanité; elle suppose enfin qu'il n'y aura plus, d'ici la fin, d'intervention *officielle* de Dieu dans l'histoire religieuse *du genre humain*. Ces choses se dégageront assez dans le cours de cette étude, celles qui ne seront pas prouvées ici le seront ailleurs.

II. HISTOIRE ET USAGE DU MOT ET DE L'IDÉE. — *1. Histoire du mot et de l'idée.* — Le mot *apostolique* se trouve, tant en latin qu'en grec, dès les tout premiers siècles pour désigner le temps des apôtres (*ætas apostolica*), les hommes qui avaient vécu avec les apôtres (*homo apostolicus*), la doctrine reçue des apôtres (*traditio apostolica*), les églises fondées par les apôtres ou se rattachant à ces églises mères. Voir Sophocles, cité à la bibliographie. Mais on ne parle guère de l'*Église apostolique*, l'idée même de l'Église étant beaucoup moins usuelle que celle des églises particulières, unies d'ailleurs entre elles par des liens multiples et ne faisant qu'une seule Église sainte et catholique, corps mystique du Christ, épouse immaculée du rédempteur. Cette Église est du reste fondée sur les apôtres, comme les églises particulières qui forment l'Église.

Le symbole des apôtres ne contient pas le mot *apostolique;* c'est dans les professions de foi d'origine alexandrine qu'on le trouve d'abord. Denzinger, *Enchiridion*, n. 10. Le symbole de Nicée s'arrête au Saint-Esprit, et ne dit rien de l'Église, mais, dans l'anathème, il est fait mention de l'Église catholique et apostolique : « Ceux qui disent : il y eut un temps où il n'était pas... ceux-là l'Église catholique et *apostolique* leur dit anathème. » Denzinger, *op. cit.*, n. 18. L'Église est également désignée comme « catholique et *apostolique* » dans le décret du même concile sur le baptême des hérétiques. Denzinger, *op. cit.*, n. 19. Enfin le symbole de Constantinople reçoit le mot : Πιστεύομεν... εἰς μίαν ἁγίαν, καὶ ἀποστολικὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν. « Nous croyons à une Église unique, sainte, et apostolique catholique. » Denzinger, *op. cit.*, n. 47. On voit que, dans le texte de Denzinger, l'arrangement des mots diffère un peu de celui qu'a sanctionné le texte latin liturgique : *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*. Ailleurs, chez Routh, par exemple, les quatre adjectifs se suivent dans l'ordre du latin, sans virgule ni καὶ. Les luthériens, les anglicans, toutes les sectes protestantes qui ont gardé le symbole de Constantinople, reçoivent par là même l'*apostolicité*. Cependant la notion tend chez eux à s'effacer pour ne voir dans l'Église que la communauté des saints (ou des fidèles) et à ne lui donner pour caractères distinctifs que la prédication du pur Évangile et la dispensation évangélique des sacrements. Confession d'Augsbourg, art. 7, dans Koethe, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig, 1830, p. 18. Le mot lui-même ne se trouve ni dans la confession d'Augsbourg, ni dans les articles de Schmalkalde, ni dans les Catéchismes de Luther. Selon l'article 12 de Schmalkalde, « les enfants mêmes de sept ans savent que... l'Église... ce sont les saints croyants, les brebis qui écoutent la voix de leur pasteur; car ils disent dans leur prière : *Je crois une sainte Église chrétienne* (*ou du Christ*). » Koethe, p. 236. C'est la formule du symbole luthérien, celle que donne et explique tant le *Petit catéchisme* de Luther, *La foi, troisième article*, Koethe, p. 259, que le *Grand catéchisme*, p. 322. Il faut remarquer d'ailleurs que le mot *chrétienne* ne remplace pas, dans ces passages, le mot *apostolique* du symbole de Constantinople, mais le mot *catholique* du symbole des apôtres (car c'est le symbole des apôtres que Luther explique dans ses *Catéchismes*, c'est lui que les enfants récitent dans leur prière).

Quoique devenu un des termes officiels par lesquels on désignait l'Église universelle, le mot *apostolique* continuait de s'employer en parlant des églises particulières, comme substantif, au sens d'*évêque;* comme adjectif, au sens d'*épiscopal*. Toute cathédrale pouvait s'appeler *ecclesia apostolica*, tout siège épiscopal *apostolica sedes*, tout évêque *Apostolicus*. Voir Du Cange, *Glossarium*, au mot *Apostolicus*, Paris, 1733, t. I, p. 567-569. L'idée était toujours la même, celle de *succession apostolique*, de continuité avec les apôtres par les évêques leurs successeurs. Cependant il y eut toujours une tendance à restreindre le mot soit au pape, soit aux églises fondées immédiatement par les apôtres. Déjà, Tertullien, dans un moment d'humeur, employait le mot *apostolicus* pour dire *le pape*. *De pudicitia*, 21, *P. L.*, t. II, col. 1024. Saint Athanase, *Hist. arian.*, c. XXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 733, disait le siège apostolique pour désigner le siège de Rome; dès les temps de saint Grégoire le Grand, le titre d'*apostolique* était courant pour désigner le pape, *Vita Gregorii*, 24, *P. L.*, t. LXXV, col. 54; le concile de Reims, en 1049, excommunia l'archevêque de Saint-Jacques de Compostelle qui osait s'arroger *culmen apostolici nominis*, Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 1041, et tout le monde sait que, durant le moyen âge, ce fut ainsi que l'on désigna ordinairement le pape. C'est encore en ce sens que nous prions dans les litanies pour le « Seigneur apostolique », *Domnum apostolicum*, bien que le mot ait pu, à l'origine, signifier aussi le « seigneur évêque ».

On sait d'autre part que, depuis les premiers siècles jusqu'au moyen âge, il y eut divers hérétiques prenant le nom d'*apostoliques*, pour une raison ou pour une autre. Voir APOSTOLIQUES, *hérétiques*, col. 1631.

2. Usage théologique de l'idée. — Dès les premiers siècles, la notion d'apostolicité fut en grand usage, soit dans l'exposition, soit dans la controverse. Clément, Ignace, Polycarpe, l'épître à Diognète, le *Pasteur* d'Hermas redisent unanimement que l'Église est fondée sur les apôtres, que sa doctrine est celle des apôtres et qu'on n'en doit point recevoir d'autre; que les évêques sont les successeurs des apôtres et qu'il faut leur rester uni pour être uni au Christ. Voir, pour les textes, les tables de Funk, *Patrum apostolicorum Opera*, t. I, Leipzig, 1887, aux mots : ἀπόστολος, ἐκκλησία, ἐπίσκοπος. Irénée et Tertullien lui donnent son plein développement et en font un merveilleux usage dans leur lutte contre les gnostiques. Ils ne cessent de répéter que la vraie doctrine est celle que Jésus a confiée à ses apôtres et les apôtres aux évêques; si l'on veut avoir la vérité, il faut donc la chercher dans les églises fondées par les apôtres, ou parmi les filles de ces églises mères, la chercher notamment dans l'Église romaine, centre d'unité entre

toutes les églises. Voir à la bibliographie Irénée et Tertullien. Ce qui préoccupe Irénée et Tertullien, c'est surtout la doctrine et c'est surtout le *fait* de la tradition apostolique, conservant et transmettant cette doctrine. Mais la doctrine ne va pas sans l'organisme épiscopal chargé de la transmettre, et la question de fait emporte une question de *droit*; eux-mêmes nous le font suffisamment entendre en nous disant la nécessité de recevoir par les églises organisées le flambeau vivant de la foi (*traducem fidei*) et en rappelant que dans l'Église, riche dépôt de la tradition, est le Saint-Esprit qui empêche l'erreur; et, par conséquent, le privilège divin de la vérité (*charisma veritatis certum*). Saint Cyprien devait insister davantage sur l'unité du corps apostolique, pour faire vivement ressortir la nature antichrétienne du schisme et de l'hérésie. Voir à la bibliographie. Dès le IIIe siècle, la doctrine de l'apostolicité était donc développée dans ses traits principaux.

Augustin eut mainte occasion d'en faire usage, et il n'y manqua pas. Il est vrai qu'il n'accole pas encore les termes d'*apostolique* et d'*Église* (universelle); mais il parle sans cesse de doctrine apostolique, de succession apostolique, de tradition apostolique, d'églises apostoliques, et l'apostolicité tient une grande place dans son enseignement, comme étant une propriété essentielle de la véritable Église et comme une marque distinctive en face des communautés hérétiques. L'apostolicité, d'autre part, se concrétise chez lui dans les églises *apostoliques*, fondées par les apôtres; et il nomme surtout celle de Jérusalem et celle de Rome; toute sa doctrine d'ailleurs suppose, évidemment, que l'origine apostolique n'est rien si la succession n'est légitime. Voir Specht, cité à la bibliographie.

Saint Thomas ne traite nulle part explicitement de l'apostolicité de l'Église, et il est curieux que, dans l'opuscule *In symbolum* (rédigé peut-être par un disciple, mais sur les leçons du maître), la propriété d'*apostolicité* soit remplacée par la *stabilité inébranlable*. Cela donne une belle idée, mais moins précise et moins pleine que l'*apostolicité*. Une autre fois, il pose la question d'une autre façon : L'Église de nos temps est-elle la même que celle des apôtres? et il la résout en trois lignes. Voir à la bibliographie. Bellarmin non plus, dans ses *Controverses*, ne donne à l'*apostolicité* toute l'importance qu'on attendrait, ou plutôt il décompose, pour ainsi dire, la notion en ses divers éléments : antiquité, durée, succession apostolique, unité de doctrine avec l'ancienne Église, union des membres entre eux et avec le chef. Voir à la bibliographie.

Saint François de Sales fait de même, dans ses *Controverses*. Il est vrai qu'il annonce un chapitre directement intitulé *Apostolicité*, mais ce chapitre n'a pas été écrit. Voir à la bibliographie.

Dès le XVIIe siècle, les théologiens et les controversistes se servaient expressément de l'*apostolicité*, comme d'une arme puissante contre l'hérésie; depuis, ils n'ont pas cessé de la manier. Mais nul, peut-être, n'a su en tirer parti aussi bien que Bossuet et Newman.

En somme, la notion d'apostolicité a toujours été de pair avec la notion d'Église. Plusieurs fois même des hérétiques en abusèrent pour essayer de se soulever contre l'Église, sous prétexte de la ramener à sa pureté primitive. Voir APOSTOLIQUES, *hérétiques*. Ce fut aussi la prétention de la Réforme, ce qui amena les controversistes catholiques à mettre en un plus vigoureux relief non seulement l'identité historique et doctrinale de l'Église actuelle avec l'Église des premiers siècles, des apôtres, du Christ, mais aussi l'indéfectibilité promise par le Christ à son Épouse.

Cependant une difficulté restait, celle des différences manifestes entre l'Église au berceau et l'Église adulte. Déjà saint Thomas y répondait en quelques lignes profondes, distinguant ce qui est substantiel et divin (foi, sacrements, gouvernement) de ce qui est développement historique. *Quodl.*, XII, a. 19. Cependant on se préoccupait plutôt de montrer qu'il n'y avait pas corruption, que d'étudier les conditions de développement légitime. Newman, que cette difficulté avait tourmenté plus que personne, en esquissa une solution positive dans son bel *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, trad. franç., Paris, 1848, et la solution répondait aux attaques contradictoires du rationalisme qui tantôt reproche à l'Église d'être immobile et momifiée, tantôt se prend aux manifestations les plus éclatantes de sa vie intellectuelle ou morale pour crier qu'elle change et qu'elle n'est plus elle-même.

Enfin le sens historique, plus développé en notre siècle, a mieux fait saisir ce qu'il y a d'unique et de divin dans cette admirable identité de l'Église avec elle-même à travers les temps et les lieux, dans cette résistance à toutes les causes de ruine, dans cette survivance à toutes les révolutions, dans cette vie toujours la même et toujours adaptée aux besoins des temps et des lieux, dans cette fécondité que rien n'épuise. Bossuet et Joseph de Maistre avaient attiré l'attention sur ce point que des incroyants, comme Macaulay, ont eux-mêmes signalé avec tant d'admiration, et ils avaient montré que le doigt de Dieu était là. Lacordaire devait développer cela à Notre-Dame, le concile du Vatican a sanctionné le procédé.

De nos jours, tous les théologiens traitent de l'apostolicité soit comme propriété essentielle de l'Église, soit comme note distinctive. Pour ce dernier point, cependant, comme pour toute la question des notes, il y a entre eux une différence de procédé. La plupart en traitent indépendamment de la primauté papale, et s'ils y font une part spéciale au siège de Rome, c'est comme siège évidemment apostolique, ou comme siège dont la communion a été regardée dès les tout premiers siècles comme un signe et une garantie d'union avec l'Église apostolique. Quelques-uns, comme l'abbé Didiot, mettent en ligne de compte la primauté papale. C'est très juste en fait, puisque l'Église apostolique est fondée sur Pierre; c'est même facile à prouver, les textes évangéliques étant sur ce point parfaitement clairs. Mais procéder ainsi, c'est supprimer, en fait, l'argument des notes; c'est renoncer à l'usage traditionnel de montrer l'Église romaine comme la véritable Église, par les notes essentielles, sans passer par la primauté.

II. DÉMONSTRATION THÉOLOGIQUE. — Après les explications qui précèdent, la démonstration théologique sera facile à saisir. On peut la ramener à deux points : I. Principe de l'apostolicité. II. Application du principe.

I. PRINCIPE DE L'APOSTOLICITÉ : LA VRAIE ÉGLISE EST APOSTOLIQUE. — Tout se résume en deux propositions :

1° L'apostolicité est une *propriété essentielle* de l'Église; et, par cette apostolicité essentielle à l'Église, il faut entendre : origine apostolique, doctrine apostolique, succession apostolique.

2° L'apostolicité, regardée dans la *succession des pasteurs légitimes*, est *une marque distinctive de la véritable Église*, et elle emporte, avec l'origine apostolique, l'apostolicité de doctrine.

1. L'apostolicité, propriété essentielle de l'Église. — Jésus a fondé une Église, et il l'a fondée sur les apôtres. Les mêmes textes prouvent l'un et l'autre. Pierre et les apôtres auront tout pouvoir de lier et délier. Pierre et les apôtres devront paître le troupeau unique où le Christ veut assembler toutes ses brebis. Voir APÔTRES. Il les envoie comme son Père l'a envoyé, il leur donne mission de continuer en son nom l'œuvre qu'il est venu faire, de bâtir l'édifice dont il a tracé le plan et jeté les assises. Qu'ils enseignent ce qu'il leur a lui-même appris et que son Esprit leur fera entendre : qui ne les croira pas ne sera pas sauvé, qui ne leur obéira pas sera rejeté de la société. Qu'ils baptisent, qu'ils remettent les péchés,

qu'ils renouvellent le rit divin de l'eucharistie; bref, qu'ils soient, en même temps que les prédicateurs de la parole, les dispensateurs des sacrements. Qu'ils gouvernent enfin cette Église, qu'ils doivent réunir par leur parole et sanctifier par les sacrements. Jésus est avec eux jusqu'à la fin des siècles, son Esprit les assistera, et jamais l'enfer ne prévaudra contre le royaume du Christ.

Les Actes et les Épîtres nous montrent les apôtres à l'œuvre; la société qu'ils fondent a une doctrine, des moyens déterminés de sanctification, une constitution et une autorité. Déjà aussi nous les voyons créant des évêques, se choisissant des successeurs pour la même œuvre d'enseignement, de sanctification, de gouvernement. Les écrits des Pères apostoliques montrent en acte ce que les apôtres ont fait, et ils donnent, en même temps que l'enseignement apostolique, la théorie de l'apostolicité. Il est donc acquis que les apôtres sont les chefs de l'Église et que les évêques établis par eux doivent leur succéder avec le même pouvoir; qu'ils prêchent, non pas leurs idées à eux, mais ce qu'ils ont appris du Christ et du Saint-Esprit, et que leurs successeurs doivent enseigner et transmettre fidèlement la doctrine reçue, rien de plus, rien de moins. S'il doit y avoir quelques différences entre les apôtres comme tels et les évêques leurs successeurs, elles portent sur des privilèges spéciaux (voir APÔTRES), non sur les points que nous venons d'indiquer.

2. L'apostolicité, marque distinctive de la véritable Église du Christ. — Il s'agit ici de la succession des pasteurs ou de l'identité de gouvernement. L'identité de doctrine ne serait pas à elle seule une marque suffisante et exclusive. Si une société enseigne une doctrine contraire à celle du Christ et des apôtres, elle est jugée. Mais de ce que la doctrine serait ou semblerait être vraiment apostolique, on ne peut rien conclure. Il en est autrement pour la succession légitime des pasteurs. Avec elle il y a *continuité*, sans elle, non; avec elle, d'ailleurs, on est sûr, sans autre examen, de la véritable doctrine, car c'est au corps des pasteurs qu'a été confié le dépôt et qu'a été promis le Saint-Esprit pour le garder et le transmettre. On sait les beaux textes d'Irénée et de Tertullien sur ce sujet. Ils ne font que résumer et formuler l'enseignement du Christ et des apôtres. Sans cette succession légitime, pas de mission pour enseigner; pas d'autorité par conséquent; à plus forte raison, pas de garantie divine. Il faut voir avec quel mépris les saints Pères, saint Cyprien notamment, traitent ces hérétiques et ces schismatiques ayant pour toute mission celle qu'ils se sont donnée. C'est ce qui explique les angoisses de Luther pour se trouver une mission; ce qui explique les efforts désespérés des anglicans pour soutenir la validité de leurs ordinations, condition nécessaire, quoique non suffisante, de la succession légitime, et pour soutenir tant bien que mal la continuité malgré le schisme.

C'est, en effet, une chose évidente : l'Église étant un corps social hiérarchique, il faut appartenir à ce corps social pour avoir part à l'autorité de sa hiérarchie. Sans succession apostolique, la hiérarchie n'est plus celle que le Christ a instituée : c'est une œuvre humaine; et quand même les sacrements y resteraient, l'autorité n'y serait pas; car le pouvoir d'*ordre* n'emporte pas de soi le pouvoir de *juridiction :* celui-ci est attaché à la mission, à la succession légitime. Il ne suffit pas de se réclamer du Christ, ni même d'avoir les sacrements. On est des siens, on est de son église (je parle au for extérieur) quand on obéit aux pasteurs établis par lui, envoyés par lui. C'est donc pour une Église une question capitale que celle de la succession légitime. Voyons où se trouve cette succession.

II. APPLICATION DU PRINCIPE : QUELLE EST VRAIMENT L'ÉGLISE APOSTOLIQUE?

Il y a deux manieres de procéder. On peut résoudre la question *grosso modo,* pour ainsi dire, sans subtiliser, par une vue d'ensemble sur les différents groupes chrétiens, qui se réclament du Christ, et on peut la résoudre avec une précision plus scientifique.

1. Solution par l'observation concrète. — La société fondée par Jésus doit être quelque part dans le monde, puisque Jésus lui a promis la durée; elle doit être vivante et visible, réclamant pour elle ces prérogatives que lui promet l'Évangile, se montrant comme la continuatrice du passé, capable de donner ses titres et de légitimer ses prétentions. Ce ne peut être évidemment que l'Église latine, ou l'Église grecque ou le protestantisme, de quelque nom qu'on le nomme, ou l'anglicanisme, ou le groupement de tous ceux qui à quelque titre, se réclament du Sauveur Jésus.

Ce ne peut être le groupement de toutes ces sectes, dont les doctrines s'opposent, et qui s'anathématisent : il est trop évident qu'elles ne font pas *une société*, non plus que la France et l'Allemagne ne font *un État.* Il faut renoncer à l'idée d'une Église visible ou renoncer à l'idée d'une Église ainsi séparée en tronçons. Reste donc à chercher quelle est, parmi les sectes chrétiennes, celle qui continue les apôtres, celle qui est leur légitime héritière. Serait-ce l'Église grecque ou l'Église russe? Qui le croira? Il n'y a même pas *une Église grecque;* et, quant à l'Église russe comme telle, c'est une institution d'État. Serait-ce le protestantisme? Mais il ne forme pas une église. Serait-ce l'anglicanisme? Trop de signes évidents y montrent le schisme : il a sa date, et la main des hommes y a marqué son empreinte. Rome s'impose.

Ainsi à peu près raisonnait Newman, et c'est ce qui le fit catholique. « Les écrits des Pères... ont été la seule et unique cause intellectuelle de sa rupture avec la religion de sa naissance et de sa soumission à l'Église catholique... Si on lui demande pourquoi il s'est fait catholique, il ne peut donner que cette réponse, celle que son expérience intime, que sa conscience des choses lui présente comme la seule vraie : il est venu à l'Église catholique simplement parce qu'il la tenait, et elle seule, pour l'Église des Pères; — parce qu'il tenait qu'il y avait une Église sur terre jusqu'à la fin du monde, et une seulement; et parce que si ce n'était pas la communion de Rome, et elle seule, il n'y en avait pas du tout; parce que, pour employer un langage d'une réserve voulue, parce que c'était le langage de la controverse, « tous les partis seront d'accord que, de tous « les systèmes existants, la communion actuelle de « Rome est en fait l'image la plus rapprochée de l'Église « des Pères, quitte à croire, si l'on veut, qu'on peut en « être plus près encore sur le papier; » — parce que, « si saint Athanase ou saint Ambroise revenaient soudain à la vie, nul doute possible sur la communion « qu'ils prendraient, » entendez, « qu'ils reconnaîtraient « pour la leur; » — parce que « tous accorderont que ces « Pères, malgré toutes les différences d'opinion, et, si « vous voulez, toutes les protestations, se trouveraient « plus chez eux avec des hommes comme saint Bernard « ou saint Ignace de Loyola, ou avec le prêtre solitaire « dans sa demeure, ou avec les saintes sœurs de charité, « ou avec la foule illettrée devant les autels, qu'avec les « chefs ou les membres de toute autre communauté re« ligieuse ». Voilà le grand fait, évident, historique, qui m'a converti — vers lequel ont convergé toutes mes recherches particulières. Le christianisme n'est pas affaire d'opinion, c'est un fait extérieur, qui pénètre l'histoire du monde, qui s'y réalise, qui en est inséparable. Il couvre matériellement le monde; c'est un fait ou une chose continue, la même d'un bout à l'autre, distincte de tout le reste; être chrétien, c'est être de ce système, c'est s'y soumettre; et toute la question était ou est, quelle est à présent cette chose qui au premier siecle était l'Église catholique? La réponse s'imposait; l'Église

maintenant appelée catholique est cette chose là même pour la descendance héréditaire, pour l'organisation, pour les principes, pour la position, pour les relations intérieures, que l'on appelait alors l'Église catholique; nom et chose ont toujours marché ensemble, dans une union et une suite non interrompues, depuis lors jusqu'à présent. Avait-elle été corrompue dans son enseignement, c'était, tout au plus, affaire d'opinion. C'était un fait, qu'elle occupait le terrain et se trouvait à la place de l'ancienne Église, comme son héritière et sa représentante, fait infiniment plus évident que l'hypothèse voyant dans certaines particularités de son enseignement de réelles innovations et de vraies corruptions. Dites qu'il n'y a pas d'Église, si vous voulez, et au moins je vous comprendrai; mais ne touchez pas à un fait attesté par l'humanité. » *Anglican difficulties*, 4e édit., Londres, p. 320; en français, *Conférences prêchées à l'Oratoire de Londres*, Paris, 1851, t. I, p. 156 (traduction souvent inexacte; je suis responsable de celle qu'on vient de lire; les citations du texte sont empruntées par Newman à son *Essai sur le développement*).

2. *Solution plus précise.* — Les théologiens procèdent à peu près comme Newman; mais ils précisent sur quelques points et font valoir des considérations spéciales, que d'ailleurs Newman lui-même n'a pas négligées. On peut mettre en relief soit l'unité sociale, soit la continuité.

a) *Solution par l'unité sociale.* — L'Église apostolique est une *unité sociale*. Elle suppose donc une seule autorité suprême, quelle que soit d'ailleurs cette autorité, monarchique ou aristocratique; il n'y a pas *une* société, là où il y a *deux* gouvernements suprêmes. Or les églises orientales ne forment pas, en fait, une unité sociale et n'ont pas un seul gouvernement suprême : où est le lien de *dépendance réelle* entre l'église de Constantinople et celle de Moscou, ou même celle de Bulgarie ou celle d'Athènes? Le patriarche de Constantinople ne prétend pas lui-même tenir de Dieu une autorité réelle sur toutes les églises autonomes et autocéphales d'Orient; s'il le prétendait, s'il se croyait jamais *pape*, la réalité le détromperait vite. Reste le recours au concile œcuménique. Mais le concile œcuménique ne devrait-il pas comprendre aussi les latins? Et même si l'on se passe des latins, qui croira possible un concile des évêques grecs, russes, bulgares, etc., j'entends un concile qui pût imposer ses décrets et exiger l'obéissance? L'Église apostolique n'est pas, ou elle est ailleurs que chez les grecs.

Serait-elle chez les anglicans? Le primat d'Angleterre ne s'est jamais regardé comme *le pape* de toute l'Église, ni le synode pan-anglican comme un concile œcuménique. Il leur reste la théorie de l'église ramifiée (*branch theory*). Mais qui ne le sait? Voir une seule Église dans les Églises romaine, russe, anglicane, c'est renoncer à l'Église visible; revendiquer la continuation avec Rome, malgré le schisme, revient à dire, comme le faisait remarquer Joseph de Maistre, quelques années après la guerre de l'indépendance, que les États-Unis continuent de ne faire qu'un avec l'Angleterre. L'Église apostolique n'est pas, ou elle est ailleurs que chez les anglicans. — La conclusion s'impose sans recourir à la nullité des ordinations anglicanes, sans invoquer le fait palpable que l'église anglicane est une institution d'État, et n'est une église — comme disait Newman — qu'en théorie et sur le papier. On peut raisonner de même à l'égard des sectes protestantes. « Le christianisme de l'histoire, disait Newman, n'est pas le protestantisme. S'il y eut jamais une vérité assurée, c'est celle-là. » *Essay*, déjà cité, Introduction, n. 75, p. 7.

b) *Solution par la continuité.* — Veut-on prendre la question d'un autre biais? Étudions la *continuité*, et la *mission légitime*.

L'Église apostolique a dû venir des apôtres jusqu'à nous par une série continue de pasteurs légitimes recevant leur pouvoir par mission de l'autorité légitime. Où est la continuité des églises orientales? Un temps fut où elles ne faisaient qu'un avec les églises d'Occident, avec l'Église de Rome. Un jour vint où l'unité fut rompue : il y eut schisme. L'Église du Christ périt-elle ce jour-là? Et si elle continua, où continua-t-elle? A la fois chez les grecs et les latins? Impossible : le Christ n'a pas fondé deux églises, mais une. Sont-ce donc les grecs qui sont schismatiques, ou sont-ce les latins? Avoir posé la question, c'est l'avoir résolue. Mais alors de qui les patriarches grecs tiennent-ils leur mission comme chefs d'églises séparées, d'églises autonomes et autocéphales?

Le même raisonnement s'applique à l'église anglicane, et il serait plaisant — si la question n'était si grave — de voir les efforts des anglicans pour se faire une continuité malgré tout, pour jeter un pont sur le schisme et se rattacher aux apôtres, fût-ce en donnant la main à ces évêques bretons qui vinrent en Angleterre avant les barbares et saint Augustin, comme si ceux-là aussi n'avaient pas reçu leur mission de Rome, et comme si leur schisme momentané, suite de l'ignorance encore plus que de l'entêtement, excusait le schisme des courtisans de Henri VIII ou d'Élisabeth! Il s'applique aux sectes protestantes, et les efforts également désespérés de Luther et de Calvin pour se donner une mission ou pour en nier la nécessité, pour se rattacher aux apôtres par les hérétiques ou pour se réclamer directement du Christ, ces efforts montrent que les chefs de la Réforme voyaient la solution de continuité, et ne sauvegardaient pas l'apostolicité de l'Église. Tant que le mot de schisme et celui d'apostasie répondront à des réalités, les sectes séparées de Rome ne sauront faire partie de l'Église apostolique.

Ces raisonnements ne supposent pas la primauté du pape, laquelle cependant apparaît si lumineuse dans l'Évangile et dans l'histoire, expliquant tout et sans laquelle rien ne s'explique. Ils ne s'appuient même pas directement sur un fait, manifeste pourtant dès les premiers siècles, et qui jette lui aussi un jour nouveau sur notre thèse. La communion avec l'Église romaine était regardée par tous comme une condition suffisante et nécessaire d'orthodoxie et d'unité : signe manifeste que l'apostolicité des églises dépendait de leur union avec le siège apostolique.

Pas n'est besoin après cela de s'arrêter à prouver que l'Église romaine est bien l'Église apostolique. Dès les premiers siècles, amis et ennemis lui en donnaient le nom, et la félicitaient de sa glorieuse prérogative. Les textes d'Irénée, de Tertullien, de saint Cyprien sont connus de tous, et vite il fut visible que l'apostolicité de l'Église s'incarnait pour ainsi dire en elle. La démonstration fut plus palpable encore quand toutes les églises fondées par les apôtres périrent ou s'éclipsèrent. Quant à elle, sa continuité est manifeste : la suite de ses pontifes est connue; sa doctrine a toujours été la même. Les différences qu'on peut remarquer à dix-huit siècles d'intervalle ne font que mieux éclater la vie et l'activité de ce puissant organisme : elles sont l'aboutissement normal du développement que Jésus avait promis au grain de sénevé devenant un grand arbre.

Bossuet a résumé la question en un langage qui n'est qu'à lui. « Quelle consolation aux enfants de Dieu! Mais quelle conviction de la vérité, quand ils voient que d'Innocent XI, qui remplit aujourd'hui si dignement le premier siège de l'Église, on remonte sans interruption jusqu'à saint Pierre, établi par Jésus-Christ prince des apôtres!... Ainsi la société que Jésus-Christ a fondée sur la pierre et où saint Pierre et ses successeurs doivent présider par ses ordres, se justifie elle-même par sa propre suite, et porte, dans son éternelle durée, le caractère de la main de Dieu.

« C'est aussi cette succession que nulle hérésie, nulle secte, nulle autre société que la seule Église de Dieu n'a pu se donner. Ici tombent aux pieds de l'Église toutes les sociétés et toutes les sectes que les hommes ont établies au dedans ou au dehors du christianisme... Il y a toujours un fait malheureux pour eux (les hérésiarques) que jamais ils n'ont pu couvrir, c'est celui de leur nouveauté. Il paraîtra toujours, aux yeux de tout l'univers, qu'eux et la secte qu'ils ont établie se sera détachée de ce grand corps et de cette Église ancienne que Jésus-Christ a fondée, où saint Pierre et ses successeurs tenaient la première place, dans laquelle toutes les sectes les ont trouvés établis. Le moment de la séparation sera toujours si constant, que les hérétiques eux-mêmes ne le pourront désavouer, et qu'ils n'oseront pas seulement tenter de se faire venir de la source par une suite qu'on n'ait jamais vue s'interrompre. [Depuis Bossuet, quelques-uns l'ont essayé, mais sans succès; si avant lui quelques efforts avaient été faits dans le même sens, ils étaient négligeables.] C'est le faible inévitable de toutes les sectes que les hommes ont établies.

« Ainsi, outre l'avantage qu'a l'Église de Jésus-Christ, d'être seule fondée sur des faits miraculeux et divins... voici, en faveur de ceux qui n'ont pas vécu dans ces temps, un miracle toujours subsistant, qui confirme la vérité de tous les autres : c'est la suite de la religion toujours victorieuse des erreurs qui ont tâché de la détruire. » *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part., c. XXXI.

Concluons en deux mots. L'Écriture et les Pères nous disent que la vraie Église doit être apostolique. L'histoire nous montre que l'Église romaine est, et est seule, apostolique.

I. PRINCIPAUX TEXTES DE L'ÉCRITURE AYANT TRAIT A L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE. — Matth., X, 1-4; IV, 19 (et passages parallèles); XVI, 18-19; XVIII, 17-18; XXVIII, 18-20; — Marc., XVI, 15, 16; — Luc., XXII, 19, et parallèles; — Joa., X, 16; XI, 52; XIV, 16-17; XV, 26-27; XVI, 33; XVII, passim, surtout 17-22; XX, 21-23; XXI, 15-17; — Act., I, 8; II, 42; IV, 35-37; VI, 2-6; IX, 15; XIII, 2-3; XV, 4-5, 23-31; XX, 17, 28; — Rom., I, 5; X, 14-18; I Cor., IV, 1; V, 3-5, 12; XII, 28; II Cor., V, 20; Gal., I, 1, 8-19; II, 6-9; Eph., II, 20; IV, 4, 11-16; I Tim., III; VI, 20-21; II Tim., III, 14; Tit., I, 5-7; — Apoc., II, III; XXI, 14.

II. TEXTES DES SAINTS PÈRES. — Pour les Pères apostoliques, voir Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, Tubingue, 1881, tables aux mots 'Ἀπόστολος, 'Ἀποστολικός, 'Ἐκκλησία. Pour saint Irénée, voir notamment l. III, I-IV, c. XXIV; l. IV, c. XXIV, n. 2; l. V, c. XX. Cf. *Massuetii dissert.*, III, a. 3, 4, *P. G.*, t. VII, col. 259 sq. Pour Tertullien, *De præscriptionibus*, passim, notamment c. XX-XXII; XXIX-XXXII. Cf. Hurter, *Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1870, t. XI, præf., § 7, p. 19-41. Pour saint Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, surtout c. IV-XIII, *P. L.*, t. IV, col. 498 sq.; *Epist.*, XXVII (Hartel XXXIII), n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 298; *Epist.*, LXIX (Hartel LXVI), n. 8-10, *P. L.*, t. IV, col. 418-420; *Epist.*, LXXVI (Hartel LXIX), n. 2-7, *P. L.*, t. III, col. 1139 sq.; *Epist.*, LII (Hartel LV), n. 1, 8, *P. L.*, t. III, col. 763, 773; *Epist.*, LV (Hartel LVIII), passim et notamment, n. 14, *P. L.*, t. III, col. 818; *Epist.*, LXXIII (Hartel LXXIII), n. 7, *P. L.*, t. III, col. 1114. Voir encore les tables de Hartel ou de Migne (t. IV aux mots *Apostoli, Ecclesia, Episcopus*; et la dissertation de dom Maran, *P. L.*, t. IV, col. 15 sq.; cf. t. III, col. VIII sq. Pour saint Augustin, cf. Specht, ci-dessous. Les traités de l'Église groupent beaucoup de ces textes; voir notamment Segna, ci-dessous.

III. AUTEURS DIVERS. — Tous les traités théologiques de l'Église touchent, sous une forme ou sous une autre, la question de l'apostolicité. Plusieurs auteurs comme Franzelin, Batiffol, Segna, sans parler expressément de l'*apostolicité* (comme telle), donnent l'ensemble des textes et des notions d'où se dégage l'apostolicité. Dans la liste alphabétique qui suit, seront indiqués quelques-uns de ces traités théologiques *De Ecclesia* (en général ceux qui offrent quelque particularité sur le sujet qui nous occupe); mais mention est faite surtout des travaux qui seraient ou moins connus, ou plus spéciaux, ou moins désignés par leur nature et leur titre même :

J.-V. Bainvel, divers articles sur l'idée de l'Église et son évolution, où la question de l'apostolicité revient souvent, par exemple : *Études*, janvier 1897, débuts (l'Église primitive) et passim; *Science catholique*, mai 1899, t. XIII, p. 485 sq.; L'Église dans les évêques et dans le pape, suivant Hugues d'Amiens, juin, p. 578; Les évêques et le pape, d'après Innocent III, p. 588; L'Église romaine et l'Église universelle, d'après le même, octobre 1899, p. 978 sq., et 985, L'apostolicité d'après saint Thomas; — Batiffol, *L'Église naissante*, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 503 sq.; 1896, t. IV, p. 137 sq., 493 sq.; — Bellarmin, *Controversia IVa de Ecclesia*, l. IV, c. V, VI, VIII, IX, X, Naples, 1856, t. II (marqué à tort t. I), p. 110 sq.; — Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. *Apostolique*, Paris, 1835, t. I, p. 181, 182; cf. *ibid.*, note 8, p. XIX; et articles *Succession, Mission, Schisme*, — L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Rome, 1898, t. I, Ia pars, q. VI, p. 243 sq.; — Bossuet, *Histoire des variations*, l. XI, XV, n. 3, 44 sq., 81 sq., 94 sq., 120 sq., 152 sq., 174 sq. et passim; *Œuvres*, Versailles, 1816, t. XX; surtout les deux *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*, et pièces annexes, t. XXII; *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part. c. XXXI; — R. de la Broise, *De Ecclesia Christi* (cours autographié), Paris, 1899-1900, p. 78-88; — J. Didiot, dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, 2e édit., Paris, 1891, col. 1024-1034; *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, théorème 87, n. 817 sq.; — Döllinger, *La réforme*, trad. franç., Paris, 1850, t. III, p. 190 sq.; — Du Cange, *Glossarium*, au mot *Apostolicus*, Paris, 1733, t. I, p. 567-569; — S. François de Sales, *Les controverses*; la note d'*Apostolicité* est indiquée comme quatrième « marque » de l'Église, Ire part., c. III, art. 21; mais le manuscrit ne donne rien, *Œuvres*, éditées par dom Macquey, Annecy, 1892, t. I, p. 140; l'équivalent se trouve, Ire part., c. I, *De la mission*, p. 21 sq.; c. II, Erreurs... sur la nature de l'Église, p. 40 sq.; c. III, les marques de l'Église, art. 13 et 14, p. 123 sq.; — Franzelin, *De traditione et Scriptura*, 2e édit., Rome, 1874; *De Ecclesia*, Rome, 1887, fournit beaucoup de notions et de documents utiles, passim; — Freppel, *Saint Irénée*, leçons 19e et 20e, 3e édit., Paris, 1886; *Tertullien*, leçons 28e et 29e, 3e édit., Paris, 1887; — P. Gallwey, *Apostolic succession*, 2e édit., Londres, 1889 (insiste, avec plus d'apparence peut-être çà et là que de solide raison, sur le fait que l'Église doit avoir des prérogatives apostoliques, et ne les a que dans et par le pape); — J. V. de Groot, O. P., *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, Ratisbonne, 1890, t. I, q. V, a. 5, p. 155; q. VII, a. 1, 2, 5, p. 187; — Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894; voir la table, t. III, aux mots *Apostolische Succession, Apostel, Kirche* et *Kirchenbegriff* (vues du rationalisme dit *historique* sur la naissance de l'Église et sur l'origine de nos théories de l'Église; le *Précis* de Harnack a été traduit par E. Choisy, *Précis de l'histoire des dogmes*, Paris, 1893, voir la table aux mots *Apôtres, apostolique, Église, Kerygma*); — Fr. Aug. Koethe, *Concordia, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig, 1830; — cardinal de la Luzerne, *Instruction pastorale sur le schisme de France*, Langres, 1805, surtout n. 17 sq., t. I, p. 45 sq.; *Dissertations sur les Églises catholiques et protestantes*, Paris, 1816, t. II, c. VII, p. 51-70 (savant et bien mené); — Macaire, *Introduction à la théologie orthodoxe*, traduite par un Russe, Paris, 1857, part. II, sect. III, cf. n. 3, § 143-144, p. 566 sq., cf. sect. II, § 119 sq., p. 504 sq. (vues d'un évêque russe sur l'apostolicité et reproches ordinaires des grecs sur les innovations de l'Église romaine); — J. de Maistre, *Du pape*, passim, notamment, l. IV, c. V et VI; *Lettre à une dame russe, sur la nature et les effets du schisme, et sur l'unité catholique*, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. V, col. 1194-1206; — Milner, *Fin de la controverse religieuse*, lettres 31-33; trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVII, col. 777-810; — Th. Moore, *Voyage d'un gentilhomme irlandais à la recherche d'une religion*, passim, notamment c. XXI, XXVII, XXIX, XXXIV, XLIX (montre vivement l'identité du catholicisme avec le christianisme des premiers siècles, et la nouveauté du protestantisme ou de l'anglicanisme), trad. franç. dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XIV; — Newman, *Lectures on the difficulties of anglicans*, 4e édit., Londres, trad. franç., par J. Gondon, *Conférences prêchées à l'Oratoire de Londres*, 5e conférence, Paris, 1851, t. I, p. 153 sq.; *An essay on the development of christian doctrine*, 9e édit., Londres, 1894; trad. franç. par l'abbé Gondon, Paris, 1848; — Palmieri, *De romano pontifice*, prolegomenon, § XXVI, Rome, 1877, p. 215 sq., il y a une seconde édition (1891); — abbé Perreyve, *Entretiens sur l'Église*, Paris, 1865, t. I, passim, notamment c. II, § 2-7; c. III, § 1-8; — Perrone, *Prælectiones theologicæ, De Ecclesia*, c. III, propos. 1 et 2, n. 167 sq., Paris, 1879, t. IV, p. 61 sq; — Chr. Pesch, *Prælect. dogmat.*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, n. 408 sq., p. 239; il y a une seconde édition; — Ch. Regnier, *De Ecclesia*, Paris, 1789, part. I, sect. II, p. I, a. 4 et p. II, a. 4, etc., dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. IV, p. 321 sq., 389 sq., 427 sq. (très développé); — Mgr de Salinis, *La divinité de l'Église*, Paris, 1865, t. III, p. 99 sq.; — Schwane, *Dogmengeschichte*, Munster, 1862, t. I, § 70, traduit en français, par

M. Belet, Paris, 1880; t. II, § 81-83, Munster, 1879, t. III, § 109, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. IV, § 14-16, Fribourg-en-Brisgau, 1890, voir la table au mot *Apostel*; il y a une seconde édit. améliorée pour les tomes I et II. — Card. Segna, *De Ecclesiæ Christi constitutione et regimine*, Rome, 1900, passim, notamment part. I, c. I, II, VII; part. II, c. X, XI (beaucoup de textes). — Sidney-Smith, dans le *Month*, avril et juin 1888, avril 1892 (efforts des anglicans pour se donner la continuité); — E. A. Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine Periods*, New-York, 1887, p. 233, au mot Ἀποστολικός; — Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin*, Paderborn, 1892, § 32, p. 282 sq. et passim; — S. Thomas n'a pas en propres termes la thèse de l'*apostolicité*; mais on trouve l'équivalent, surtout *In symbolum*, c. XII, *Opera*, t. XXVII, Paris, 1889, p. 223; et *Quodlib.*, XI, a. 19, t. XV, p. 603; cf. Bainvel, ci-dessus; voir aussi *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIV, a. 2; — Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1897, l. V, c. III, a. 3, p. 576 sq.; — Wiseman, *Conférences*, surtout la IXᵉ, trad. Nettement, Paris, 1839, t. II, p. 91 sq., et dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVIII, col. 487 sq. (sur les prétentions anglicanes à l'apostolicité).

IV. ÉCRITS HISTORIQUES. — On pourrait citer encore une foule d'écrits historiques soit sur les origines de l'Église, soit sur les schismes et les hérésies.

J. BAINVEL.

1. APOSTOLIQUES, hérétiques du IIIᵉ siècle. Dans la seconde moitié du IIᵉ siècle avait paru en Syrie et en Asie Mineure la secte des encratites qui, s'autorisant de certains principes, empruntés soit à Tatien soit à Marcion, pratiquait un ascétisme excessif, dont le tort n'était pas seulement d'exagérer la morale chrétienne mais encore de défigurer l'enseignement de l'Église. Or, dans le courant du IIIᵉ siècle, elle se subdivisa en plusieurs groupes, tels que celui des *apostoliques*, des *apotactiques*, des *hydroparastates* ou *aquariens*, des *saccophores*, etc.; ces termes suffisent à caractériser les prétentions des uns ou les usages des autres.

C'est ainsi que certains encratites prirent le nom d'*apostoliques*, parce qu'ils se réclamaient des apôtres et prétendaient vivre de la vie apostolique. En conséquence ils proscrivaient le mariage et la propriété, excluaient de leur communion tout homme propriétaire ou marié : c'était leur droit. Strictement maintenus dans les bornes de la prudence et de la sagesse, ils auraient pu réaliser par là l'idéal de la perfection évangélique. Mais, outre qu'au nom des faux principes ils condamnaient, contrairement à l'Évangile, comme choses mauvaises, le mariage et la propriété, ils avaient soin de se soustraire à l'autorité de l'Église pour former une coterie à part et pratiquer un culte arbitraire; mais par là même ils rompaient l'unité. Leur ascétisme exagéré et dévoyé, au lieu de se baser sur l'humilité, ne servait qu'à alimenter leur orgueil. De plus, en imposant comme un devoir, et cela sous peine de damnation, ce qui n'était qu'un conseil de perfection, les apostoliques tombaient dans l'intolérance et la tyrannie. Enfin, ils restaient accessibles à toute influence malsaine, si bien que, dès l'apparition du novatianisme, ils en vinrent à excommunier pour toujours celui qui avait le malheur de tomber une fois. Ils finirent par se perdre dans le manichéisme. On ignore quels furent leurs chefs et leurs principaux partisans; et il ne reste pas la moindre trace de leur activité littéraire, qui dut être nulle.

Saint Épiphane remarque combien ils s'éloignaient des sentiments de l'Église. L'Église, en effet, apprécie comme il convient la pauvreté, la tempérance, la continence et la virginité; mais elle ne va pas jusqu'à condamner comme eux le mariage et la propriété. De ce que les apostoliques se trouvaient cantonnés dans la Phrygie, la Cilicie et la Pamphilie, Épiphane conclut qu'ils ne sauraient être la véritable Église; car celle-ci a pour note caractéristique la catholicité. Enfin il les enferme dans ce dilemme : ou vous êtes purs, comme vous le prétendez, et dès lors le mariage, d'où vous sortez, est pur lui-même et votre principe est faux, ou bien, comme vous le dites, le mariage est impur, et dès lors vous participez également à son impureté, et cela vous condamne vous-mêmes et vous rend dignes de tout mépris.

A noter qu'en fait d'Écriture, les apostoliques s'en tenaient aux Actes apocryphes d'André et de Thomas, et que c'est avec raison qu'on les a déclarés hérétiques, exclus de la *regula fidei*, du κανὼν ἐκκλησιαστικός.

S. Épiphane, *Hær.*, LXI, *P. G.*, t. XLI, col. 1040 sq.; S. Augustin, *Hær.*, XL, *P. L.*, t. XLII, col. 32.

G. BAREILLE.

2. APOSTOLIQUES, hérétiques des XIIIᵉ et XIVᵉ siècles. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — La secte des apostoliques ou faux apôtres commença à Parme, en 1260. Son initiateur fut Gérard Segarelli (qu'on trouve encore nommé Segalelli, Sagarelli, Cicarelli). C'était un homme de basse extraction, ignorant et passablement fou, que les franciscains n'avaient pas voulu recevoir chez eux.

Il rêva de reproduire la vie des apôtres. Dans ce but, il adopta le costume qu'il croyait avoir été celui des apôtres, parce qu'il les avait vus peints de la sorte : manteau blanc roulé autour des épaules et robe grise. Il laissa croître sa barbe et ses cheveux, et prit les sandales et la corde des franciscains. C'est là, du reste, le seul point d'attache des apostoliques avec l'ordre de saint François, et l'on a eu tort de les confondre avec les fraticelles. Puis, ayant vendu une petite maison, Segarelli en jeta le prix à des ribauds, et se mit à parcourir les rues de la ville, prêchant, dans un jargon mi-latin mi-italien, la pénitence et l'imitation de la pauvreté apostolique.

Accueilli par des risées, il finit par avoir quelques adeptes, dont le nombre grossit vite, et qui allèrent, dans diverses directions, porter sa parole. Leur propagande s'étendit assez loin, puisque, en 1287, le concile de Wurzbourg, can. 34, défendit à eux de continuer leur genre de vie et aux fidèles de les recevoir et de les nourrir. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. XI, col. 1331. Quant à Segarelli, il resta à Parme, libre d'abord, ensuite en prison, et bientôt après dans le palais de l'évêque, aux yeux de qui il n'était qu'un bouffon divertissant.

Cependant les progrès de la secte furent tels qu'Honorius IV, le 11 mars 1286, et Nicolas IV, en 1290, jugèrent utile de la condamner. Cf. Prou, *Les registres d'Honorius IV*, Paris, 1886, t. I, col. 236; Raynaldi, *Annal. eccles.*, ad an. 1290, n. 51. En 1294, l'évêque de Parme emprisonna Segarelli. Faut-il reconnaître, avec Mansi, les apostoliques dans ces hérétiques si énergiquement stigmatisés, mais sans être nommés, par Boniface VIII, dans une bulle du 1ᵉʳ août 1296? Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, ad an. 1296, n. 34, et, *ibid.*, l'*additamentum* de Mansi. Il semble plutôt que Boniface VIII vise les frères du libre esprit. Segarelli réussit à s'évader; repris, il abjura. Finalement, convaincu de récidive, il fut livré au bras séculier et brûlé à Parme, le 18 juillet 1300.

La direction des faux apôtres fut recueillie par Dulcin, spéculatif bizarre et médiocre, mais homme intrépide, tempérament de condottiere et de révolté sans scrupules. Tombé trois fois aux mains des inquisiteurs, il renia trois fois la secte. Presque au lendemain de l'exécution de Segarelli, en août 1300, il lança une sorte de manifeste; un autre suivit, en 1303. Puis, passant de la théorie à l'action, il rassembla ses partisans (1304), et se retira, avec eux, dans les montagnes des diocèses de Verceil et de Novare. Il s'y maintint jusqu'en 1306, vivant de contributions volontaires ou contraintes, échappant aux troupes qui venaient l'assaillir et les taillant en pièces. En 1306, Clément V promulgua contre lui une croisade. Cf. Bernard Gui, *Practica inquisitionis hereticæ pravitatis*, p. 340. L'évêque de Verceil fut mis à la tête de l'expédition. Les disciples de Dulcin furent écrasés, lui-même fut pris, et, le 1ᵉʳ juin 1307, son corps fut coupé en morceaux et livré aux flammes.

La secte ne disparut pas tout de suite. Nous retrouvons des apostoliques en Espagne, en 1315. Jean XXII excita contre les faux apôtres le zèle de l'évêque de Cracovie, en 1318. Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, ad an. 1318, n. 43-44. Nous les voyons encore mentionnés par le concile de Narbonne, de 1374, can. 5. Cf. Labbe et Cossart, *Concilia*, t. XI, col. 2500.

II. DOCTRINES. — Ce qui caractérisa la secte, dès le principe, ce fut l'idée du retour à la vie et surtout à la pauvreté apostoliques.

Honorius IV et Nicolas IV incriminent, dans les apostoliques, le fait de constituer un ordre mendiant nouveau, contrairement au décret du IIe concile œcuménique de Lyon (1274), dans Labbe et Cossart, *Concilia*, t. XI, col. 988, qui les avait englobés, sans les désigner nommément, dans une condamnation générale; de plus, les deux papes leur reprochent d'avoir soutenu, au moins certains d'entre eux, des hérésies qui ne sont pas spécifiées.

L'enseignement de Dulcin nous est mieux connu. Le point de départ est encore l'imitation des apôtres ; la pauvreté doit être absolue, l'obéissance seulement intérieure : on s'engage, mais dans son cœur, sans vœu, à vivre d'aumônes. Sur cette théorie, Dulcin greffe des doctrines eschatologiques, inspirées des rêveries de l'école de Joachim de Flore. Il y a quatre temps dans l'histoire de l'humanité. Le premier est celui de l'Ancien Testament; le deuxième celui de Jésus-Christ et des apôtres; le troisième s'est ouvert avec le pape Silvestre et Constantin : l'Église a décliné, gâtée par l'ambition de dominer et par l'amour des richesses, et, en dépit de saint Benoît, et, plus tard, de saint Dominique et de saint François, la décadence a continué sa marche. La quatrième période a été inaugurée par Segarelli et Dulcin ; elle durera jusqu'à la fin du monde. L'Église est la grande prostituée de l'Apocalypse, infidèle à sa mission. Dulcin, qui se proclame élu de Dieu pour expliquer les mystères des Écritures et dévoiler l'avenir, annonce, en 1300, que le roi Frédéric II de Sicile deviendra empereur et sera l'instrument de la vengeance divine ; le pape Boniface VIII, les cardinaux, les évêques, les clercs, les moines seront tués; un pape viendra, envoyé de Dieu, et ayant pour mission d'établir la vie apostolique et la communauté des femmes ; ce pape et cet empereur resteront jusqu'à la venue de l'Antéchrist. L'Église devait finir dans trois ans; l'événement lui ayant donné tort, Dulcin annonça pour 1305 un triomphe qui ne vint point.

En attendant, il n'y a pas à obéir à qui que ce soit, pas même au pape. Comme tant d'autres hérétiques de ce temps, Dulcin prône la liberté d'esprit. Il méprise la lettre des préceptes, le culte, les cérémonies, les rites. Ptolémée de Lucques, dans sa *Vie de Clément V*, dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, p. 27, cf. p. 605, dit, sans autre explication, que Dulcin avait péché contre le sacrement de l'eucharistie. Le serment est interdit, si ce n'est pour rendre hommage à sa foi ; on a le droit de se parjurer afin d'éviter la persécution, mais si l'on ne peut échapper à la mort, on est tenu de professer ouvertement sa créance.

Le système de la liberté d'esprit conduit aisément à la liberté des mœurs. Que faut-il penser de la moralité des apostoliques? Des textes de Salimbene, *Chronica*, p. 117, sur Segarelli, et de Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, p. 339, cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. IX, col. 539, sur Dulcin et sa « sœur » Marguerite, sont au moins inquiétants. Bernard Gui, *ibid.*, p. 260, impute à la secte d'avoir, dans sa doctrine, deux articles secrets qui autorisaient et même glorifiaient des actes impudiques. Les bulles des papes sont muettes sur cette accusation (à moins que la lettre de Boniface VIII dont il a été question ne s'applique à eux) ; elle est également absente du procès d'un apostolique jugé à Toulouse, en 1322, par Bernard Gui lui-même. Cf. le *Liber sententiarum inquisitionis tholosanæ*, publié par Limborch à la suite de son *Historia inquisitionis*, p. 360. Les écrivains postérieurs, ecclésiastiques et laïques, présentent sous un jour fâcheux la moralité des apostoliques. Y a-t-il à prendre et à laisser dans leurs dires ? Peut-être. D'après M. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, p. 92, les apostoliques « paraissent avoir été assez inférieurs aux béguins. Aussi le soupçon d'immoralité les atteint-il avec plus de vraisemblance que ceux-ci ».

I. SOURCES ANCIENNES. — Salimbene, *Chronica*, dans *Monumenta historica ad provincias parmensem et placentinam pertinentia*, Parme, 1857, t. III, p. 109-123 (Salimbene était au couvent des franciscains de Parme quand Segarelli inaugura sa vie apostolique); Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, Paris, 1886, p. 257-264, 296-298, 327-355 (Bernard Gui écrivit ce qui regarde les apostoliques en 1316, et il reproduit le fond de deux lettres de Dulcin); *Liber sententiarum inquisitionis tholosanæ*, dans Limborch, *Historia inquisitionis*, Amsterdam, 1692, 2e pagination, p. 338-339, 360-363; *Historia Dulcini hæresiarchæ Novariensis auctore anonymo synchrono*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores præcipui*, Milan, 1726, t. IX, col. 427-442, et *Additamentum ab auctore coævo, ibid.*, col. 447-460 (reproduit en partie le texte de la *Practica* de Bernard Gui); Dante, *Inferno*, c. XXVIII, v. 55-60; Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, éd. Pegna, Rome, 1578, p. 201-203.

II. TRAVAUX MODERNES. — H. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. III, p. 103-128 (traduit en français par Salomon Reinach, le Ier volume paru en 1900 et le IIe en 1901); H. Sachsse, *Bernardus Guidonis Inquisitor und die Apostelbrüder*, Rostock, 1891 ; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 87-93; F. Tocco, *Gli apostolici e fra Dolcino*, Florence, 1897. Cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, col. 602-603, 2024, 2558.

F. VERNET.

3. APOSTOLIQUES (Pères). — I. Pères désignés par ce titre. II. Historique. III. Place dans la littérature chrétienne. IV. Forme et fond. V. Enseignements.

I. PÈRES DÉSIGNÉS PAR CE TITRE. — Le titre de *Pères apostoliques* est inconnu dans la littérature chrétienne des premiers siècles. Le mot d'ἀποστολικός ne paraît qu'à la génération qui suit les apôtres et, pour la première fois, dans saint Ignace, qui écrit aux Tralliens ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, par allusion à la forme épistolaire de sa communication. Funk, *Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 202. (C'est l'édition que nous citerons dans tout le courant de l'article.) Mais, dès la fin du IIe siècle et durant le IIIe, son emploi se généralise pour qualifier certains personnages, certains écrits, certaines églises. C'est ainsi que la *Lettre de l'Église de Smyrne*, XVI, Funk, t. I, p. 300, et saint Irénée, *Lettre à Florinus*, dans Eusèbe, *H. E.*, v, 20, *P. G.*, t. XX, col. 485, traitent Polycarpe d'ἀποστολικός. Pour Clément d'Alexandrie, Barnabé est tantôt ἀποστολικός, *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1060, tantôt ἀπόστολος. *Strom.*, II, 6. 7, col. 965, 969. Tertullien désigne les évangélistes Marc et Luc sous le nom d'apostoliques, pour les distinguer des deux autres évangélistes, les apôtres Matthieu et Jean. *Præscr.*, XXXII, *P. L.*, t. II, col. 44; *Adv. Marc.*, IV, 2, 3, *ibid.*, col. 363, 364. Ainsi entendu, apostolique sert à désigner une étroite relation personnelle et une complète conformité de doctrine entre les personnages auxquels on l'applique et les apôtres. *Si apostolicus es*, dit Tertullien, *cum apostolis senti*. *De car. Chr.*, II, *P. L.*, t. II, col. 755. Parmi les écrits, seuls les livres du Nouveau Testament et le Nouveau Testament lui-même sont traités d'apostoliques. Clément d'Alexandrie l'applique à saint Paul : ἡ ἀποστολικὴ γραφή, *Protr.*, I, *P. G.*, t. VIII, col. 57 ; de même Origène, *De princ.*, III, 8, *P. G.*, t. XI, col. 261. Irénée, *Cont. hær.*, I, 3, 6, *P. G.*, t. VII, col. 477, et après lui Origène, *De orat.*, XXIX, *P. G.*, t. XI, col. 536, distinguent dans le Nouveau Testament la partie apostolique de la partie évangélique. Tertullien range les Actes dans la première. *Adv. Marc.*, V, 2, *P. L.*, t. II, col. 472.

Le titre de *Pères apostoliques* est d'un emploi récent pour désigner les œuvres des écrivains ecclésiastiques, qui ont vécu dans l'entourage des apôtres ou ont été leurs disciples. Cotelier les publia, en 1672, sous ce titre : *SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opera*. Mais Ittig, en rééditant Cotelier, se contenta du titre plus court de *Pères apostoliques*, et depuis lors, ce titre a servi à désigner les Pères, dont l'enseignement était un écho de celui des apôtres, plus spécialement ceux qui entretinrent avec les apôtres des relations personnelles. Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne sont les principaux. Car on sait, à n'en pas douter, qu'ils furent des disciples des apôtres. D'autres noms pourraient grossir cette liste si l'on possédait la certitude sur leur identité ou sur l'authenticité de leurs œuvres : tel, celui de Denys l'Aréopagite, un contemporain des apôtres, mais dont les soi-disant œuvres sont de beaucoup postérieures; celui de Barnabé, s'il était constant que l'auteur de l'épître, qui porte son nom, était le compagnon de saint Paul; l'épître du moins est de la fin du Ier siècle; celui de Papias, disciple de l'évangéliste Jean, d'après Irénée, *Cont. hær.*, V, 33, 4, *P. G.*, t. VII, col. 1214, du presbytre Jean, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 39, *P. G.*, t. XX, col. 296, si l'identité des deux Jean n'était chose définitivement acquise; celui de l'auteur de l'*Épître à Diognète*, qui se dit ἀποστόλων μαθητής, XI, Funk, t. I, p. 328, sans qu'on puisse vérifier la vérité de son dire; celui d'Hermas, le frère du pape Pie; enfin celui de l'auteur de la *Didaché*, qui se réclame de l'enseignement des apôtres et paraît être le premier écrivain ecclésiastique connu. Quant à la *Seconde lettre* de Clément, à ses deux *Épîtres aux vierges*, aux *Constitutions* et aux *Canons apostoliques*, aux *Reconnaissances* et aux *Homélies clémentines*, à l'*Épitome des gestes de Pierre*, et aux cinq *Épîtres*, dont deux à Jacques de Jérusalem, on ne saurait les ranger parmi les œuvres des Pères apostoliques, parce qu'elles sont ou apocryphes, ou de date plus récente. Quoi qu'il en soit de l'extension plus ou moins grande du titre de Pères apostoliques, ç'a été l'usage des éditeurs d'y comprendre, outre les œuvres de Clément, d'Ignace et de Polycarpe, tout ce qui nous reste de la littérature chrétienne du temps des apôtres ou de l'âge suivant, en dehors des livres canoniques; par suite, la *Didaché*, le pseudo-Barnabé, Papias, l'auteur de l'*Épître à Diognète*, et Hermas.

II. Historique. — Toutes ces œuvres, à l'exception de l'*Épître à Diognète* restée inconnue à l'antiquité chrétienne, ont été appréciées et utilisées dès leur apparition. Quelques-unes même jouirent dans certaines églises d'une autorité presque égale à celle de l'Écriture. Mais déjà, au début du IVe siècle, Eusèbe croyait qu'elles avaient donné tout ce qu'elles pouvaient donner. Il est vrai que, lors des conflits théologiques et des définitions dogmatiques, les Pères apostoliques furent négligés, surtout en Occident. L'activité littéraire s'exerçait sur un plus vaste champ et devant de plus larges horizons. Rufin, qui traduisit les fausses Clémentines, négligea complètement la *Lettre aux Corinthiens* de Clément. Plus tard, au moyen âge, ce fut pire. On continua à traduire les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe, mais on fit circuler des collections fortement interpolées. A l'époque de l'organisation scientifique de la théologie, on laissa presque complètement de côté ces premiers témoins des origines chrétiennes. Sous la Réforme, l'oubli aurait pu se faire; mais alors se produisit un changement à vue : l'attention fut vivement et définitivement ramenée sur les Pères apostoliques. Protestants et catholiques se prirent d'ardeur pour consulter ces témoins et apprendre d'eux la foi de l'Église primitive, son organisation intime, sa hiérarchie. De plus, la curiosité, tenue en éveil par l'importance des questions alors débattues, fut excitée et en partie satisfaite par les découvertes du XVIIe siècle. Les Lettres de Clément et de Polycarpe parurent en 1633, celles d'Ignace, en 1644 et 1646, le pseudo-Barnabé, en 1645. Depuis, l'intérêt n'a pas cessé. Dans notre siècle surtout, l'effort de la critique s'est concentré sur la question des origines, et les Pères apostoliques sont ainsi restés le champ de bataille de la controverse. Et des découvertes se sont ajoutées aux précédentes : Cureton trouve et publie la traduction syriaque de saint Ignace, en 1845 et 1849, Pétermann, sa traduction arménienne, en 1849. Grâce à la publication du *Codex Lipsiensis* par Anger, en 1856, du *Codex Sinaiticus* par Tischendorf, en 1862, on eut presque tout Hermas et l'original grec de Barnabé dans son intégrité. Dès 1857, Dressel avait apporté une large contribution à cette publication de textes, soit dans l'original, soit dans des versions. D'Abbadie donna, en 1860, la traduction éthiopienne d'Hermas. En 1875, Bryennios combla une lacune par la découverte et la publication de la Lettre de saint Clément dans l'original grec complet; et en 1894, dom Morin trouva et publia une traduction latine de cette même Lettre. Enfin parut la *Didaché*, en 1883, grâce à l'heureuse découverte par Bryennios de ce document depuis si longtemps cherché. Il est à croire que la série n'est pas close; quant à l'intérêt des Pères apostoliques, déjà si puissamment excité, il n'est pas près de languir.

III. Place dans la littérature chrétienne. — Les Pères apostoliques servent de trait d'union entre les apôtres et les apologistes; ils forment le premier anneau solide de la tradition. Dès le IIe siècle, leurs œuvres sont entourées d'un profond respect; quelques-unes même, telles que la *Ire lettre aux Corinthiens* de Clément, celle de Barnabé et le *Pasteur* d'Hermas, jouissent d'un privilège à part; elles sont lues publiquement dans les réunions chrétiennes, l'une à Corinthe, l'autre à Alexandrie, la troisième en Occident; elles sont même insérées dans les manuscrits à la suite des livres canoniques et traitées presque à l'égal de l'Écriture. Pour Barnabé, voir Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 549; Origène, *In Rom.*, I, 18, *P. G.*, t. XIV, col. 866; Eusèbe, *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 269. Pour Clément, voir Eusèbe, *H. E.*, III, 16, IV, 23, *P. G.*, t. XX, col. 259, 388; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 15, *P. L.*, t. XXIII, col. 663. Pour Hermas, voir Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 8, *P. G.*, t. XX, col. 449; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 29; II, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 928, 933; *Strom.*, VI, 15, *P. G.*, t. IX, col. 356; Origène, *De princ.*, I, 3, 3, *P. G.*, t. XI, col. 148; *In Rom.*, X, 31, *P. G.*, t. XIV, col. 1282; Tertullien, *De orat.*, XVI, *P. L.*, t. I, col. 1172; le *Canon* de Muratori, *P. L.*, t. III, col. 189; le *De aleatoribus*, 2, 4, *P. L.*, t. IV, col. 904, 905.

Les Pères apostoliques sont pleinement fidèles à l'enseignement des apôtres; l'Évangile et les Épîtres ont une égale répercussion dans leurs œuvres, inspirent leurs pensées, se fondent dans leur langage. Ils sont de même dans le courant de la tradition vivante : cela est surtout vrai pour Clément, Ignace et Polycarpe. Pour les autres, le cas diffère un peu; quoique, intimement unis à la foi de l'Église, ils n'en manifestent pas moins certaines tendances exagérées. C'est d'une part une répulsion violente contre le judaïsme dans Barnabé et la Lettre à Diognète; et d'autre part une vive sympathie pour l'ancienne dispensation dans la Didaché et le Pasteur. Mais à égale distance de ces deux extrêmes se trouvent Clément, Ignace et Polycarpe. Ce qu'il y a de remarquable, c'est l'attestation de la double autorité de Pierre et de Paul sans le moindre soupçon d'un antagonisme quelconque. Déjà, aux temps apostoliques, on avait cherché à abuser du nom de ces deux apôtres; au IIe siècle, certaines hérésies en firent leur mot de ralliement. Et c'est ce qui a permis à une école critique de notre siècle de faire de ces prétendus dissentiments la

base d'un système, d'après lequel l'Église ne serait arrivée à l'unité qu'après plusieurs générations de conflits et grâce à une conciliation harmonieuse de ces éléments antagonistes. Mais ce système se heurte à des faits trop explicites et se trouve réfuté d'avance par les témoignages concordants venus de Rome, de Syrie et d'Asie Mineure. C'est ainsi que Clément joint la mort de Paul à celle de Pierre, *I Cor.*, v, Funk, t. I, p. 66-68; qu'Ignace s'excuse d'écrire aux Romains sans avoir sur eux l'autorité de Pierre et de Paul, *Ad Rom.*, IV, p. 218; et que Polycarpe rappelle aux Philippiens le nom de Paul, leur apôtre et leur correspondant, tout en mêlant à cette évocation plusieurs passages empruntées aux Épîtres de saint Pierre. *Ad Philip.*, III, p. 270. De telle sorte qu'en associant ainsi ces deux grandes autorités dans la direction des églises, ils n'en soupçonnent ni les divergences ni les incompatibilités, qu'on a prétendu y voir. Il y a plus : dans la question du salut, ils proclament simultanément, avec Paul, la nécessité de la foi, et, avec Jacques, la nécessité des œuvres. Voir plus bas. Enfin ils connaissent de même les autres apôtres; car ils font appel aux *Actes*, aux *Épitres*, à l'*Apocalypse*, aussi bien qu'aux *Évangiles*. Et si rien n'indique qu'ils aient entre les mains ou sous les yeux une liste, un canon des livres du Nouveau Testament, ou même qu'ils aient désigné le Nouveau Testament par le nom propre de Καινὴ Διαθήκη, il n'en est pas moins vrai que, à l'exception de l'*Épître à Philémon*, et de la *IIIe Épître de saint Jean*, tous les livres du Nouveau Testament leur fournissent, mieux que de simples réminiscences, des citations textuelles en grand nombre. En voir la liste aussi curieuse qu'instructive dans Funk, t. I, p. 564-575. La formule ordinaire pour introduire une citation, ὡς γέγραπται, est encore réservée pour l'Ancien Testament, sauf, dans un seul cas, Barnabé, IV, p. 12. Quand il s'agit du Nouveau, le plus souvent l'emprunt n'est pas signalé. On trouve cependant la formule : ὡς ἐκέλευσεν ὁ Κύριος ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, *Didaché*, VIII, p. 24; ὁ Κύριος εἴπεν, ὡς ἔχετε ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ. *Didaché*, XV, p. 44. Seul Papias cite nommément Matthieu et Marc. Clément rappelle aux Corinthiens les injonctions de Paul, *I Cor.*, XLVII, p. 120; Ignace rappelle aux Éphésiens qu'ils doivent à Paul leur initiation à la foi et la place qu'ils occupent dans ses lettres, *Ad Eph.*, XII, p. 182; Polycarpe rappelle aux Philippiens le cas que Paul faisait d'eux. *Ad Phil.*, III, p. 270. Mais, en dehors de ces cas, pas d'autres références à tel ou tel écrivain inspiré, désigné par son nom, bien que les emprunts textuels soient nombreux.

Une autre remarque importante, c'est l'absence, chez les Pères apostoliques, de citations empruntées aux apocryphes du Nouveau Testament. Et pourtant ils connaissent certains apocryphes de l'Ancien. Barnabé fait allusion à une parole de l'Écriture qu'il croit avoir lue dans *Hénoch*, IV, p. 8; Clément cite plusieurs passages prophétiques étrangers à l'Ancien Testament; Hermas nomme le livre de *Eldad* et *Modad*, *Vis.*, II, 3, p. 348; Papias doit vraisemblablement son erreur millénaire à l'influence de Hénoch et de Baruch. Les passages d'Ignace, qui semblent dériver d'une source apocryphe du Nouveau Testament, sont plutôt l'écho de la tradition orale; car toutes ces allusions aux faits évangéliques, et elles sont nombreuses, se trouvent fondées sur les Évangiles canoniques. Seul, ce passage : « Touchez, palpez et voyez, je ne suis pas un démon incorporel, » de *Ad Smyrn.*, III, p. 236, paraît emprunté à la *Doctrine* ou à la *Prédication de Pierre*, d'après Origène, *De princ.*, *præf.*, 8, *P. G.*, t. XI, col. 119, ou à l' *Évangile des Nazaréens*, au dire de Jérôme, *De vir. ill.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 686, et *In Isai.*, XVIII, *prolog.*, *P. L.*, t. XXIV, col. 652; mais ce n'est là qu'un écho de Luc, XXIV, 39, ainsi que le remarque avec raison Lightfoot. *Apost. Fath.*, part. I, t. I, p. 11. Papias lui-même, lui si porté à interroger les témoins et à consigner les dires des anciens, peut passer jusqu'à preuve du contraire pour avoir échappé à l'influence des apocryphes du Nouveau Testament. Il y a dans cette fidélité si exclusive des Pères apostoliques à l'enseignement écrit ou oral des apôtres un phénomène unique et de capitale importance, dont on voudrait voir se multiplier les preuves par la découverte des Λογίων κυριακῶν ἐξεγήσεως συγγράμματα πέντε de Papias.

IV. Forme et fond. — C'est surtout sous forme de lettre, à l'exemple de saint Paul, qu'ont écrit les Pères apostoliques, selon les besoins de l'heure et les circonstances, sans la moindre préoccupation d'ordre littéraire, sans vue d'ensemble sur un système lié de théologie, simplement pour accomplir un devoir, pour répondre à une nécessité, pour faire œuvre de sentinelles vigilantes. Clément ne cherche qu'à apaiser les troubles intérieurs qui divisent l'église de Corinthe, et fait valoir les principes d'ordre, d'unité, de hiérarchie, les plus propres à rétablir la paix. Ignace obéit à un sentiment de reconnaissance envers les communautés d'Asie Mineure, dont il a reçu les délégués, à son passage à Smyrne, et glisse des conseils pour les mettre en garde contre les dangers de l'hérésie qui menacent l'intégrité de la foi et l'unité de l'Église; seule sa *Lettre aux Romains* exprime un violent désir du martyre et adresse un appel suppliant pour qu'on ne s'oppose pas à l'honneur qu'il ambitionne. Polycarpe, prié de communiquer les lettres d'Ignace, dont il possède l'original ou la copie, les expédie non sans y joindre quelques paroles d'édification. C'est encore sous forme de lettre qu'écrivent le pseudo-Barnabé et l'auteur de l'*Épître à Diognète*, mais sans que l'on puisse constater les circonstances ou les relations personnelles qui les mettent en rapport avec leurs correspondants; ils imitent plus tôt la forme de l'*Épître aux Hébreux* et composent, l'un un traité polémique, l'autre une espèce d'apologie. Quant aux autres écrits des Pères apostoliques, ils n'ont pas la forme épistolaire : la *Didaché* est une catéchèse et un manuel de liturgie; le *Pasteur*, une allégorie; les *Expositions*, un commentaire.

Aucun des Pères apostoliques ne brille par le style, l'ordonnance et le mérite de la composition littéraire, à l'exception de l'*Épître à Diognète*; aucun ne trahit la possession d'un enseignement théologique systématiquement ordonné. Ce n'est déjà plus la simplicité, la clarté, la profondeur des évangélistes, ni la marque de leur inspiration divine; et c'est encore moins l'exposition méthodique ou scientifique des Pères du IVe et du Ve siècle. Toutefois cette infériorité sous le rapport littéraire, se trouve largement compensée par la noblesse et la grandeur du caractère. Ce sont de vrais directeurs d'âmes; ils portent l'empreinte de l'Évangile; ils se meuvent dans un large courant de haute inspiration morale; ils se préoccupent des intérêts et des besoins des communautés chrétiennes; et ils apportent dans leur intervention le sentiment profond de leur responsabilité. Clément de Rome, avec une mesure et une modération qui n'excluent pas l'énergie, montre l'unité dans le plan divin, les harmonies de la nature et de la grâce, tout ce qui peut ramener des égarés au devoir, des insubordonnés à la soumission; c'est déjà la marque romaine dans les affaires de l'Église. Ignace est l'homme de l'Orient, vif, impétueux, dominé par la soif du martyre; il a le zèle sympathique et clairvoyant qui aperçoit et signale le danger, montrant dans l'union des fidèles avec leurs chefs le remède approprié. Polycarpe est par excellence l'homme de la tradition, le témoin inébranlable de la foi, la πέτρα ἀκίνητος, l'ἑδραῖος ὡς ἄκμων, de la lettre d'Ignace, *Ad Polyc.*, III; après avoir résisté comme l'enclume aux marteaux de l'hérésie, il léguera au jeune Irénée contre le gnosticisme l'esprit de saint Jean et la force de saint Ignace. Ces trois Pères ont une personnalité nettement accusée, pleine de relief, et très

caractéristique. Les autres, sans atteindre au même de- gré, ont un cachet suffisamment révélateur. L'auteur de la Didaché traite de la question morale, du bon fonc- tionnement des réunions, du ministère ecclésiastique, dans un but eschatologique. Le pseudo-Barnabé respire le plus haut spiritualisme, mais a tort d'y mêler un allé- gorisme rigide et exagéré parfois jusqu'à l'extravagance. Papias, à le juger par les rares fragments qui nous res- tent, semble avoir été un personnage crédule et naïf, mais très curieux du dire des anciens, qu'il aime à in- terroger et dont il a soin de noter les réponses. Hermas, homme de foi antique et de ferveur, se plaît à moraliser sous forme de révélations et de visions, et nous donne le premier essai de théologie morale. L'auteur de l'*Épître à Diognète* est un penseur; loin de se laisser déconcer- ter par l'isolement dédaigneux où l'on tient les chré- tiens, il note la tendance du christianisme à la catholi- cité; l'apparition tardive du christianisme, qu'on lui objecte, lui sert à prouver l'incapacité de l'homme à arriver, par ses seules forces, à la pleine connaissance de la vérité et par suite la nécessité de la révélation; de plus il dégage du spectacle de la vie chrétienne la preuve de la divinité du christianisme.

V. ENSEIGNEMENT. — On peut déjà juger de l'impor- tance de l'étude des Pères apostoliques par ce qui a été dit de leur relation avec le Nouveau Testament et de la manière dont ils ont également parlé de l'autorité de saint Pierre et de saint Paul. Mais là ne se bornent pas les enseignements qu'ils nous donnent et qu'il importe de relever.

1. *Dogme.* — Étant donné la nature et le caractère des œuvres des Pères apostoliques, on ne peut pas s'attendre à trouver complète et détaillée l'exposition de tous les dogmes du symbole. Toutefois il en est plusieurs de clairement indiqués : tels celui de l'unité de Dieu et de la création du monde *ex nihilo* par l'intermédiaire du Fils. Voir en particulier Hermas, *Mandat.*, I; *Simil.*, IX, 12, p. 386, 388, 522. La formule trinitaire paraît éga- lement plusieurs fois. *Didaché*, VII, p. 20; Clément, *I Cor.*, XLVI, LVIII, p. 118, 134; Ignace, *Ad Magn.*, XIII; *Ad Eph.*, IX. La Trinité, dit Ignace, est le fondement de notre foi, *Ad Smyrn.*, X, et de notre espérance. *Ad Magn.*, XI. Dieu a créé le monde pour les hommes, *Epist. ad Diogn.*, X, p. 326; pour la sainte Église, Her- mas, *Vis.*, I, 1, p. 336; pour son nom. *Didaché*, X, p. 28.

Dieu s'est manifesté par son Fils, le Verbe sortant du silence, Ignace, *Ad Magn.*, VIII; le Christ était auprès du Père avant tous les siècles, *Ad Magn.*, VI; c'est lui, son Fils, le créateur, que Dieu a envoyé, de préférence à toute créature, ange ou prince, gouverneur de la terre ou gouverneur des cieux; et cet envoyé est le révélateur du Père, *Epist. ad Diogn.*, VII, VIII, p. 320 sq. Il existe de tout temps, οὗτος ὁ ἀεί; il est le Fils propre, ἴδιος, uni- que, μονογενής, de Dieu, son verbe, l'architecte, le dé- miurge de tout, roi, Dieu et juge futur du monde. *Ibid.*, XI. Or ce Fils de Dieu est venu dans la chair, ἐν σαρκί. *Barn.*, V, p. 14; VI, p. 20. Il s'est incarné, est né de la vierge Marie. Ignace, *Ad Eph.*, XX, vraiment né. *Ad Trall.*, IX, tout à la fois Fils de Dieu et Fils de l'homme. *Ad Eph.*, XX, Dieu et homme tout ensemble. *Epist. ad Diogn.*, VII. Et il est venu pour nous sauver par son sang, *Ad Eph.*, I; il a pris sur lui nos iniquités, il est notre rédemption, *Epist. ad Diogn.*, IX; il a souffert. *Ad Eph.*, XX, et vrai- ment souffert sous Ponce Pilate; il a été crucifié, il est mort. *Ad Trall.*, IX; il a souffert sur le bois pour nous sauver; il a répandu son sang sur la croix pour détruire la mort, *Barn.*, V; il s'est révélé Fils de Dieu en choi- sissant pour apôtres de son évangile des pécheurs, *Barn.*, V; il doit enfin juger les vivants et les morts, *Barn.*, VII; en attendant, il est le pontife de nos obla- tions, le patron et l'auxiliaire de notre infirmité. Clé- ment, *I Cor.*, XXXVI. Le Saint-Esprit est celui qui a parlé par les prophètes. Sur cette question trinitaire, des ré- serves sont à faire au sujet du langage embrouillé et fautif du *Pasteur* : il en sera traité à l'article HERMAS. On le voit, les Pères apostoliques ont plus particulière- ment insisté sur le rôle du Fils, sur son incarnation et la rédemption, et cela se comprend, la seule hérésie alors menaçante étant le docétisme. Ce n'est que plus tard, au IVe siècle surtout, qu'on approfondira les ques- tions relatives à la trinité, qu'on précisera la notion d'hypostase ou de personne, qu'on définira la nature des relations divines *ad intra*, et le reste.

En dehors de Dieu et de la trinité, il y a les créa- tures, et d'abord les *anges*. Clément rappelle le texte qui les montre empressés autour de Dieu et donne leur obéissance comme le modèle de la soumission des Co- rinthiens. *I Cor.*, XXXIV. Barnabé distingue les bons, les anges de Dieu, qui marquent la voie de lumière, φωταγωγοί, et les mauvais les anges de Satan, qui mè- nent dans la voie des ténèbres. *Barn.*, XVIII, p. 32. Satan, il l'appelle deux fois le Noir, ὁ μέλας, IV et XX. Ignace parle des esprits célestes, des princes visibles et invi- sibles, *Ad Smyrn.*, VI; du lieu des anges, *Ad Trall.*, V; du diable, *Ad Eph.*, X; *Ad Trall.*, VIII; *Ad Smyrn.*, IX; de Satan, *Ad Eph.*, XII; du prince de ce siècle, *Ad Eph.*, XVII, XIX; *Ad Magn.*, I; *Ad Rom.*, VII : noms différents servant à désigner le chef des rebelles. Hermas dit que les anges ont été les premiers créés, que Dieu leur a con- fié toutes ses créatures, en particulier l'édification de la Tour, c'est-à-dire de l'Église, *Vis.*, III, 4; que le Fils de Dieu a placé des anges à la garde de son peuple, *Vis.*, V, 6; que chaque homme a deux anges, celui de la justice et celui de l'iniquité, *Mandat.*, VI, p. 406; que l'on doit écou- ter le premier et repousser le second, sans le craindre, car celui-ci ne peut pas vaincre le serviteur de Dieu, qui est rempli de la foi. *Mandat.*, XII, 5, p. 436. Il cite, entre autres, l'ange de la pénitence, *Vis.*, V, 5; de la peine, *Simil.*, VI, 3; de la luxure et de la volupté, *Simil.*, VI, 2; etc. Il nomme l'ange des bêtes, Thégri, *Vis.*, IV, 2, p. 382, et l'ange du Seigneur, Michel. *Simil.*, VIII, 3, p. 484.

Après l'ange, l'*homme*, image de Dieu, sa créature, l'objet de son amour, pour lequel Jésus-Christ s'est in- carné et a versé son sang afin de lui assurer la rémission de ses péchés, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, et de lui donner par sa résurrection un gage de la résurrection des morts, νεκρῶν ἀνάστασις. *Barn.*, V. Ce dernier dogme, déjà si- gnalé par la *Didaché*, XVI, p. 48, Clément le fonda éga- lement sur la résurrection du Christ; il essaya même de le prouver par les images qu'il emprunta à la suc- cession du jour et de la nuit, à la transformation que subit le grain ensemencé, à l'exemple du phénix renais- sant de ses cendres. *I Cor.*, XXIV, XXV, p. 92 sq.

2. *Morale.* — La morale des Pères apostoliques n'est autre que celle de l'Évangile. Ils parlent, en effet, de deux voies, l'une qui mène à la vie, l'autre à la mort; la première par la fidélité aux commandements, la se- conde par le péché; il faut prendre l'une et éviter l'autre; et on a soin de bien spécifier, et avec détails, quelles sont les œuvres propres à chacune. *Didaché*, I-VI; *Barnabé*, XVIII-XXI. Cette morale des Pères aposto- liques a un cachet d'austérité grave, conformément à l'idéal chrétien que réalisaient les fidèles de la primitive Église. Elle admet l'hypothèse d'une défaillance, mais s'efforce de la prévenir.

La *justification* reste, comme dans saint Paul, le fruit de la foi, mais pas de la foi seule; car, avec saint Jac- ques, on réclame la présence simultanée des œuvres. La *Didaché* et *Barnabé* nous ont dit quelles devaient être ces œuvres, qui mènent dans le chemin de la vie. Saint Clément reprend les exemples, dont s'était servi l'Apôtre des gentils pour démontrer la nécessité de la foi, et il montre que la foi a toujours été et doit tou- jours être accompagnée des œuvres. il ajoute la φιλοξενία à la πίστις; il marque qu'il faut se sanctifier

par les œuvres et non par des paroles, ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις, *I Cor.*, XXXI, p. 98; et il conclut : ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης. *I Cor.*, XXXIII, p. 102. Saint Ignace recommande d'éviter l'erreur, de conserver la foi dans son intégrité et de faire le bien. Polycarpe ajoute à la πίστις la nécessité de la δικαιοσύνη, justice, explique-t-il, qui ne saurait se réaliser que par les œuvres. *Ad Phil.*, IX, p. 276. Quant à Hermas, il est tout entier à assurer le salut par la fidélité scrupuleuse aux commandements. *Mandat.*, I-XII. C'est ainsi que les Pères apostoliques unissent l'enseignement de saint Jacques à celui de saint Paul.

L'homme, qui est pécheur, doit avant tout se faire pardonner ses péchés. Il a pour cela le *baptême*, qui, en effet, remet tous les péchés, *Barn.*, XI, p. 34; transforme son âme et fait de lui une créature nouvelle. *Barn.*, XVI, p. 50. Il a aussi la *pénitence*, μετάνοια, qui est le changement de l'âme, la réforme de l'intérieur, le renouvellement moral des sentiments, des idées, des mœurs, et sur laquelle revient sans cesse Hermas. Il est vrai qu'Hermas n'admet qu'une seule pénitence, *Mandat.*, IV, 1, p. 394, celle du baptême, où se fait la rémission des péchés, *ibid.*, IV, 3, p. 396, après laquelle le chrétien, redevenu pécheur, ne pourra pas recourir efficacement à une autre et éprouvera beaucoup de difficultés pour vivre. Mais, à la *Similitude* IX, au sujet des pierres qui entrent dans la construction de la Tour, c'est-à-dire au sujet de ceux qui composent l'Église, il dit que quelques-unes, après avoir été insérées, sont rejetées pour faire pénitence. Mais comme ces hommes n'ont été insérés que parce qu'ils portaient le nom de Dieu ou le sceau du baptême, il s'ensuit qu'il doit y avoir une seconde pénitence, distincte de celle du baptême, et capable de faire réintégrer les pierres dans la construction de la Tour, c'est-à-dire les pénitents dans le sein de l'Église. Et c'est ainsi que saint Ignace affirme que tous ceux qui reviennent par la pénitence à l'unité de l'Église seront à Dieu. *Ad Philad.*, III, p. 226.

3. *L'Église.* — Aux yeux des Pères apostoliques, l'Église est un chœur où chacun doit donner sa note dans le concert harmonieux de tous pour chanter avec Jésus-Christ les louanges du Père, Ignace, *Ad Eph.*, IV; un corps moral, le corps mystique de Jésus-Christ, Clément, *I Cor.*, XXXVIII, dont chaque fidèle est un membre. Ignace, *Ad Trall.*, XI. L'Église est *une* par l'unité de la foi et du gouvernement; unie au Christ comme le Christ l'est au Père, Ignace, *Ad Eph.*, V; et pas d'Église sans évêque, prêtres et diacres. *Ad Trall.*, III. Cette unité a pour symbole le pain eucharistique, fait de grains auparavant dispersés, *Didaché*, IX, et le repas eucharistique, Ignace, *Ad Philad.*, IV. Elle est *sainte*, comme la qualifie Hermas, *Vis.*, I, 1, 3; IV, 1. Elle est *catholique*, c'est-à-dire universelle, ainsi que le proclame pour la première fois saint Ignace, qui nous donne cette formule expressive : ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. *Ad Smyrn.*, VIII, p. 240. Elle est *apostolique* enfin, car tous ces Pères sont l'écho authentique de la tradition des apôtres. Hermas la compare à une tour bâtie sur les eaux (le baptême), où les fidèles qui entrent dans sa construction sont les vrais fidèles qui ont soin d'ajouter les bonnes œuvres à la foi, *Vis.*, III, 3; bâtie sur la pierre, n'ayant qu'une porte d'entrée, le Fils de Dieu, composée de plusieurs pierres, mais si fortement cimentée qu'elle paraît monolithe. *Simil.*, IX, 12 et 13.

4. *Le ministère chrétien.* — Si la foi assure l'unité de l'Église, c'est le ministère chrétien qui maintient l'unité de la foi. La *Didaché* nous montre des ministres de la parole, tels que les apôtres, les prophètes, les didascales, sorte de missionnaires itinérants, sans résidence fixe, *Did.*, XIV, et des ministres du sacrifice public, plus spécialement de la liturgie eucharistique, les évêques et les diacres, *ibid.*, XV, sans qu'on puisse nettement déterminer leur ordre hiérarchique. Cependant elle rattache au sacrifice eucharistique le choix de ces derniers. Ceux-ci ne sont donc pas exclusivement des administrateurs temporels, des économes, ni même de simples prédicateurs de la parole. Ils sont avant tout les ministres de la liturgie eucharistique, ce qui ne doit pas les empêcher de remplir au besoin le rôle des prophètes et des didascales. Clément de Rome prend pour exemple l'ordre qui règne dans l'armée, dans le corps humain, pour légitimer celui qui doit régner dans le corps du Christ. Or, jadis, les oblations et les sacrifices incombaient au souverain pontife, aux prêtres et aux lévites de l'Ancien Testament; désormais la προσφορά et la λειτουργία doivent incomber à la nouvelle hiérarchie, à trois degrés comme l'ancienne. *I Cor.*, XXXVII-XL. Cette hiérarchie est d'origine divine, car Dieu a envoyé le Christ, le Christ a envoyé les apôtres, et les apôtres ont envoyé leurs successeurs. *I Cor.*, XLII. Quant au nom propre du chef de cette hiérarchie, peut-être n'y en a-t-il pas encore d'exclusivement consacré par l'usage, mais Clément laisse entendre que ce doit être celui de ἐπίσκοπος, car l'ἐπισκοπή excite l'ambition. *I Cor.*, XLIV. Et c'est bien de l'épiscopat monarchique et unitaire, au sens actuel du mot, ainsi que de la hiérarchie à trois degrés, composée de l'évêque, des prêtres et des diacres qu'il s'agit. Saint Ignace ne permet pas d'en douter. Il a vu en passant l'évêque de Philadelphie; il reçoit la visite de celui de Tralles, de Magnésie et d'Éphèse; il séjourne chez celui de Smyrne; et il est lui-même évêque d'Antioche. Or, à ses yeux, l'évêque, c'est Dieu, *Ad Eph.*, VI, le type du Père, Jésus-Christ, *Ad Trall.*, III; le remplaçant, le familier, le ministre de Dieu, *Ad Polyc.*, VI; celui qui préside à sa place, *Ad Magn.*, VI; celui qui est le centre de l'unité, la garantie de l'ordre, la sauvegarde de la vérité; celui qui personnifie l'Église; car là où est l'évêque, là est l'Église : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, de même que là où est le Christ, là est l'Église catholique. *Ad Smyrn.*, VIII, p. 240. A côté et au-dessous de l'évêque se placent les prêtres qui composent son *presbyterium*, *Ad Eph.*, II, XX; *Ad Trall.*, VII, XIII; *Ad Magn.*, VII; son sénat apostolique, *Ad Magn.*, VI; unis à lui comme les cordes à la lyre, *Ad Eph.*, IV; et chargés de le réconforter. *Ad Trall.*, XII. Enfin viennent les diacres, ministres des mystères de Jésus-Christ, *Ad Trall.*, II, et collaborateurs de l'évêque. Ne rien faire en dehors de l'évêque; lui obéir en tout; être soumis à l'évêque et à son *presbyterium;* ne faire qu'un avec l'évêque, les prêtres et les diacres. *Ad Magn.*, XIII; *Ad Trall.*, VII; *Ad Philad.*, IV, VII; *Ad Smyrn.*, VIII. Cette unité étroite garantit l'unité de la foi et assure la pureté de la doctrine. Le recrutement de cette hiérarchie se fait par l'ordination, par l'ἐπίθεσις τῶν χειρῶν. La *Didaché* parle du choix des candidats à l'épiscopat et au diaconat, et se sert du mot χειροτονία. *Did.*, XV, p. 42. Mais ce terme n'implique pas encore le double sens de choix et d'ordination. Il indique simplement la part de la communauté dans la désignation des candidats; aux chefs était réservé le droit de ratifier ce choix et d'imposer les mains aux élus. Saint Clément écrit : « Nos apôtres apprirent de Notre-Seigneur qu'il y aurait des rivalités au sujet de l'épiscopat. A cause de cela, doués d'une prescience parfaite, ils établirent προειρημένους (c'est-à-dire ceux dont il vient de parler et qui correspondent au souverain pontife, aux prêtres et aux lévites de l'ancienne loi); ils ordonnèrent ensuite qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés fussent chargés de leur ministère. Ceux donc qui ont été établis par eux ou ensuite par les autres hommes distingués avec le consentement de toute l'Église, etc. » *I Cor.*, XLIV, p. 116. Voilà l'ordre de succession : à la communauté, le choix ou plutôt la désignation des candidats; aux chefs constitués, la ratification et l'ordination.

Reste à savoir si, en dehors de cette hiérarchie à trois degrés propre à chaque église, il n'y a pas un évêque

supérieur à tous les autres. L'intervention de Clément de Rome dans les affaires de Corinthe permet de répondre affirmativement. Rome a été fondée par Pierre, et s'il était vrai que toutes les églises de fondation apostolique fussent égales en autorité, on ne voit pas pourquoi c'est Rome qui intervient à Corinthe, quand en Grèce même se trouvent Bérée, Philippe ou Thessalonique, quand sur la côte d'Asie et à proximité se trouvent Smyrne et Éphèse, surtout quand reste encore un survivant de l'âge apostolique, l'apôtre Jean. Les plus modérés parmi les protestants, entre autres Lightfoot, cherchent à éluder cette question ou plutôt la tranchent en affirmant que c'est là la première usurpation de l'évêque de Rome dans le sens de la primauté, en attendant la seconde, celle de Victor, au IIe siècle, quand il menace d'excommunier certains évêques d'Asie, lors du différend pascal, en attendant les autres. C'est oublier trop facilement le : *Tu es Petrus;* et le : *Pasce oves, pasce agnos.* C'est oublier aussi le langage de saint Ignace. Il écrit *à l'église qui préside dans le lieu de la région des Romains;* adresse peu claire, où quelques-uns ont voulu voir une simple préséance locale ou régionale, mais où l'on peut voir aussi une préséance religieuse semblable à la préséance politique de Rome sur le monde. Funk ne craint pas de traduire ainsi : *quæ præsidet universæ ecclesiæ, idque Romæ, ubi habitat. Patr. apost.*, t. I, p. 212. Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce titre, Ignace signale Rome comme προκαθημένη τῆς ἀγάπης; cela signifie, d'après Pearson, Zahn, Lightfoot, *présidente de la charité*, par allusion à la charité romaine. Or, d'après l'usage, προκαθῆσθαι ne s'applique qu'à un lieu ou à une société; et dès lors, ἀγάπη peut être synonyme d'ἐκκλησία et signifie réellement l'église dans la langue d'Ignace. L'ἀγάπη des Smyrniotes et des Éphésiens vous salue, *Ad Trall.*, XIII; l'ἀγάπη des frères qui sont à Troas vous salue. *Ad Philad.*, XI; *Ad Smyrn.*, XII. Si donc, dans la langue d'Ignace, ἀγάπη désigne une église en particulier, pourquoi ne désignerait-elle pas l'Église universelle dans la suscription de l'*Épître aux Romains?* Voir Funk, t. I, p. 213.

5. *La vie chrétienne.* — Les candidats à la vie chrétienne subissent une double préparation intellectuelle et morale. Ils sont d'abord instruits sur la nature, l'importance et l'étendue de leurs futurs devoirs : c'est la catéchèse, dont nous avons un spécimen dans les *deux voies* de la *Didaché* et de Barnabé; ils doivent également apprendre ce qui doit faire l'objet de leur foi : c'est la *traditio symboli;* mais les Pères apostoliques n'en parlent pas. La *Didaché* indique, à titre de préparation ascétique, le jeûne obligatoire chez le futur baptisé; Hermas, sans spécifier, laisse entrevoir d'autres pratiques de pénitence. Le *baptême* couronne cette préparation; sa matière, sa forme, ses effets sont signalés par la *Didaché*, VII, p. 20. Barnabé dit que le baptême nous purifie complètement, XI; Hermas, qu'on descend mort dans l'eau et qu'on en sort vivant, *Simil.*, IX, 16, p. 532, avec l'empreinte propre au chrétien, la σφραγίς.

Une fois baptisé, le fidèle s'entretient dans la vie chrétienne par l'assistance au sacrifice et la participation à l'*eucharistie.* Qu'il s'agisse de l'eucharistie, sacrifice et communion, la *Didaché* ne permet pas d'en douter. Car la préparation qu'elle exige, baptême, IX, p. 28, exomologèse, XIV, p. 42, et conscience pure pour que le sacrifice soit pur; les expressions qu'elle emploie, le κλάσμα et le ποτήριον, IX, p. 26, deux termes à signification chrétienne; les effets qu'elle indique, cette nourriture spirituelle communiquant la vie et la science, l'immortalité, la vie éternelle, faisant habiter Dieu dans nos cœurs, tout le prouve. Saint Ignace est encore plus explicite : la fraction du pain est le remède de l'immortalité, l'antidote de la mort, la vie dans le Christ. *Ad Eph.*, XX. « Je veux le pain de Dieu, qui est la chair du Christ... et pour boisson son sang. » *Ad Rom.*, VII. L'eucharistie est, en effet, la chair et le sang de Jésus-Christ. *Ad Philad.*, IV; *Ad Smyrn.*, VII. Il n'y a d'eucharistie valide que celle que fait l'évêque ou, en sa présence, celui à qui il en a donné l'autorisation. *Ad Smyrn.*, VIII.

Si le fidèle vient à commettre une faute grave, il n'a pour rentrer dans la vie chrétienne, qu'à recourir à la *pénitence.* Les Pères apostoliques ne disent pas en quoi elle consiste. Hermas fait entendre qu'elle est dure, il dit qu'il n'y en a qu'une. Voir plus haut. Sûrement la *confession* devait en faire partie. Et si Clément se contente de dire que celle-ci est salutaire et qu'il vaut mieux confesser ses péchés que d'endurcir son cœur, *I Cor.*, LI, p. 124, Barnabé en fait une obligation, XIX, p. 56, répétant la prescription de la *Didaché*, qui avait spécifié qu'elle devait se faire en public et qu'elle devait précéder la fraction du pain et l'action de grâces pour que le sacrifice fût pur. *Did.*, IV, p. 16; XIV, p. 42. Hermas nous apprend que Dieu oublie l'injure de ceux qui confessent leurs péchés. *Simil.*, IX, 23, p. 542.

L'ascétisme n'était pas étranger à la vie chrétienne. Nous avons déjà parlé du *jeûne* à l'occasion du baptême. La *Didaché* veut qu'on ne jeûne pas comme les hypocrites le second et le cinquième jour, mais le quatrième et le sixième, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi, VIII, p. 22. Hermas observe les jours de *station. Simil.*, V, 1, p. 450. Son jeûne consiste à n'user que de pain et d'eau : c'est la xérophagie. *Simil.*, V, 3, p. 454. Mais le *Pasteur* lui fait observer que le vrai jeûne, le jeûne efficace, consiste dans l'abstention de tout mal, dans l'obéissance et la fidélité aux commandements. L'*aumône* accompagnait le jeûne. *Simil.*, V, 3, p. 454. Hermas, dans l'allégorie de l'ormeau et de la vigne, nous donne l'image du riche et du pauvre, l'un portant l'autre, et unis par une mutuelle réciprocité de services. *Simil.*, II. Il faut faire l'aumône à tous, mais non sans discrétion. La *Didaché* rappelle ce conseil : que ton aumône transpire dans ta main jusqu'à ce que tu saches à qui tu donnes, I, p. 8. On ignore d'où elle l'a tiré.

La *Didaché* dit : Si tu peux porter tout le joug du Seigneur, tu seras parfait; si non, fais du moins ce que tu pourras. *Did.*, VI, p. 18. Il y avait des chrétiens pratiquant les conseils évangéliques. Des femmes faisaient profession de virginité. Saint Ignace salue « les vierges appelées veuves ». *Ad Smyrn.*, XIII, p. 244. On a voulu y voir une allusion aux diaconesses. Mais c'est une question de savoir si alors diaconesses et veuves ne faisaient qu'un; l'identification fût-elle admise, c'est encore une question de savoir si, au commencement du IIe siècle, les diaconesses étaient choisies parmi les vierges, contrairement à la prescription de saint Paul, I Tim., V, 3-16; il s'agit ici plus vraisemblablement des femmes faisant profession de virginité et improprement appelées veuves, parce qu'on les inscrivait parmi les veuves, comme nous l'apprend Tertullien. *De vel. virg.*, IX, *P. L.*, t. I, col. 902. Hermas, *Simil.*, IX, 11, p. 518, fait allusion à des vierges, dont la conduite, encore irrépréhensible, deviendra plus tard un danger et sera réprouvée : ce sont les futures *subintroductæ*, dont il est question dans Tertullien, *De jej.*, XVII, *P. L.*, t. II, col. 977, et *De vel. virg.*, XIV, *ibid.*, col. 909; et dont s'occuperont les conciles d'Elvire, can. 27, d'Ancyre, can. 19, et de Nicée, can. 3.

Rien d'étonnant si les Pères apostoliques ont traité les fidèles de temple de Dieu, Barnabé, VI, XVI, Ignace, *Ad Eph.*, XV; *Ad Philad.*, VII; de membres du Christ, Ignace, *Ad Trall.*, XI; d'imitateurs de Dieu, μιμηταὶ Θεοῦ. *Epist. ad Diogn.*, X. La vie des chrétiens ne pouvait que servir de modèle et produire une impression profonde sur tout observateur attentif et sincère. De là le tableau de la vie chrétienne dans l'*Épître à Diognète*, V, VI. Les chrétiens, semblables aux autres hommes sous le rapport de l'habitation, du vêtement et du langage, en diffèrent beaucoup, car ils sont citoyens d'une autre

patrie, se considèrent comme des étrangers ici-bas. Fidèles aux lois, époux modèles, pauvres mais généreux, aimant ceux qui les persécutent et rendant le bien pour le mal, ils sont toujours heureux et jouent dans le monde le rôle de l'âme dans le corps : ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί. Sans eux, le monde s'écroulerait. *Epist. ad Diogn.*, VI.

6. La liturgie. — Les Pères apostoliques ne font allusion qu'à la liturgie eucharistique, et encore très discrètement. C'est le dimanche, la κυριακή, un nom nouveau dans la langue chrétienne, *Did.*, XIV, p. 42, qu'on se réunit pour participer au κλάσμα et au ποτήριον, après s'être préalablement confessé et réconcilié avec ses ennemis. Barnabé appelle ce jour le huitième et donne la raison de ce choix : c'est le jour où Notre-Seigneur est ressuscité. Barn., XV, p. 48. Ce fut le jour par excellence, qui coexista d'abord avec le sabbat et finit par le remplacer, dès le commencement du IIe siècle. Saint Ignace recommande, en effet, de ne plus observer le sabbat, mais le dimanche. *Ad Magn.*, IX, p. 198. L'agape fait encore partie du service eucharistique.

La *Didaché*, qui signale comme prière quotidienne le Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, VIII, p. 24, nous offre de courts modèles de la manière de faire l'action de grâces, le dimanche, sur le pain et le vin eucharistiques, IX. Clément finit son Épître par une longue et magnifique prière qui rappelle le ton de nos préfaces et qui, si elle n'est pas un écho officiel de la prière universelle des synaxes, reste en tout cas un beau spécimen de la prière publique et servira de moule aux futures litanies. *I Cor.*, LIX-LXI. A remarquer la prière pour les pouvoirs constitués, bien que persécuteurs, dont parlent Clément, *loc. cit.*, et Polycarpe. *Ad Philip.*, XII, p. 280.

7. Polémique et apologétique. — Les Pères apostoliques ne sont rien moins que des polémistes. Cependant l'auteur de l'*Épître à Diognète*, II, p. 310, s'en prend à la forme fétichiste du polythéisme, et reproche au judaïsme ses sacrifices, sa distinction des mets, sa pratique superstitieuse du sabbat, sa jactance au sujet de la circoncision, ses jeûnes, ses néoménies, qu'il qualifie de puérilités ou de folie, III. Barnabé, dur et sévère contre les Juifs, montre qu'ils s'en tiennent au sens littéral et charnel sans s'élever au sens spirituel et à la signification morale de leurs observances, VIII-X. Hermas rejette hors de l'Église les gnostiques insensés, ἄφρονες, qui veulent tout savoir et ne connaissent rien à fond, θέλοντες πάντα γινώσκειν καὶ οὐδὲν ὅλως γιγνώσκουσι. *Simil.*, IX, 22, p. 540. Mais ce ne sont là que des indications sommaires. Le polythéisme trouvera d'autres adversaires, beaucoup plus puissants. Le judaïsme intransigeant, traitant saint Paul d'apostat et se perdant dans la secte des ébionites, aura de vigoureux antagonistes. Quant au gnosticisme, le grand danger du christianisme au IIe siècle, c'est Irénée et Tertullien qui lui barreront le passage. Il n'en est pas moins vrai que l'erreur et l'hérésie cherchent à se glisser dans les communautés chrétiennes d'Asie. C'est le même mouvement d'idées, mais renforcé, plus habile et plus dangereux que du temps des apôtres. Le docétisme, d'une part, substitue un fantôme à l'humanité de Jésus-Christ : il nie son origine et sa naissance humaines; il ne voit dans les événements de sa vie, baptême, souffrances, passion, mort et résurrection, que des irréalités, des apparences. Et, d'autre part, le judaïsme cherche à maintenir ses positions et à imposer ses pratiques. C'est en face de ce double courant que se trouve saint Ignace. Dans ses Épîtres aux Tralliens et aux Smyrniotes, il attaque plus particulièrement le premier, en affirmant la réalité sensible de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Dans ses Épîtres aux Magnésiens et aux Philadelphiens, il s'en prend plus spécialement au second, en dénonçant l'inutilité des observances, le danger des fables et des mythes aux interminables généalogies d'anges, en recommandant de ne pas écouter quiconque prêche le judaïsme, *Ad Philad.*, VI, et de repousser le mauvais ferment, vieilli et aigri. *Ad Magn.*, X. Mais on voit qu'il ne vise pas le docétisme particulier de Simon, de Cérinthe ou de Saturnin, mais plutôt une espèce de docétisme à forme judaïsante, une seule et même erreur, propre à la province d'Asie, mâtinée de gnose docète et de judaïsme intransigeant, complètement étrangère au plan du Père, prônée par des docteurs hétérodoxes qui parlent autrement que le Christ, menacent l'unité et engendrent la mort.

Le seul des Pères apostoliques qui ait fait valoir un argument en faveur du christianisme est l'auteur de l'*Épître à Diognète*. Si Dieu a tant tardé à paraître, c'est, dit-il, pour nous convaincre expérimentalement de notre indignité, de notre impuissance à conquérir le royaume de Dieu, et pour nous prouver son amour en nous appelant à la vie, et sa puissance en nous aidant à l'obtenir par la manifestation de son Verbe, par la foi en sa parole. *Epist. ad Diogn.*, IX, p. 324. Et c'est là le début de la thèse sur la nécessité de la révélation. Après avoir écarté le polythéisme et le judaïsme, l'auteur de l'Épître montre le rôle du chrétien dans le monde, trace le tableau de la vie chrétienne, et conclut à la divinité du christianisme; ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δύναμίς ἐστι Θεοῦ· ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα, VII, p. 322. Et c'est ainsi que l'auteur de l'*Épître à Diognète* sert de passage des Pères apostoliques aux Pères apologistes.

I. ÉDITIONS. — Migne, *P. G.*, t. I, II, V; Hefele, *Opera Patr. apostol.*, 4e édit., Tubingue, 1855; Dressel, *Patr. apostol. opera*, Leipzig, 1857; édition revue et augmentée par Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patr. apostol. opera*, Leipzig, 1877, 1894; Jacobson, *Patr. apostol. quæ supersunt*, 2 in-8°, 4e édit., Oxford, 1863; Funk, *Opera patr. apostol.*, Tubingue, 1881; *Doctrina duodec. Apost.*, Tubingue, 1887; *Patres apostolici*, 1901.

II. TRAVAUX. — Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, Halle, 1853; Freppel, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1859; Donaldson, dans *Critical history... I. The apostolical fathers*, Londres, 1864; Sprinzl, *Die Theologie der apostolischen Väter*, Vienne, 1880; Lesquoy, *De regimine Ecclesiæ juxta Patrum apostol. doctrinam*, Louvain, 1881; Lightfoot, *The apostolic fathers*, Londres, 1890; Smith et Wace, *Dict. of christ. biography*, article *Apost. Fathers*.

G. BAREILLE.

APOTACTIQUES. Hérétiques du IIIe et du IVe siècle, de la secte des encratites. Ils se donnèrent le nom d'apotactiques, c'est-à-dire de renonçants, parce qu'ils renonçaient au mariage et à la propriété, à l'exemple des apostoliques qui se disaient parfois apotactiques, comme d'autres se dirent cathares, c'est-à-dire purs par excellence. Épiphane, *Hær.*, LXI, *P. G.*, t. XLI, col. 1040. Comme les apostoliques, ils professaient des principes d'orgueil, d'ascétisme outré, d'intolérance. Ils avaient les mêmes attaches gnostiques; car saint Basile, en 375, signale leur horreur du mariage et ajoute que, à l'exemple de Marcion, ils regardaient la créature comme mauvaise et Dieu comme l'auteur du mal. *Epist.*, CXCIX, 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 732. Ils finirent par entrer dans le courant manichéen, bien qu'ils s'en défendissent pour échapper à la vindicte des lois; car Théodose le Grand, en 381 et 383, ne se laissa pas prendre à leurs subterfuges et les engloba nominativement dans la condamnation du manichéisme. *Nec se sub simulatione fallaciæ eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatæ fidei et propositi castioris dici ac signari volunt, maligna fraude defendant; cum præsertim nonnullos ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas vel Saccophoras nominari se velint, et varietate nominum diversorum velut religiosæ professionis officia mentiantur : eos enim omnes convenit, non professione defendi nominum, sed notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum.* *Codex Theodos.*, XVI, tit. V, leg. 7 et 11.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne, t. I, col. 2615-2626.

G. BAREILLE.

1. APÔTRES. Ici comme pour l'apostolicité, la théologie se mêle intimement à l'histoire. Il faudra donc nous occuper quelque peu des faits historiques. Nous le ferons uniquement dans la mesure où l'exigent les questions de doctrine, et cela expliquera que nous ne disions rien, par exemple, de la Διδαχή, voir APÔTRES, *doctrine des douze*, ni de certains passages de saint Paul, où il s'agit d'*apôtres*, mais non pas au sens où la chose intéresse le théologien; rien non plus de l'apostolat chrétien, qui touche bien à la théologie, mais non pas à la question des origines et de la constitution de l'Église. Sept points : I. Le mot et la notion; les conditions pour être apôtre. II. Théories rationalistes. III. Les origines de l'apostolat. IV. La mission des apôtres. V. Les prérogatives des apôtres. VI. Les apôtres et le dépôt de la révélation. VII. Les apôtres et les évêques; charisme et fonction.

I. LE MOT ET LA NOTION; LES CONDITIONS POUR ÊTRE APÔTRE. — *1. Mot et notion.* — Le mot *apôtre* est grec (ἀπόστολος, de ἀποστέλλω, et non, comme on dit souvent, de ἀπό et de στέλλω); il signifie *envoyé*. On le trouve une fois dans les Bibles grecques, III Reg., XIV, 6 (non pas proprement dans les Septante, qui, au passage correspondant, se servent du verbe ἐπαποστέλλω, mais dans d'autres traductions, cf. F. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte*, t. II, Paris, 1901, p. 690, et dans l'addition qui suit III Reg., XII, 24, p. 680; il y répond au participe *šâlûah*). Il est fréquent dans le Nouveau Testament et dans le langage ecclésiastique, tantôt pour désigner les douze envoyés spéciaux de Jésus (auxquels il faut joindre Mathias choisi pour remplacer Judas, joindre aussi Paul et peut-être Barnabé : Paul choisi et envoyé par Jésus déjà glorieux, Act., IX, 15; XIII, 2-4; Barnabé que nous lui voyons associé dans le choix divin et dans la mission, Act., VIII, 2-4), tantôt pour désigner toutes sortes de prédicateurs de l'Évangile et, notamment, les prédicateurs errants, ou, comme on dit aujourd'hui, *itinérants*. Il se prend donc déjà dans le Nouveau Testament en un sens tantôt plus large, tantôt plus précis. C'est au sens large que saint Jean, XIII, 16, le met dans la bouche de Jésus, et peut-être aussi Luc, XI, 49; pour désigner les apôtres, saint Jean dans l'Évangile ne dit jamais que « les Douze »; mais dans l'Apocalypse, XXI, 14, il est question « des douze apôtres »; la chose est moins claire pour Apoc., II, 2. Hors les exceptions citées : Joa., XIII, 16, et Luc., XI, 49, les Évangiles n'emploient le mot que pour parler des douze, et toujours au sens collectif; dans les Actes, XIV, 4, 13, on le trouve de plus appliqué au groupe Paul et Barnabé. La formule *apostolus Jesu Christi* est employée par saint Pierre en tête de ses deux Épîtres, et par saint Paul en tête des Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, à Timothée, et de la seconde aux Corinthiens; on ne la trouve que là, et, au pluriel, II Cor., XI, 13; I Thess., II, 7, et Jud., 17 (et l'équivalent, Eph., III, 5 : *apostolis ejus*), sans qu'on puisse dire avec certitude si dans tous ces cas il s'agit *des apôtres*, au sens précis du terme. Saint Paul emploie parfois le mot en rapport avec ceux à qui l'*apôtre* est envoyé : *gentium apostolus*, Rom., XI, 13; cf. I Cor., IX, 2; Gal., II, 8; saint Pierre dit de même *apostolorum vestrorum*, « vos apôtres. » II Pet., III, 2. Mais *apostoli ecclesiarum*, II Cor., VIII, 23, signifie « les envoyés de l'Église », et peut-être est-ce aussi le sens de *vestrum apostolum*, Phil., II, 25; cf. IV, 18. Nous trouvons parfois chez saint Paul le mot en un sens plus large, Rom., XVI, 7, et c'est probablement pour bien indiquer « les douze » qu'il parle quelquefois « des grands apôtres », II Cor., XI, 5, des apôtres *supra modum*, τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, II Cor., XII, 11. Çà et là, il n'est pas facile de décider si le mot doit s'entendre des douze ou en un sens plus général. Ainsi dans la formule *apostoli et prophetæ*, I Cor., XII, 28, 29; Eph., II, 20; IV, 11; cf. Apoc., XVIII, 20; Luc., XI, 49; II Pet., III, 2. Une fois enfin saint Paul applique le terme à Notre-Seigneur lui-même, Heb., III, 1, l'envoyé de Dieu qui envoie à son tour ses missionnaires. Cf. Joa., XVII, 18; XX, 21.

On voit comment partout le mot apôtre est en rapport avec la notion d'*envoi*, de *mission*. Il reste à préciser les conditions pour être apôtre au sens strict du mot et pour avoir part aux prérogatives des apôtres.

2. Conditions pour être apôtre. — Avant tout, le choix divin est nécessaire : pas d'apôtre au sens propre du mot sans élection et sans mission immédiate de Dieu ou de Jésus. Les textes abondent, qui montrent l'apostolat comme joint à cette condition. Nous en donnerons plusieurs dans la suite. Il suffit de rappeler ici : Marc., III, 13-14; Joa., XVII, 18; XX, 21; Act., IX, 16; XIII, 2, Rom., I, 1; I et II Cor., I, 1; Gal., I, 1, etc. Sur ce point, nulle difficulté. Mais la mission immédiate suffit-elle pour être apôtre, au sens propre du mot, et pour avoir part aux privilèges de l'apostolat? Beaucoup de textes semblent exiger de plus qu'on ait vécu avec Jésus durant sa vie publique, ou du moins qu'on ait « vu le Seigneur ». C'est ce que dit saint Marc, III, 13-14, en parlant du choix des douze. C'est ce que semble supposer saint Pierre quand il s'agit de remplacer Judas par quelqu'un de « ceux qui ont été avec les apôtres pendant que Jésus conversait avec eux, depuis le baptême de Jean jusqu'à son ascension pour être le témoin de sa résurrection ». Act., I, 21-22. C'est ce qui semble ressortir des paroles de saint Jean présentant son récit et sa prédication comme un témoignage : *qui vidit testimonium perhibuit*. Joa., XIX, 35; cf. XX, 30; XXI, 24; I Joa., I, 1-3. C'est enfin ce qu'emportent les paroles de Notre-Seigneur à ses apôtres : « Vous serez mes témoins. » Act., I, 8. Saint Paul entre dans la même pensée quand il dit : « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu le Seigneur? » I Cor., IX, 1.

D'après cela, Barnabé ne serait pas apôtre. Mais plus d'un auteur considère surtout la mission immédiate. Or celle-ci se trouve dans Barnabé, Act., XIII, 2-4, non moins que dans Paul, Act., IX, 15; XXII, 15, ou dans Mathias, Act., I, 25-26. En fait, Paul ne sépare pas, en ce point, sa cause de celle de Barnabé, I Cor., IX, 4-5; Gal., II, 9-10; non plus que saint Luc, qui leur donne deux fois le nom d'apôtres, Act., XIX, 4, 13. La question est de minime conséquence pour le théologien. Voir, sur l'apostolat de Barnabé, les opinions contradictoires de Braunsberger, *Der Apostel Barnabas*, Mayence, 1876, p. 37 sq., et de Hefele, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tubingue, 1840, p. 1.

II. LES THÉORIES RATIONALISTES. — Nous n'insisterons pas sur les théories rationalistes de l'apostolat. Ne tenant compte des écrits inspirés que dans une mesure fort restreinte et où l'arbitraire a visiblement trop de part, elles veulent expliquer l'apostolat parfois sans l'intervention de Jésus; en tout cas, sans l'intention d'une Église à fonder, d'une doctrine définie à prêcher; elles se succèdent d'ailleurs *velut unda supervenit undam*, et le point fort de chacune est de montrer le faible de celles qui ont précédé. On ne peut cependant les laisser complètement de côté. Il y a même, sinon au point de vue dogmatique proprement dit, au moins pour l'intelligence plus exacte de certains traits spéciaux, quelque profit à en tirer; car il est rare qu'il n'y ait point çà et là, à côté de vues hasardées et d'hypothèses arbitraires, quelques observations délicates et pénétrantes sur les textes. C'est ce qu'on voit dans les théories les plus récentes sur l'apostolat.

D'après Harnack, Jésus « n'a rien statué de nouveau pour l'avenir », Choisy, *Précis*, p. 14; l'apostolat n'est donc pas une autorité sociale. Jésus n'a pas conçu la foi comme une connaissance, les apôtres n'ont donc pas eu mission de prêcher une doctrine définie, un ensemble de vérités, mais uniquement d'appeler les hommes à Dieu, manifesté par Jésus-Christ comme roi d'abord et comme juge, mais aussi comme père qui aime et qui pardonne. Voir *Dogmengeschichte*, t. I, p. 45, 55, 56 sq.,

66, 69, 75 sq.; cf. Choisy, *Précis,* p. XIV, XVI, XXI; puis les chap. I-IV du livre I, enfin l. II, c. II, conclusions, p. 50 sq. Pesch a groupé plusieurs des textes de Harnack, n. 310, note.

Pour M. Seufert, Jésus n'aurait même pas choisi les douze; l'apostolat serait une institution judaïsante née de la lutte de Paul contre les judaïsants. Cf. H. Monnier, dans la *Revue de l'histoire des religions,* Paris, 1899, t. XL, p. 448.

M. Eric Haupt admet le choix de douze privilégiés, sur le témoignage de saint Paul, I Cor., XV, 5; mais, non plus que les soixante-douze disciples, ils n'avaient d'autre mission que de préparer les voies à Jésus; même après la résurrection, nulle trace de mission, nulle trace d'*autorité* confiée par Jésus; rien dans Jean ou dans les Actes ne permet de leur reconnaître autre chose qu'une influence morale. La seule charge confiée aux douze (par la communauté chrétienne), c'est le ministère de la prédication; encore cette charge n'est-elle pas leur privilège exclusif. Saint Paul est le premier à réclamer l'*autorité*, et à l'exercer; mais le ministère de Paul diffère, fond et forme, de celui des douze. Paul d'ailleurs, dans sa propre sphère d'action, ne reconnaît cette autorité à personne autre qu'à lui. Le titre d'*apôtre* ne vient pas de Jésus, et il faut entendre Luc., VI, 13, comme une interprétation personnelle de l'écrivain. L'apôtre n'est conçu comme itinérant que depuis la Διδαχή; mais l'apôtre de la Διδαχή n'est plus l'apôtre tel que l'entend saint Paul, celui qui « a vu le Ressuscité ». Par essence, l'*apôtre* n'a pas de successeur, car l'apostolat est un charisme, et les charismes ne se transmettent pas. D'où il suit que la « succession apostolique est un mythe ». Cf. H. Monnier, *loc. cit.*, p. 449 sq.

Voilà quelques-unes des théories. Mettons-nous en présence des textes et des faits.

III. LES ORIGINES DE L'APOSTOLAT. — *1. Choix et préparation des apôtres.* — Dès les débuts de sa vie publique, nous voyons Jésus grouper autour de lui des disciples choisis, qui l'écoutent, qui l'accompagnent, qui deviennent comme sa famille. Joa., I, 35-51; II, 2, 11; Matth., IV, 18-22; V, 1; IX, 9; Luc., V, 10, 11, 27, 28; VI, 1, 12-18. Parmi eux sont déjà ceux qui seront bientôt « les apôtres », et Jésus montre assez clairement ses intentions spéciales sur eux par quelques mots, gros de leur avenir. A Simon, en le regardant : « Tu t'appelleras Céphas. » Joa., I, 41. Aux quatre pêcheurs de Génésareth : « Suivez-moi, je vous ferai pêcheurs d'hommes. » Matth., IV, 19.

Bientôt une nouvelle sélection s'opère qui sépare nettement les douze apôtres du nombre des disciples. Les Synoptiques en parlent dans des termes qui montrent la grandeur de la décision : « Il appela à lui ceux qu'il voulut, et ils vinrent à lui, et il fit qu'ils fussent douze avec lui et qu'il les envoyât prêcher. » Marc., III, 13, 14. Saint Luc est plus précis. Il nous montre Jésus se retirant sur la montagne pour prier Dieu et passant la nuit en prière; il ajoute : « Quand le jour fut venu, il appela ses disciples, et il en choisit douze parmi eux, auxquels il donna le nom d'*apôtres*. » Luc., VI, 12, 13; cf. Matth., X, 1, 2. Quel fut le mot araméen dont Jésus se servit, je ne sais; tout au plus peut-on le conjecturer. Mais cela ne nous renseignerait guère. Plus instructive est la conduite de Jésus à leur égard. Désormais ils vont vivre dans sa familiarité, Marc., III, 4; Luc., VIII, 1; entendre toutes ses instructions, en recevoir de spéciales pour eux, comme les amis pour lesquels il n'est point de secret, Matth., XIII, 11, 16; Joa., XV, 15; ils auront même des exercices préparatoires, une mission temporaire comme pour préluder à la mission définitive. Matth., X, 1 sq.; Luc., IX, 1, 2. C'est toute une éducation, menée divinement. En les formant pour le présent, il les prépare à l'avenir. Ce royaume de Dieu qu'il prêche, il le leur montre comme un grand organisme social, où leur place est marquée. C'est une Église qu'il bâtira sur la pierre et dont avec Pierre ils seront les fondements, Matth., XVI, 18, 19; cf. Luc., XX, 12, 31, 32; c'est une société où ils auront tout pouvoir. Matth., XVIII, 16-18. Déjà il leur montre en quel esprit ils devront exercer ce pouvoir : une mansuétude toujours prête à pardonner. Matth., XVIII, 21 sq.; une humilité et un dévouement qui ne voient dans le gouvernement qu'un moyen de rendre service et de faire du bien. Joa., XIII, 13-16; Luc., XXII, 24-27. A mesure que la passion approche, ses instructions deviennent plus intimes, Joa., XIII-XVI, et sa prière plus pressante pour eux et pour « ceux qui doivent croire sur leur parole », Joa., XVII, 20; ses promesses plus assurées. Joa., XV, 33; cf. Luc., XXI, 12-19; Joa., XIV, 26; XVI, 12, 13, etc. Il les charge de perpétuer le sacrifice de la loi nouvelle, Luc., XXII, 19; il va les envoyer comme il a été lui-même envoyé, Joa., XVII, 18, cf. XV, 16; le Saint-Esprit les instruira de tout, et il leur rendra témoignage de Jésus pour que, à leur tour, ils rendent témoignage, Joa., XIV, 26; XVI, 13; XV, 26, 27; il sera éternellement avec eux. Joa., XIV, 16. C'est par leurs soins évidemment que le grain de sénevé deviendra un grand arbre, par leur bouche que l'Évangile sera prêché jusqu'aux extrémités du monde. Matth., XXIV, 14; XXVI, 13. Après la résurrection, tout devient plus précis encore. Non seulement il raffermit leur foi; mais il achève de leur dessiner son plan et de les préparer à l'exécution. Il les envoie comme son Père l'a envoyé, et il leur donne le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, Joa., XX, 21-23; il leur parle du royaume de Dieu, Act., I, 3; pourquoi, sinon pour leur renouveler ses instructions, pour préciser ce qu'ils n'avaient compris que vaguement, pour prendre enfin les dernières dispositions pratiques? Après son départ, ils devront attendre encore quelques jours dans la prière et la solitude l'Esprit tant de fois promis, qui achèvera en un moment l'œuvre de leur formation, que Jésus, tout Dieu qu'il était, n'a fait qu'ébaucher; mais déjà ils savent qu'ils doivent être les témoins de leur maître en Judée, en Samarie et jusqu'au bout du monde, Act., I, 8; déjà ils ont reçu la mission solennelle d'aller au nom du Christ, d'instruire toutes les nations, de les baptiser, de leur apprendre à garder les préceptes que Jésus a donnés à ses apôtres pour elles; bref, ils sont les envoyés de Jésus, comme Jésus est l'envoyé de son Père; leur mission est sa mission, et leurs pouvoirs sont fondés sur sa puissance souveraine. Matth., XXVIII, 18 sq.; cf. Marc., XVI, 15; Joa., XVII, 18; XX, 21. Voilà l'origine de l'apostolat. On voit qu'elle est inséparable des origines mêmes de l'Église. La fondation de l'Église et la mission apostolique ne font qu'un : si Jésus est l'envoyé de Dieu, la mission des apôtres est divine, divine est l'Église.

2. Le collège apostolique. — Les apôtres ne sont pas dans la pensée de Jésus des unités séparées, des individus sans autre lien entre eux que d'être groupés autour du même maître, que d'être envoyés par lui pour le prêcher partout. Ils font un corps : il n'y a pas seulement *douze* apôtres, il y a *un collège* apostolique. La nature même de l'œuvre qu'ils doivent fonder suffirait pour montrer la chose à l'évidence : ils ne peuvent fonder *une Église*, que s'ils sont *un* entre eux. D'ailleurs, nous en avons des témoignages directs et exprès. Cette unité parfaite que Jésus demande pour eux dans sa dernière prière, Joa., XVII, 21, est, sans doute et avant tout, l'unité des cœurs, cette charité qu'il leur recommande si instamment dans le discours après la cène. Joa., XIII, 34; XV, 12, etc. Mais elle emporte l'unité extérieure et sociale, la coopération commune à une même œuvre. Toutes ses instructions, toute sa manière d'agir avec eux montrent clairement que, comme *apôtres*, ils ne font qu'un à ses yeux. C'est *en corps* qu'ils reçoivent le pouvoir de lier et de délier, Matth., XVIII, 18; de consacrer, Luc., XXII, 19; de re-

mettre les péchés, Joa., xx, 21; *en corps* qu'ils sont spécialement instruits et formés par le Maître, traités comme ses amis de choix et ses envoyés, Joa., xv, 15, 16, comme ses frères, Joa., xx, 17; *en corps* qu'ils sont investis de leur mission définitive, Matth., xxviii, 18-20, et qu'ils doivent attendre la venue du Saint-Esprit qui les armera témoins de Jésus. Act., i, 4. Le langage des écrivains sacrés suppose évidemment la même vérité. Après leur élection solennelle, on les appelle « les douze », οἱ δώδεκα. Matth., x, 1, xi, 1, xx, 17, 24; Marc., iii, 14; iv, 10, vi, 7, Luc., viii, 1; ix, 1, 12; Joa., vi, 67. Après la défection et la mort de Judas, on dit « les onze ». Matth., xxviii, 7; Marc., xvi, 14; Luc., xxiv, 33; mais Jean parle encore « des douze », xx, 24. Si parfois il est question d'autres mêlés à eux, ils sont soigneusement distingués, Luc., xxiv, 9, 33; Act., i, 13, 14 (exception plutôt apparente dans Marc., xvi, 12, et peut-être dans Joa., xxi, 2; noter que Jean dans son Évangile ne dit jamais *apôtres*, mais *disciples*). Le plus expressif à cet égard est l'élection de Mathias en place de Judas. Voici comment saint Pierre la propose : « Il faut donc parmi ceux qui n'ont cessé d'être avec nous tout le temps que le Seigneur Jésus a conversé au milieu de nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a quittés pour le ciel, que l'un d'eux devienne avec nous témoin de sa résurrection. » Joseph et Mathias sont proposés. L'assemblée se met en prière : « Vous, Seigneur,... montrez qui de ces deux vous avez choisi pour remplir ce ministère et cet apostolat dont Judas est déchu. » On tire au sort, le sort tombe sur Mathias, et « il fut élu pour être joint aux onze apôtres ». Act., i, 21-26. L'élection miraculeuse de Paul et celle de Barnabé ne sauraient faire difficulté; car leur action est concertée avec les apôtres, autant que celle des apôtres entre eux; et ils reçoivent même, semble-t-il, une sorte d'ordination par l'imposition des mains avant de partir pour l'œuvre où Dieu les appelle. Gal., i, 1, 11, 15-19; ii, 1-10; Act., ix, 26-28; xi, 22-30; xiii, 2, 3; xv, passim.

Ce qui manifeste encore mieux, selon le mot de saint Cyprien, *De unitate Ecclesiæ, 4, P. L.*, t. iv, col. 512-516, l'unité du corps apostolique, c'est la place qui est faite à Pierre par Jésus; c'est le rôle que nous lui voyons dans les Actes et jusque dans cette Épître aux Galates où Paul se vante de lui avoir résisté en face. La primauté de Pierre sera démontrée ailleurs; contentons-nous pour le moment de constater que les apôtres font groupe autour de lui, et que les paroles de Notre-Seigneur : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église; confirme tes frères; pais mes agneaux, pais mes brebis, » si elles signifient quelque chose, doivent nous faire entendre au moins que les apôtres feront un avec Pierre et autour de lui. S'ils sont, eux aussi, fondements de l'Église; s'ils sont, eux aussi, pasteurs : ils ne sauraient l'être chacun à part et indépendamment les uns des autres; sans cela où serait le troupeau un que doit paître saint Pierre, ou l'édifice unique dont Pierre doit être le fondement? Si, d'autre part, tout nous indique que les apôtres, comme tels, doivent être égaux entre eux, — exception faite pour saint Pierre, qui a pour lui des titres si spéciaux, — n'est-il pas évident que c'est dans et par la subordination à Pierre qu'ils formeront entre eux cette unité corporative sans laquelle il n'y a plus *d'Église*, puisqu'il n'y a plus *une Église*?

IV. Mission des apôtres. — C'est une mission : 1° pour enseigner; 2° pour gouverner; 3° pour sanctifier; donc : 4° pour fonder la société religieuse voulue par Jésus, l'Église; donc : 5° une mission divine.

1. Mission d'enseigner. — Les textes nous montrent avant tout la mission des apôtres comme une mission pour prêcher Jésus et sa doctrine; ils apparaissent tout d'abord comme les ministres de la parole. La prédication est dans l'idée même d'apostolat. Marc semble déjà l'indiquer, iii, 14; la mission d'essai, prélude et figure de la mission définitive, est désignée par saint Luc comme une mission pour prêcher, *κηρύσσειν*, ix, 2; le pouvoir miraculeux sur les démons et sur les maladies semble avoir pour but principal d'autoriser leur prédication. La conduite de Jésus à leur égard, ses instructions, notamment après la cène, sa prière pour eux et pour ceux qui « doivent croire sur leur parole », Joa., xvii, 20, cf. Joa., xvi, 13, 14, manifestent de mieux en mieux l'intention divine. Après la résurrection, les textes sont plus clairs encore : « Vous serez mes témoins, » dit Jésus à ses apôtres. Luc., xxiv, 46-48; Act., i, 8. Enfin, il les envoie solennellement prêcher et enseigner. Matth., xxviii, 18 sq.; Marc., xvi, 15. C'est pour être « témoin de la résurrection » que Mathias est choisi comme apôtre. Act., i, 22, et Jésus glorieux définit lui-même la mission de Paul comme une mission « pour porter son nom devant les nations et les rois et les fils d'Israël », Act., ix, 15; bref la mission des apôtres est toujours présentée comme une prédication (κηρύσσειν, κήρυγμα). Aussi les voyons-nous toujours prêchant ou préoccupés de prêcher, regardant comme leur grande affaire « le ministère de la parole », διακονία τοῦ λόγου, εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζειν, et ils sont souvent nommés maîtres ou *évangélistes*. Voir pour les textes Marc., xvi, 20; Act., iv, 20; v, 42, vi, 2-4, I Cor., i, 17, ix, 16, Rom., x, 14-15; II Tim., i, 11; iv, 12; Gal., i, 8, Eph., iv, 11, etc. Mais que doivent enseigner les apôtres? Avant tout ils doivent enseigner Jésus, être ses témoins et notamment les témoins de sa résurrection. Act., i, 8, 11-12, ii, 22 sq.; x, 39-42; xiii, 30; xvii, 31; I Joa., i, 1-11, etc. Ils doivent prêcher la foi en Jésus comme fondement nécessaire du salut, le montrer comme le médiateur unique entre Dieu et les hommes, comme l'envoyé de Dieu pour nous ouvrir le chemin du ciel en fondant une religion, un culte en esprit et en vérité. Cf. Act., iv, 12; x, 36, 42; xiii, 38; xv, 11; Rom., Gal., passim; I Tim., i, 15, etc. Ils doivent enfin promulguer la loi nouvelle et prêcher toute la doctrine que Jésus leur a confiée par lui-même ou par le Saint-Esprit. Matth., xxviii, 20; Gal., i, 8; Col., ii, 8; I Tim., vi, 20; II Tim., ii, 2, etc. Les apôtres enseignent donc une doctrine bien précise, un ensemble de vérités. Quelle était cette doctrine dans le détail, quelles ces vérités, il faut le chercher dans l'Évangile, dans les Actes, dans les Épîtres; tout l'enseignement de l'Église est déjà dans l'enseignement des apôtres, non pas systématisé, non pas développé, mais dans son fond et comme en germe.

Et ce qu'ils enseignent, les apôtres l'enseignent avec autorité, au nom de Dieu, garantissant d'ailleurs leur mission et leur enseignement par leurs miracles. La chose est si évidente que quelques exemples suffiront. « Tout pouvoir m'a été donné... Allez donc et enseignez. » Matth., xxviii, 18 sq. « Qui ne vous croira pas, sera condamné. » Marc., xvi, 16. Voilà la mission autorisée. Aussi les apôtres demandent-ils la soumission de l'esprit, Rom., i, 5, xv, 19; II Cor., x, 5, 6; ils donnent leur parole comme la parole de Dieu, I Thess., ii, 13; II Cor., v, 20; ils menacent et punissent ceux qui repoussent leur enseignement. II Thess., i, 8; II Cor., x, 6; cf. Gal., i, 9. Bref ils enseignent comme les envoyés de Jésus, accrédités par lui, et parlant en son nom. II Cor., v, 18-20. Aussi les miracles confirment-ils partout leur enseignement. Marc., xvi, 20; Act., passim; I Cor., ii, 1-5; iv, 20; I Thess., i, 5; II Cor., xii, 12, etc.

Les textes qui précèdent nous montrent déjà cette autorité des apôtres comme une autorité infaillible. Celui-là seul, en effet, peut exiger la foi absolue, sur sa seule parole, qui est infaillible. C'est du reste, ce qu'indique assez la promesse de Jésus à ses apôtres, et par eux à son Église, d'être avec eux jusqu'à la fin des siècles, Matth., xxviii, 20, de leur envoyer son esprit de vérité pour les instruire et pour les assister dans leur prédication, Joa., xiv, 16, 17, 26, xv, 26, 27, de les confir-

mer dans la foi par la foi indéfectible de Pierre. Luc., XXII, 32, etc. Et comment l'Église bâtie par les apôtres serait-elle la colonne et le soutien de la vérité, I Tim., III, 15, si ses fondateurs n'étaient infaillibles? Autrement tout écart de la doctrine apostolique serait-il un naufrage dans la foi, un blasphème, une hérésie, une résistance à la vérité digne d'anathème, etc. I Tim., I, 19, 20; cf. VI, 20, 21; II Tim., II, 1, 14-19, 25; Gal., I, 8, etc. Inutile de multiplier les textes. L'infaillibilité des apôtres est évidente d'après leur mission même; il ne saurait y avoir de doute que pour certaines questions accessoires (limites de cette infaillibilité, part qu'y avait chaque apôtre, etc.), qui auront bientôt leur tour.

2. Mission de gouverner. — La mission des apôtres n'est pas une simple mission d'enseigner, ni leur pouvoir un simple pouvoir de magistère. Jésus les charge encore de gouverner les fidèles qu'ils auront convertis, il leur donne autorité dans la société que leur prédication va fonder. Les textes, en effet, montrent à l'évidence que Jésus a voulu fonder une religion sous forme sociale, faire de son Église une société; et il apparaît du même coup que cette société doit être hiérarchique et que les apôtres en seront les chefs. La question sera traitée plus au long au mot *Église,* ici quelques indications suffiront. Qu'est-ce que le pouvoir des clefs promis à Pierre, Matth., XVI, 19, sinon un pouvoir de juridiction? Qu'est-ce que cette Église qu'il faut écouter sous peine d'excommunication, sinon une autorité sociale, et qu'est-ce que le pouvoir donné aux apôtres de lier et de délier au ciel en liant et déliant sur terre, Matth., XVIII, 17, 18, sinon un pouvoir de gouverner, de faire des lois, d'obliger? Qu'est-ce que le pouvoir de paître les agneaux et les brebis confié à Pierre, Joa., XXI, 15-17; confié aux apôtres et à leurs vicaires ou successeurs (sous la dépendance de Pierre et en union avec lui), sinon toujours un pouvoir de juridiction? Eph., IV, 11; cf. I Cor., XII, 28; I Pet., V, 2; Act., XX, 28.

En fait, nous les voyons gouverner, légiférer, commander, punir, tout cela en vertu de leur mission, au nom de Dieu. Act., XV, 28; cf. XVI, 4; I Cor., XI, 2, 34; V, 3 sq.; II Cor., XIII, 2, 10, etc. Ce pouvoir qu'ils ont pour eux-mêmes, ils le communiquent aux autres. Épîtres pastorales, passim; Act., XX, 28. Timothée gouverne à Éphèse, Tite en Crète, les successeurs de Pierre à Rome, les « anges des Églises » en Asie; bientôt on a partout des évêques monarques se réclamant des apôtres. Voir Apoc., II et III; la lettre de Clément aux Corinthiens, c. XLII, Funk, t. I, p. 112; celles de saint Ignace, passim; Irénée, l. III, c. III, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 848; Tertullien, *Præscript.*, passim, etc. Cf. Pesch, n. 316, 344-355.

3. Mission de sanctifier. — Avec le pouvoir de juridiction, les apôtres ont reçu de Notre-Seigneur le pouvoir d'ordre, ou pouvoir de sanctifier en conférant les sacrements. Luc., XXII, 19, 20; Joa., XX, 22, 23. Aussi les voyons-nous baptiser, consacrer, ordonner, etc. Act., II, 3, 41; Rom., VI, 3; Gal., III, 27; Eph., V, 25 sq.; Act., VIII, 17; XIX, 6; Tit., I, 6; I Cor., X, 16; cf. XI, 23 sq., etc.

4. Mission de fonder l'Église. — Telle est donc en résumé la mission des apôtres: prêcher, gouverner, sanctifier. C'est la mission même du Christ qu'ils doivent continuer, c'est son œuvre qu'ils doivent faire. En d'autres termes, ils sont ses vicaires et ses continuateurs pour jeter les fondements de l'Église, dont il est lui-même la pierre angulaire et dont il leur a tracé le plan. Aussi saint Paul nous montre-t-il les premiers fidèles bâtis sur le « fondement des apôtres et des prophètes », Eph., II, 20, et c'est à eux que conviennent avant tout les paroles de l'Épître aux Éphésiens (quel que soit d'ailleurs le sens précis des mots) : *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi : donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi, etc.* Eph., IV, 11 sq. La vision de Jean dit la même chose en deux mots : « Et le mur de la cité avait douze fondements, et sur les douze fondements les noms des douze apôtres de l'Agneau. » Apoc., XXI, 14.

5. C'est une mission divine. — Ce n'est pas ici le lieu de faire la démonstration chrétienne. Rappelons seulement ce que disent à ce sujet les apologistes. L'idée même d'une telle mission, disent-ils, est divine; plus divine encore, si l'on peut dire, l'idée de la confier à de tels hommes. Jésus a voulu sérieusement faire l'unité des intelligences et des volontés dans une immense société religieuse, qui n'aurait d'autres limites que celles de l'humanité; il a voulu que le règne de Dieu ici-bas se réalisât dans un royaume qui fût sur terre sans être de la terre, qui fondît en une toutes les nations sans détruire aucune nation, qui fût à la fois, et d'une façon ineffable, humaine et divine : humaine sans rabaisser le divin, et divine sans rien ôter au libre jeu des forces humaines. Il a voulu cela. Et il a voulu que ce plan fût réalisé par les pêcheurs de Galilée et par l'artisan Saul de Tarse. Et cela s'est fait. Voilà des choses où les Pères, les apologistes, les chrétiens n'ont cessé de voir le doigt de Dieu. N'ont-ils pas raison?

V. Prérogatives des apôtres. — Les apôtres, comme fondateurs de l'Église et comme premiers prédicateurs de l'Évangile, comme envoyés immédiats de Jésus et comme enrichis des prémices du Saint-Esprit, ont eu certaines prérogatives spéciales qui leur étaient personnelles comme apôtres, et ne devaient pas passer à leurs successeurs. Ces prérogatives peuvent s'appeler *apostoliques* pour les distinguer des prérogatives épiscopales qu'ils devaient transmettre aux évêques qu'ils ordonnaient. Les premières étaient pour un temps, les autres pour toute la durée de l'Église. Or la question des prérogatives apostoliques des apôtres est beaucoup moins claire que celle de leurs prérogatives épiscopales. Les textes manquent à peu près complètement, et les théologiens procèdent surtout par inductions et déductions, lesquelles ont souvent quelque chose d'un peu vague ou de conjectural. Nous dégagerons trois de ces prérogatives, trois qu'on peut regarder comme certaines : 1° la confirmation en grâce; 2° l'infaillibilité personnelle; 3° la juridiction universelle et de pleins pouvoirs.

1. La confirmation en grâce. — Un premier privilège touche à l'ordre de la grâce sanctifiante plutôt qu'à celui des grâces gratuites, et regarde directement plutôt leur bien personnel que le bien de l'Église. C'est la confirmation en grâce. Les théologiens s'accordent à reconnaître que les apôtres, après avoir reçu le Saint-Esprit à la Pentecôte, étaient si investis de ce divin Esprit que *pratiquement* ils ne pouvaient plus commettre de péché mortel; on étend même le privilège au péché véniel pleinement délibéré. Je ne pense pas qu'on puisse prouver la chose par des textes directs et péremptoires (sinon peut-être pour saint Paul); mais des convenances multiples, appuyant certains indices positifs, permettent de la conclure en toute sécurité. La prière de Jésus, les magnifiques promesses qu'il leur fait de l'opération du Saint-Esprit en eux, l'assurance qu'il a de trouver en eux de dignes témoins, les lumières et la force dont nous les voyons « baptisés » à la Pentecôte, le peu que nous savons par les Actes de la transformation totale opérée en eux par le Saint-Esprit, l'action continuelle du Saint-Esprit en eux : voilà les indices. Voici les convenances : leur place éminente dans l'Église dont un des caractères est la sainteté, leur rôle de lumière du monde et de sel de la terre, la grâce des prémices avec son efficacité spéciale, la nécessité pratique de leur ministère. Ces raisons, et autres du même genre, nous obligent à leur attribuer la confirmation en grâce, et il semble que ce soit la pensée traditionnelle de l'Église;

mais elles ne prouvent pas la préservation absolue de tout péché véniel, même semi-délibéré. Si saint Pierre et saint Barnabé péchèrent par faiblesse à Antioche, Gal., II, 11, nous ne saurions le conclure des paroles de saint Paul; mais puisque Dieu permit que Pierre fût « répréhensible » objectivement, ne suit-il pas qu'on ne peut regarder le péché véniel, même semi-délibéré, comme incompatible avec la dignité apostolique ? L'ensemble de la doctrine catholique sur le péché véniel, triste apanage de tous, sauf de Marie, et sur la faiblesse inhérente à notre nature déchue serait plutôt dans le sens contraire. Voir S. Thomas, *Quæst. disput.*, *De veritate*, q. XXIV, a. 9; cf. *De malo*, q. VII, a. 7, ad 8um.

Les autres privilèges des apôtres sont plutôt en faveur de l'Église.

2. *L'infaillibilité personnelle.* — Le corps des évêques est infaillible, puisqu'il constitue le magistère infaillible de l'Église; mais chaque évêque ne l'est pas, et si le pape l'est, ce n'est pas précisément comme évêque, mais comme suprême autorité enseignante dans une société infaillible. L'infaillibilité personnelle est donc un privilège spécial de l'apostolat. Sur quoi s'appuie-t-on pour l'attribuer aux apôtres? Ce ne peut être évidemment sur les textes par lesquels on prouve l'infaillibilité de l'Église ou du corps enseignant. Sur quoi alors? D'abord sur des raisons analogues à celles que l'on donne pour la sainteté des apôtres et leur confirmation en grâce; mais ces raisons prennent ici une force spéciale. Instruits par le Christ même et par le Saint-Esprit, pouvaient-ils errer sur la doctrine du Christ? Dispersés à travers le monde, sans possibilité pratique de contrôle et de concert, il fallait, sous peine d'induire en erreur une partie de l'Église naissante et de rompre l'unité de la foi, que le même Esprit les animât et leur enseignât la même vérité à tous. Les néophytes ne recevaient l'enseignement de l'Église que par leur apôtre, sans possibilité de contrôle ni de vérification; ils auraient donc été obligés de croire à l'erreur. Ne dites pas que cela peut se présenter encore aujourd'hui. C'est vrai, mais *per accidens*, comme disent les scolastiques, ici ou là, par hasard et pour un temps; c'eût été le cas ordinaire et normal au temps des apôtres, s'ils n'eussent pas été individuellement infaillibles; impossible dès lors d'asseoir l'enseignement traditionnel sur une base solide, impossible d'avoir à travers le monde cette unité de foi dans la diversité des langages, dont saint Irénée nous fait un si beau tableau. En un mot dans les circonstances où l'Évangile s'est répandu, l'infaillibilité personnelle des apôtres était nécessaire pour que l'infaillibilité de l'Église fût autre chose qu'un mot ou qu'une espérance.

Aussi les voyons-nous, dans les Actes et dans les Épîtres, agir et parler individuellement en maîtres infaillibles, trancher les questions de doctrine, exiger la foi, excommunier les hérétiques, donner leur enseignement comme étant l'enseignement de Jésus-Christ. Et les maîtres qui viennent après se contentent du témoignage d'un apôtre pour conclure à la divinité d'une doctrine.

Il ne faut pas d'ailleurs exagérer l'étendue de cette infaillibilité. Elle était limitée, comme celle de l'Église, aux questions de foi et de mœurs, limitée à l'enseignement authentique. Aussi voyons-nous saint Pierre se tromper sur la conduite à tenir dans une circonstance particulière, Gal., II, 11; Paul et Barnabé en désaccord, Act., XV, 37, 40, Paul enfin faire ses derniers adieux à des gens que, en fait, il devait revoir encore. Act., XX, 25.

Il faut s'inspirer de ces principes pour résoudre une question souvent agitée, celle de la parousie. Les apôtres croyaient-ils à la venue prochaine du Sauveur? Qu'ils y aient cru ou non dans leur for intérieur, le théologien, comme tel, n'en peut rien dire. Qu'ils l'aient enseignée, de vive voix ou par écrit, il doit le nier. Les textes ne témoignent pas contre cette conclusion. Tout ce qu'on peut dire, c'est que certains textes sont obscurs; et il n'est pas nécessaire que les apôtres aient eu sur ce sujet des lumières sans ombre. Aussi bien les textes évangéliques sont-ils dans le même cas ou peu s'en faut, et ceux-là sont logiques qui admettent l'erreur dans les uns comme dans les autres. D'ailleurs nous n'avons pas à nous occuper ici de l'inerrance des écrits inspirés.

3. *Juridiction universelle et pleins pouvoirs.* — Les apôtres avaient juridiction partout, là où ils allaient. Ils allaient avec leurs pouvoirs reçus de Dieu, à peu près comme au moyen âge (il en reste encore des traces de nos jours), certains envoyés du pape, les religieux mendiants en particulier, s'en allaient à travers le monde avec tout pouvoir de prêcher partout, de confesser partout, d'être partout les délégués bienfaisants de l'évêque universel. Et ces pouvoirs des apôtres n'étaient pas limités comme le sont ceux de l'évêque dans son diocèse; pas de droit canon auquel ils fussent soumis, pas de causes majeures que Pierre se fût réservées : ils pouvaient fonder des églises, établir des évêques, tout organiser en maîtres. Cela ne veut pas dire que Pierre n'eût rien à voir aux questions générales, ni à l'œuvre particulière de chaque apôtre; mais le chef du collège apostolique pouvait et devait s'en rapporter à l'Esprit qui animait ses frères, il devait respecter une mission donnée par son Maître. Les apôtres avaient donc tout pouvoir.

Cela convenait, puisque les apôtres étaient les envoyés immédiats de Dieu; cela était nécessaire, puisqu'il fallait parcourir le monde pour fonder des églises. Aussi est-ce là ce que nous montrent les Actes et les Épîtres.

L'épiscopat est un pouvoir assis, limité à tel territoire; l'apôtre, comme tel, était un *itinérant*: quelque chose comme les *missi dominici* de Charlemagne, ou comme, de nos jours, les délégués apostoliques. L'épiscopat est un pouvoir restreint dans son exercice; celui des apôtres n'avait pas d'autres bornes qu'une dépendance intime de Jésus et de son Esprit; et c'est, sans doute, cette dépendance intime, plus que les lois extérieures, qui les poussait à se concerter quand ils étaient ensemble, Act., XV, et qui empêchait Paul de vouloir bâtir sur les fondements d'autrui. Rom., XV, 20.

VI. Les apôtres et le dépôt de la révélation. — Ce point se rattache étroitement à la mission des apôtres et à leurs prérogatives. Mais il a une importance spéciale qu'il faut mettre en relief.

Deux questions : 1° les apôtres et la clôture de la révélation; 2° les apôtres et la connaissance de la vérité révélée.

1. *Les apôtres et la clôture de la révélation.* — Les apôtres étaient en même temps *prophètes*, c'est-à-dire en contact immédiat avec Dieu, recevant directement de lui la vérité qu'ils devaient transmettre en son nom à l'Église. Et ce n'est pas seulement par la bouche de Jésus, ce n'est pas seulement au jour de la Pentecôte, qu'ils reçurent des communications divines pour l'humanité : le courant ne cessa définitivement et en droit qu'à la mort du dernier des apôtres; en fait, il continua au moins jusqu'à ce qu'eût été écrite la dernière des œuvres inspirées. Depuis, le livre des révélations de Dieu à son Église est scellé, rien ne doit s'y ajouter, et si Dieu a continué de parler à de saintes âmes et de leur révéler ses secrets, cette parole n'est pas destinée à entrer dans le dépôt de la révélation confié à l'Église, ni à faire partie, en tant que révélation postapostolique, de l'enseignement officiel. Tout au plus peut-elle, en attirant l'attention sur quelque point spécial, fournir l'occasion à l'enseignement officiel de mieux mettre en relief tel aspect, moins remarqué jusque-là, de la vérité révélée autrefois et contenue dans le dépôt. Il est possible que

des révélations privées aient ainsi aidé à dégager le dogme de l'Immaculée-Conception; et nul doute que les révélations faites à la bienheureuse Marguerite-Marie n'aient servi à mieux connaître le Sacré-Cœur de Jésus et la personne même du Verbe incarné sous quelques-uns de ses aspects les plus attrayants; mais ni les unes ni les autres n'ont donné à l'Église des vérités qui ne fussent déjà contenues, au moins implicitement, dans le dépôt. Il y a donc, à cet égard, une grande différence entre l'enseignement de l'Église et celui des apôtres, entre l'économie présente et l'économie des temps apostoliques. Les apôtres (saint Paul, par exemple) pouvaient recevoir de Dieu des vérités nouvelles à enseigner; l'Église n'en reçoit plus. Car, pour parler comme le concile du Vatican, « l'Esprit-Saint n'a pas été promis à l'Église, pape ou évêques, pour leur révéler des vérités nouvelles à manifester, mais pour les assister, dans la garde fidèle et l'exposition exacte de la révélation transmise par les apôtres. » Constitution *Pastor æternus*, c. IV, Denzinger, n. 1679. C'est là une vérité que même certains catholiques oublient parfois, dans la question du canon des Écritures par exemple, et dans celle de la composition de certains livres sacrés, au point de ne plus mettre de différence entre le développement de la révélation aux temps apostoliques et le développement subséquent : ils oublient qu'alors il pouvait y avoir de nouvelles *données divines*, tandis que depuis tout le développement est dû au travail sur les données anciennes. Il suffit d'indiquer ici ces questions.

2. Connaissance que les apôtres avaient des vérités de la foi. — Quelle était cette connaissance? Très confuse et imparfaite comme le veut Günther, cf. Franzelin, *De traditione*, th. XXV, n. 3, p. 309, ou très claire et très parfaite, comme on l'enseigne généralement? Avec nos tendances évolutionnistes actuelles, nous sommes presque tous portés comme d'instinct vers la première opinion. C'est pourtant la seconde qui est vraie; elle laisse d'ailleurs libre jeu et vaste champ à l'évolution légitime. Cf. Franzelin, *De traditione*, th. XXIII, *scholion*, p. 292. Il faut admettre chez les apôtres une connaissance très parfaite, claire et profonde, des vérités de la foi. Instruits par le Saint-Esprit, destinés à semer par le monde la vérité divine dont devaient vivre les fidèles de tous les temps et de tous les lieux, on ne peut supposer ni que Dieu ait fait en eux une œuvre imparfaite, ni qu'il ait moins donné à ceux dont la fonction exigeait davantage. On peut voir à cet égard d'intéressantes considérations dans saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 7, ad 4um; q. CLXXIV, a. 6; cf. Ia, q. XCIV, a. 3. Aussi l'Église a-t-elle toujours cru qu'il n'y avait rien d'imparfait dans la science des apôtres; et les pages vigoureuses de Tertullien expriment exactement sa pensée : « Les hérétiques disent ou que les apôtres n'ont pas tout su, ou n'ont pas voulu tout dire à tous. Dans un cas comme dans l'autre, ils en remontrent au Christ, qui aurait envoyé ses apôtres ou peu instruits ou peu sincères. Et quel homme de bon sens pourrait croire qu'ils aient ignoré quelque chose (*ayant trait à leur mission*), eux que le Christ établit maîtres... Il leur avait dit sans doute : « J'ai encore bien des choses à vous dire... » Mais en ajoutant : « Quand viendra cet esprit de vérité, il vous « introduira à toute vérité, » il montre qu'ils n'ont rien ignoré, eux à qui il promet toute vérité par l'Esprit de vérité. » *Præscript.*, XXII, *P. L.*, t. II, col. 34.

Il suffit d'ailleurs de regarder. Voyez la prédication des apôtres, voyez leurs écrits. Quelle plénitude de connaissance se faisant jour, comme elle peut, à travers les mots, et se créant une expression à elle, unique de profondeur comme la pensée qu'il s'agit d'exprimer! Sans doute, on sent chez saint Paul devant la vérité divine qui se manifeste à lui un tressaillement et comme l'étonnement ébloui d'une âme que la vérité domine et dépasse, tandis que, dans les discours de Jésus, l'âme se possède, comme elle possède les doctrines les plus hautes; mais ce tressaillement même montre l'abondance et l'intensité de la lumière qui l'inonde. Et comment d'ailleurs les apôtres auraient-ils dit ou écrit ces mots divins que les plus grands génies n'auront jamais fini de sonder, si eux-mêmes n'avaient eu de ce qu'ils enseignaient que des demi-vues confuses comme celles d'un enfant qui apprend son catéchisme? Les apôtres n'étaient pas des instruments inertes et inconscients; c'étaient des témoins qui avaient vu, des maîtres qui savaient, des docteurs instruits par Dieu. Nul doute que la lumière infuse ne leur ait fait voir bien plus et bien mieux que ne voyaient Augustin et Thomas après toutes leurs recherches, avec tout leur génie. Ce qui est vrai, c'est que cette connaissance n'était pas la connaissance *théologique*. C'était la possession vivante et, pour ainsi dire, le sens expérimental de la vérité concrète et réelle, dans son infinie richesse; ce n'était pas la connaissance déductive, analytique, abstraite et purement spéculative des théologiens. C'est le même objet de part et d'autre, mais vu différemment, possédé différemment, comme c'est la même musique qu'on note et qu'on chante, comme c'est la même fleur qui vit dans un jardin et qui est décrite dans un livre de botanique. « Les saints apôtres, dit Newman, *Essai sur le développement*, IIe part., c. V, sect. IV, n. 3, p. 191, savaient sans paroles toutes les vérités concernant les hautes spéculations de la théologie, que les controversistes après eux ont pieusement et charitablement réduites en formules et développées par argument. » Inutile d'ajouter qu'en comprenant la même vérité que nous et la comprenant infiniment mieux, ils la comprenaient avec leurs esprits à eux baignés dans une autre atmosphère d'idées et de préoccupations, et par conséquent la voyaient sous d'autres angles et dans d'autres relations que nous ne faisons. Rien n'oblige donc à croire qu'ils eussent pu la formuler comme saint Thomas, ni prévoir les multiples développements qu'elle devait prendre dans ses contacts avec les hérésies, avec la philosophie, avec les sciences. Cf. Franzelin, *De traditione*, th. XXIII, *scholion*, p. 293.

VII. LES APÔTRES ET LES ÉVÊQUES ; CHARISME ET FONCTION. — On peut concevoir de deux façons les rapports de l'apostolat avec l'épiscopat. D'une façon plus concrète, en regardant l'apostolat comme la plénitude du pouvoir ecclésiastique, dont les apôtres, suivant l'intention du Christ, détachent pour ainsi dire, une partie pour faire l'épiscopat, duquel se détachera ensuite la simple prêtrise ; ainsi semble faire Pölzl, dans l'article *Apostel* du *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1109. D'une façon plus analytique en distinguant dans les apôtres un double pouvoir, celui d'*apôtre* et celui d'*évêque*. Peut-être y a-t-il au fond de cette différence une conception quelque peu différente du pouvoir d'ordre et de la distinction des ordres ; mais ici elle est sans conséquence et nous pouvons la négliger. Tous admettent que l'épiscopat est la plénitude du sacerdoce et que, comme ordre, les évêques ont le pouvoir même des apôtres, indéfiniment transmissible. De ce pouvoir d'ordre se distingue le pouvoir de juridiction, de façon cependant que les deux vont naturellement ensemble, sont ordonnés l'un à l'autre, et ne restent séparés que *par accident*.

Or chaque évêque n'a pas la juridiction universelle et absolue des apôtres : il n'a qu'un pouvoir local et limité. En corps, ils ont tout pouvoir, mais *in solidum*, comme l'explique si bien saint Cyprien ; le pape seul l'a tout entier à lui seul, comme l'a tout entier le corps épiscopal uni au pape ; séparés, les évêques en ont chacun une part, sur tel troupeau, dans telles conditions d'exercice. Entre les apôtres, le pouvoir était un bien indivis; entre les évêques, c'est un bien divisé. Quand et comment s'est faite cette division, quelle part y ont les volontés

et les circonstances humaines : questions délicates et difficiles, plus historiques d'ailleurs que théologiques. Mais, malgré les obscurités de détail, les grandes lignes sont visibles. Les apôtres, là où ils fondent des églises, établissaient des évêques pour les gouverner en leur absence et après eux. L'épître de saint Clément, écrite avant la fin du Ier siècle, en témoigne comme d'un fait notoire. Déjà nous voyons la chose dans les Épîtres pastorales, et l'Apocalypse nous montre l'épiscopat monarchique établi en Asie avant la mort de saint Jean. Dès les débuts du IIe siècle, les épîtres de saint Ignace nous présentent l'Église catholique comme une vaste société, composée de sociétés locales, lesquelles ont chacune à leur tête un évêque, vicaire et représentant de Jésus-Christ. Un peu plus tard Hégésippe, Irénée, Tertullien font entendre en termes très clairs que les églises possèdent des documents certains, souvent des listes authentiques, indiquant la suite de leurs évêques depuis les apôtres. Voir, entre autres, Pesch, n. 344 sq. Il faut donc dire que les évêques, sans avoir tous les privilèges des apôtres, sont cependant les successeurs des apôtres. Ce qui s'explique par la distinction déjà indiquée. Il y a, en effet, dans les apôtres une double fonction, l'une *ordinaire,* et l'autre *extraordinaire :* ils sont l'*autorité* dans l'Église, et ils sont les *fondateurs* de l'Église. Comme *autorité* dans l'Église, ils ont eu pour successeurs les évêques, auxquels ils ont transmis avec l'ordination et la mission, leur pouvoir ordinaire; comme *fondateurs,* ils ont une place et des prérogatives à part. Les prérogatives se retrouvent en partie dans le pape ou dans le corps des évêques (infaillibilité, juridiction universelle), ce n'est plus au même titre. A cette distinction s'en rattache une autre. On se demande parfois si l'apostolat est un *charisme* (don gratuit) ou une fonction. Il est à la fois l'un et l'autre. C'est un *charisme;* mais il est à vie, il emporte une autorité, une fonction ordinaire : ce qui le distingue des autres charismes. C'est une fonction, mais confiée immédiatement par Jésus-Christ, mais emportant avec elle certains charismes (l'infaillibilité par exemple) : ce qui la distingue des autres fonctions.

Et de là la solution d'une autre question : on demande si l'apostolat devait durer. L'apostolat, comme tel, non. C'était une mission de *fondateur;* l'œuvre fondée, la mission cessait. Mais, dans l'apostolat, il y avait une autorité hiérarchique, celle-ci devait se transmettre aux évêques. Qu'il y ait, dans cette succession des évêques aux apôtres, dans cette transmission limitée des pouvoirs apostoliques, dans l'établissement de l'épiscopat monarchique et dans l'attribution d'*une* église à *un* évêque, certains points obscurs, on l'accorde sans peine. Mais ces obscurités ne sont pas telles qu'elles autorisent l'historien à regarder « comme un mythe » la succession apostolique.

La bibliographie est à peu près la même que pour l'article APOSTOLICITÉ. Il faut signaler dans Franzelin, *De Ecclesia,* les thèses sur l'institution de l'Église dans et par les apôtres; *De traditione,* les thèses sur l'établissement du magistère, et notamment la thèse v, n. 3, p. 36 sq., sur la distinction, dans les apôtres, des prérogatives personnelles et de circonstance d'avec l'autorité ordinaire destinée à passer aux évêques; — dans Pesch, la sect. I, *De institutione Ecclesiæ,* sur le caractère propre de la mission des apôtres, et sur les intentions de Jésus en les envoyant, prop. 24-31; et sect. II, *De natura et proprietatibus Ecclesiæ,* la prop. 33, sur la hiérarchie et le rapport des évêques aux apôtres; — dans les études de M. Batiffol sur *l'Église naissante,* la troisième, intitulée : *Les institutions hiérarchiques de l'Église. Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 473 sq.; cf. p. 159, 500; — C. Passaglia, *De Ecclesia Christi,* Ratisbonne, 1856, l. III, c. VIII-XXIX, amples développements sur la mission des apôtres, les prérogatives apostoliques, la succession épiscopale. — Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909, p. 40-68.

Études spéciales : Eric Haupt, *Zum Verständniss des Apostolats im Neuen Testament,* Halle, 1896; analyse et critique par H. Monnier dans la *Revue de l'histoire des religions,* Paris, 1899, t. XL, p. 118-124; cf. *Theologischer Jahresbericht* de H. Pünjer, Berlin, 1897, t. XVI, p. 130; — W. Seufert, *Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte,* Leyde, 1887; cf. *Theol. Jahresb.,* 1887, t. VII, p. 96 sq., 130; — J.-B. Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Galatians,* 10e édit., Londres, 1890, *Excursus* sur le nom et l'office d'apôtre; — Id., *S. Paul's Epistle to the Philippians,* 9e édit., Londres, 1888, p. 179-267, sur l'épiscopat; — H. Monnier, *La notion de l'apostolat,* Paris, 1903.

Pour les renseignements fournis par la Διδαχή : Funk, *Doctrina duodecim apostolorum,* Tubingue, 1887, études, texte et commentaire (riche bibliographie, p. XLVI sq.); le passage qui a trait aux *apôtres* est c. XI, p. 32 sq.; au c. XV, p. 42, il est question d'évêques et de diacres à choisir *en vue du service.*

Parmi les articles de Dictionnaires, peu de chose à prendre. On peut signaler : l'article *Apôtres,* par M. Le Camus, dans le *Dictionnaire de la Bible,* de Vigouroux, t. I, Paris, 1895, col. 782-787 (avec indications bibliographiques pour l'histoire des apôtres); l'article *Évêque,* par M. Vigouroux, *ibid.,* t. II, Paris, 1899, col. 2121-2126 (avec bonne bibliographie); — dans le *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1106-1110, l'article *Apostel,* par Pölzl; et surtout l'article *Apostolat und Episcopat,* par Scheeben, col. 1118-1121; — dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie,* 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 698-701, l'article *Apostel,* par K. Schmidt (ne fait guère que recueillir les données bibliques); — dans le *Dictionary of the Bible,* de Hastings, Édimbourg, 1900, t. I, les articles *Apostle,* p. 126 et *Bishop,* p. 301-302, par Gwatkin; l'article *Church,* par S. C. Gayford, p. 431-439; l'article *Church Government in the apostolic age,* par Gwatkin, p. 439-441 (avec indications bibliographiques); — dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. I, Londres, 1899, les articles *Apostle,* col. 264-266 (presque rien); *Bishop,* col. 578-584; *Church,* col. 820-827, tous par J. Armitage Robinson; — *Dictionnaire apologétique,* 1909, t. I, col. 251-261.

L'abbé Batiffol, à la fin des articles cités, indique les principaux ouvrages allemands et anglais ayant trait à la question. Pour la France, il y a les écrits sur les origines chrétiennes : Fouard, Le Camus, Lesêtre, etc., et, d'un autre côté, Pressensé, Renan, A. Réville. Mais ce n'est pas le lieu de les indiquer en détail, non plus que les nombreux travaux sur les origines de l'épiscopat ou sur le caractère hiérarchique de l'Église. Enfin on trouvera dans le *Theologischer Jahresbericht,* de Holtzmann, au titre *Apôtres* ou *Temps apostoliques,* l'indication des principales études sur la question.

J. BAINVEL.

2. APÔTRES (Canons des). Voir CANONS DES APÔTRES.

3. APÔTRES (Constitutions des). Voir CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

4. APÔTRES (Didascalie des). Voir DIDASCALIE DES APÔTRES.

5. APÔTRES (Le Symbole des). Nous étudierons d'abord son histoire, puis son origine et son autorité.

I. APÔTRES (Le Symbole des). Son histoire. — I. L'emploi du mot « Symbole ». II. Les deux textes du Symbole. III. Le texte reçu ou gallican. IV. Le texte ancien ou romain au IVe et au IIIe siècle. V. Le Symbole romain et les symboles orientaux. VI. Le Symbole romain avant l'an 200.

I. L'EMPLOI DU MOT « SYMBOLE ». — Le mot Symbole, qui n'appartient pas à la langue du Nouveau Testament, ni à celle des Pères apostoliques, peut être dérivé de deux mots grecs différents, de σύμβολον qui veut dire *signe,* ou de συμβολή, qui veut dire *contrat* ou *contribution;* mais il a fini par prendre dans la langue ecclésiastique un sens historique tardif et qui n'a pas grand lien avec l'étymologie. Il faut venir, en effet, au IVe siècle pour trouver le mot *symbolum* pris absolument et dans le sens historique que nous lui connaissons, et, ce sens une fois acquis, pour constater les efforts que font les écrivains ecclésiastiques latins qui veulent l'accorder avec l'étymologie. Fauste de Riez, se rappelant que le mot symbole désignait la cotisation que les membres d'un même collège donnaient pour couvrir les frais de repas du collège *apud veteres symbola vocabantur*

quod de substantia collecti in unum sodales in medio conferebant ad solemnes epulas, ad cænæ communes expensas), imagine que les pères des Églises, *Ecclesiarum patres,* ont tiré des Écritures les textes « prégnant de divins sacrements », et, pour la pâture et le festin des âmes, les ont réunis en formules brèves et précises, *expedita sententiis, sed diffusa mysteriis,* et de là le Symbole, *et hoc symbolum nominaverunt. Homil. I,* Caspari, *Anecdota,* t. I, p. 315. Nicétas de Remesiana pense au sens de contrat : *Retinete semper pactum quod fecistis cum Domino, id est hoc symbolum quod coram angelis et hominibus confitemini : pauca quidem sunt verba, sed omnia continent sacramenta. Expl. symb.,* 13, *P. L.,* t. LII, col. 873. Rufin pense au sens de signe et au sens de contribution : *Symbolum enim græce et indicium dici potest et collatio, hoc est quod plures in unum conferunt.* A ses yeux, le signe équivaut au mot de passe que, dans une guerre civile, où tous les hommes d'armes ont même costume et même langue, les chefs donnent à leurs hommes, *ut si forte occurrerit quis de quo dubitetur, interrogatus symbolum, prodat si sit hostis vel socius. Comm. in symb.,* 2, *P. L.,* t. XXI, col. 338. Rufin, aussi bien que Fauste ou Nicétas, font de l'accommodation à propos d'un terme qui était reçu dans les Églises latines dès la fin du IVe siècle, et qui désignait une chose déterminée, sans avoir en soi un sens précis.

Le terme de *Symbolum apostolorum* est signalé pour la première fois dans l'épître du concile de Milan au pape Sirice, qui figure parmi les épîtres de saint Ambroise et a sans doute été rédigée par lui. Il est intéressant de noter que, dès cette première fois où il est question du symbole comme étant des apôtres, c'est du symbole propre de l'Église romaine qu'il s'agit. Le concile de Milan dit : *Si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur... symbolo apostolorum quod Ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat. Epist.,* XLII, 5, *P. L.,* t. XVI, col. 1125. Nous allons voir, en effet, que le texte qui porte le nom de Symbole des apôtres est proprement la profession de foi baptismale de l'Église romaine.

II. Les deux textes du Symbole. — Le Symbole des apôtres nous est connu sous deux recensions sensiblement différentes : le texte reçu, celui que nous rencontrons actuellement dans la liturgie du bréviaire, du rituel, etc.; un texte plus court, plus ancien aussi. Nous les reproduisons parallèlement :

TEXTE ANCIEN :	TEXTE REÇU :
Credo in Deum patrem omnipotentem;	Credo in Deum patrem omnipotentem, [*creatorem cæli et terræ* ;]
et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum.	et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum,
qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,	qui [*conceptus*] est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,
crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus,	[*passus*] sub Pontio Pilato, crucifixus, [*mortuus*] et sepultus, [*descendit ad inferos,*]
tertia die resurrexit a mortuis,	tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit in cælos,	ascendit *ad* cælos,
sedet ad dexteram Patris,	sedet ad dexteram [*Dei*] Patris,
inde venturus est judicare vivos et mortuos;	inde venturus est judicare vivos et mortuos;
et in Spiritum Sanctum,	[*credo*] in Spiritum Sanctum,
sanctam Ecclesiam,	sanctam Ecclesiam [*catholicam*],
	[*sanctorum communionem,*]
remissionem peccatorum,	remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem.	carnis resurrectionem,
	[*vitam æternam.*]

On remarquera que le texte ancien compte exactement douze articles, tandis que le texte reçu en compte quatorze. C'est donc sur le texte ancien que s'est formée la légende qui attribue à chacun des apôtres un article du symbole, légende née autour de Rome, sinon à Rome, et dont Rufin est le premier témoin. *Comment. in Symbol., P. L.,* t. XXI, col. 337.

III. Le texte reçu ou gallican. — Du texte reçu, dans la forme où nous venons de le produire, l'attestation la plus ancienne qu'on ait est fournie par un sermon de saint Césaire, évêque d'Arles († 543), *De symboli fide et boni operibus,* Pseudo-Augustin, *Serm.,* CXLIV. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* 3e édit., Breslau, 1897, § 62. Toutefois, saint Césaire ne connaît pas l'article *creatorem cæli et terræ;* il dit *ad inferna* au lieu de *ad inferos, in cælis* pour *ad cælos, patris* pour *Dei patris.* — On peut signaler comme attestation d'états antérieurs du texte reçu, le symbole découvert par M. Bratke (1895) dans le *Bernensis 645,* manuscrit du VIIe siècle, qui reproduirait, au jugement de Bratke et de Harnack, un symbole gallican antérieur à 400 : ce symbole de Bratke ne contient ni *creatorem cæli et terræ,* ni *conceptus,* ni *mortuus,* ni *Dei,* ni *sanctorum communionem;* mais il donne *passus, descendit ad inferos, catholicam* et *vitam æternam.*

Voici le texte du symbole de Bratke :

Credo in Deo patrem omnipotentem
et in Jesum Christum filium eius
unicum dominum nostrum
natum de Spiritu sancto et
Maria virgine
passus sub Pontio Pilato
crucifixum et sepultum
descendit ad inferos
tertia die resurrexit a mortius
ascendit ad caelos
sedit ad dexteram patris
inde venturus judicare
vivos ac mortuos.
Credo in Spiritu sancto
sancta ecclesia catholica
remissionem peccatorum
carnis resurrectionis
in vitam aeternam

reproduit par Hahn, § 90, et par Burn, *An introduction to the creeds,* Londres, 1899, p. 242.

Pareillement, le *Missale gallicanum vetus,* que nous a conservé le *Palatinus lat.* 493 de la Bibliothèque Vaticane, manuscrit du VIIe siècle, et qui représente assez purement pour les rites du catéchuménat la vieille liturgie gallicane, ce *Missale,* disons-nous, contient un sermon à prêcher aux catéchumènes au moment où l'on va leur réciter le Symbole pour la première fois, la *traditio symboli.* Dans ce sermon nous trouvons une exposition du symbole gallican et ce symbole lui-même. Or le texte n'en est autre que le texte reçu, avec ses additions caractéristiques : *creatorem cæli et terræ, conceptus, passus, mortuus, descendit ad inferna, Dei, catholicam, sanctorum communionem, vitam æternam.* Hahn, § 67. Ce sermon du *Missale gallicanum* est-il de Fauste de Riez? Quoi qu'il en soit, l'œuvre authentique de Fauste, évêque de Riez († 485), atteste aussi le texte reçu, pas *creatorem cæli et terræ,* ni *passus,* ni *mortuus,* ni *descendit ad inferna,* mais *conceptus, sanctorum communionem* et *vitam æternam.* Hahn, § 61.

Quelle était l'origine des leçons additionnelles propres à ce texte reçu ?

La plus ancienne attestation que l'on ait de *Conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine* est fournie par le formulaire de foi des évêques occidentaux du concile de Rimini, en 359, formulaire qui nous a été conservé en latin par saint Jérôme, *Dialog. adv. Luciferianos.* 17. Hahn, § 166, traité composé par saint Jérôme en 379 environ. Il est vrai que le texte grec de ce

même formulaire, tel qu'il est donné par Théodoret, *H. E.*, II, 16, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1049, dit seulement : γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, ce qui diminue quelque peu l'autorité de la leçon de saint Jérôme. Joint à cela que Phœbadius d'Agen, à qui l'on conjecturait que revenait une grande part dans la rédaction du formulaire de Rimini, dit simplement lui aussi : *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*, dans une pièce intitulée : *Fides Romanorum* et que l'on s'accorde à lui attribuer. On en trouvera un bon texte dans Burn, p. 216-218. Cf. Hahn, § 59. — Mais si la leçon du formulaire de Rimini est suspecte, authentique est celle de cette *Fides Hieronymi ad Damasum papam*, Hahn, § 200, qui est peut-être, comme l'a conjecturé Burn, p. 247, un formulaire adressé par Damase à Priscillien, en réponse au *Liber ad Damasum episcopum*, entre 380 et 384. On retrouvera un bon texte encore dans Burn, p. 245-246. — La raison d'être de ce développement, qui fait affirmer que le Christ 1° a été conçu du Saint-Esprit et 2° est né de la Vierge Marie, au lieu de dire qu'il est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, est de marquer plus nettement la personnalité du Saint-Esprit, à quoi répugnait Priscillien, et la distinction de la nature divine et de la nature humaine dans l'incarnation, alors que Priscillien tendait à une sorte d'apollinarisme : *Conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex Virgine, carnem, animam et sensum, hoc est perfectum suscepit hominem... ut perfectus in suis sit et verus in nostris*, dit la *Fides Hieronymi ad Damasum*.

L'expression *creatorem cæli et terræ* est attestée par le *Missale gallicanum*, comme nous l'avons marqué plus haut. On la retrouve plus anciennement dans l'*Explanatio symboli* de Nicétas, évêque de Remesiana (vers 400). Il est possible que ces mots soient pour Nicétas, non une citation du Symbole, mais une paraphrase personnelle. Hahn, § 40, ne les admet pas dans le symbole de Nicétas. On les trouve, du moins, dans des sacramentaires gallicans du VII[e] siècle. Hahn, § 66 et 67. Ils seraient, à ce compte, les plus récents du texte reçu.

L'expression *passus* est attestée par Phoebadius, évêque d'Agen (vers 390), Hahn, § 59; par saint Ambroise, Hahn, § 32; par Priscillien, Hahn, § 53. C'est dire qu'elle était reçue, dès le IV[e] siècle, en Gaule, en Espagne, en Italie. L'expression *mortuus* n'a pas d'attestation antérieure à saint Césaire d'Arles. Hahn, § 62. *Dei* après *dexteram* se rencontre chez Priscillien; aussi chez Victricius, évêque de Rouen (vers 400), Hahn, § 60; chez Fauste de Riez, Hahn, § 61. *Catholicam* après *ecclesiam*, chez Nicétas, chez Fauste, chez Césaire. — Au total, ces additions de caractère purement explétif semblent remonter, *passus* et *Dei* au IV[e] siècle, *mortuus* et *catholicam* au V[e].

Le *descendit ad inferos* est signalé pour la première fois par Rufin comme une singularité du symbole baptismal d'Aquilée : *Sciendum sane est quod in romano symbolo non habetur additum. Comm. in symb.*, 18, *P. L.*, t. XXI, col. 356. Ni le symbole de Nicée (325), ni le symbole de Nicée-Constantinople (381), ni aucun symbole grec postérieur n'insère cette mention. Mais on la rencontre dans le symbole arien (homéen) du concile de Sirmium, dit formulaire daté (22 mai 359). Elle y est rédigée ainsi : Καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν. Elle est acceptée, cette même année, par le concile arien réuni à Niké : καὶ εἰς τὰ ἐκεῖσε καταχθόνια κατελθόντα, ὃν αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρόμασε. Et l'année suivante, le concile arien de Constantinople l'accepte à son tour : καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθότα, ὅντινα καὶ αὐτὸς ὁ ᾅδης ἔπτηξεν. Remarquez que le concile de Niké et celui de Constantinople la modifient; ils gardent l'allusion à Job, XXXVIII, 17 (selon les Septante : ἀνοίγονται δέ σοι φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ᾅδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν), mais ils suppriment l'allusion au rôle du Christ descendant aux enfers pour y régler toutes choses. Hahn, § 163, 164, 167. L'auteur responsable du formulaire de Sirmium était l'arien Marc, évêque d'Aréthuse, au témoignage de Socrate, *H. E.*, II, 30, *P. G.*, t. LXVII, col. 280. L'original du formulaire ne pouvait être que grec. Que voulait dire l'arien Marc d'Aréthuse et qu'entendaient les ariens de Sirmium en parlant de la descente aux enfers? Abstraction faite de la citation de Job qui n'est ici qu'accommodatice, peut-on croire que « descendre aux enfers pour y régler toutes choses » soit synonyme de *sépulture?* Il est sûr que la mention de la sépulture manque au formulaire de Sirmium, mais l'affirmation de ce formulaire touchant la descente aux enfers est trop explicite pour être réduite à ne signifier que sépulture ; elle exprime une action particulière au Christ et déterminée, celle-là même qu'exprime pour la première fois I Pet., III, 19-20, dans un texte bien obscur, et que Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, 6, Irénée, *Cont. hær.*, IV, 27, Origène, *Contra Celsum*, II, 43, Tertullien, *De anima*, 55, ont entendu d'une descente du Christ sous terre pour y prêcher sa venue aux morts. Quoi qu'il en soit de la formation première du *descendit ad inferos*, nous notons qu'il apparaît à Aquilée d'abord, où il s'ajoute à *sepultus*; on le retrouve dans le symbole dit de saint Athanase, le *Quicumque vult*, symbole dont la date reste controversée (450-600), mais qui provient sûrement d'une Église de la Gaule méridionale, et dans *Sermo*, CCXLIV, du pseudo-Augustin, restitué à saint Césaire d'Arles.

La formule *sanctorum communionem* est signalée pour la première fois au V[e] siècle, dans l'*Explanatio symboli*, de Nicétas de Remesiana. Hahn, § 40. C'est ce même Nicétas qui, le premier, attestait *catholicam* épithète de *sanctam ecclesiam*. Il est probable que *sanctorum communionem* était à ses yeux une apposition qui expliquait *sanctam ecclesiam catholicam* : cette probabilité est fondée sur le commentaire même que donne Nicétas des deux articles en question. « Après avoir confessé la bienheureuse Trinité, écrit-il, tu professes que tu crois la sainte Église catholique. L'Église, qu'est-ce autre chose que la congrégation de tous les saints ? Depuis le commencement du siècle, patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, tous les justes qui ont été, qui sont ou qui seront, sont une unique Église, et même les anges sont confédérés dans cette Église unique. *Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturam esse sanctorum. Scito unam hanc esse Ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam, cuius communionem debes firmiter tenere. Sunt quidem et aliae pseudo-ecclesiæ, sed nihil tibi commune cum illis. Explan. symb.*, 10, *P. L.*, t. LII, col. 871. Fauste de Riez, qui, lui aussi, insère *catholicam* dans son symbole, insère à la suite *sanctorum communionem*. Pareillement Césaire d'Arles. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum*, Mayence, 1900.

De même que la mention de la communion des saints était explicative de la mention de l'Église, la mention de la vie éternelle est une explication de la résurrection de la chair. Et, ici encore, Nicétas de Remesiana est le premier témoin, puis Fauste de Riez et Césaire d'Arles. La pensée d'expliquer la résurrection de la chair par la vie éternelle, de façon à exclure le millénarisme, se retrouve aussi dans l'Église d'Afrique. « Comment entendez-vous le *carnis resurrectionem* ? » écrit saint Augustin. Et il répond : *Ne forte putet aliquis quomodo Lazari, ut scias non sic esse, additum est : in vitam æternam. Sermo ad catechum.*, 17, *P. L.*, t. XL, col. 636, Hahn, § 47-50. Mais la rédaction du symbole africain ne semble pas avoir eu d'influence sur l'introduction de *vitam æternam* dans le symbole gallican. Voyez le symbole africain tel qu'on peut le restituer à l'aide de Fulgence, Hahn, § 49, de quelques sermons pseudo-augusti-

niens de l'époque vandale, Hahn, § 48, et du sermon CCXV de saint Augustin, Hahn, § 47, qui est un commentaire du symbole africain, au lieu que les autres catéchèses de saint Augustin, *Serm.*, CCXII, CCXIII, CCXIV, commentent le symbole de l'Église de Milan, dans laquelle Augustin avait été baptisé, c'est-à-dire le symbole romain ancien.

Des observations qui précèdent, on peut conclure que le texte reçu ou gallican s'est formé entre le milieu du IVe siècle et le milieu du Ve d'accessions accidentelles, qui se sont trouvées arrêtées, à peu près *ne varietur*, entre les mains de saint Césaire d'Arles († 543). Plus tard, il pénétra à Rome même et y supplanta dans la liturgie le texte ancien romain. On ne peut déterminer la date exacte de ce changement. Le sacramentaire gélasien place dans la liturgie de la *traditio symboli* le symbole de Nicée, comme si, un temps, on avait remplacé le vieux symbole romain par le symbole grec. Puis, ce symbole grec fut lui-même remplacé par le symbole gallican : c'était accompli au IXe siècle, comme en témoigne l'*Ordo romanus* du temps du pape Nicolas Ier (858-867), récemment étudié par dom Morin, *Revue bénédictine*, 1897. Sur l'influence qui revient à Milan dans la propagation en Occident du texte reçu de préférence au texte romain, voyez F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, t. I, p. 197-199.

IV. LE TEXTE ANCIEN OU ROMAIN AU IVe ET AU IIIe SIÈCLE. — On a du symbole romain un texte grec dans une lettre de Marcel d'Ancyre au pape Jules qui date de 337 et que nous a conservée saint Épiphane, *Hær.*, LXXII, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 385. Hahn, § 17. Pareil texte grec se rencontre dans un manuscrit latin du British Museum, le soi-disant *Psalterium Athelstani*, du IXe siècle. Hahn, § 18. Le texte latin est représenté par l'*Explanatio symboli ad initiandos*, attribué autrefois à saint Maxime de Turin et que Mai et Caspari ont restitué à son véritable auteur, saint Ambroise, d'une manière à peu près certaine. Hahn, § 32. Il est représenté pareillement par le *Commentarius in symbolum apostolorum* de Rufin. Comme manuscrits, le plus ancien est un manuscrit de la Bodleyenne à Oxford, le *Laudianus* 35, du VIe-VIIe siècle. Hahn, § 20. Cf. Kattenbusch, p. 59-78.

Rufin (vers 400) et saint Ambroise attestent plus encore que le texte, car ils témoignent que ce texte était romain d'origine et d'usage. Rufin écrit : *Illud non importune commonendum puto, quod in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjecta. In ecclesia tamen urbis Romæ hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque hæresis ulla illic sumpsit exordium, et mos ibi servatus antiquus eos qui gratiam baptismi suscepturi sunt publice, id est fidelium populo audiente, symbolum reddere; et utique adjectionem unius saltem sermonis, eorum qui præcesserunt in fide non admittit auditus. Comm. in symb.*, 3, *P. L.*, t. XXI, col. 339. A son tour, saint Ambroise : *Si unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symbolo quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum nihil debemus detrahere, nihil adjungere. Hoc autem est symbolum quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam eo detulit. Explanat. symb.*, *P. L.*, t. XVII, col. 1158. Rapprochez de ces textes de Rufin et d'Ambroise, le prologue de la lettre du pape Innocent Ier à l'évêque d'Eugubio, en 416. Jaffé, n. 311.

Du même coup l'on voit l'autorité dont jouissait le symbole romain à Aquilée, à Milan, sur la fin du IVe siècle. Il est bien remarquable que, en Afrique même, saint Augustin le commentait de préférence au symbole africain. Mieux encore, si nous comparons le symbole romain aux symboles divers que l'on peut géographiquement distinguer, — symbole italien, en désignant par Italie le diocèse métropolitain de Milan, lequel englobe à la fin du IVe siècle Ravenne et Aquilée; ce symbole est représenté par les citations de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Maxime de Turin, de saint Pierre Chrysologue, de Rufin, Hahn, § 32-36; — symbole africain, représenté par Tertullien, Vigile de Tapse, Augustin, Fulgence de Ruspe, Facundus d'Hermiane, Hahn, § 44-51; — symbole espagnol, représenté par Priscillien, Martin de Braga, Hahn, § 53-54; — symbole irlandais, représenté par l'antiphonaire de Bangor, VIIe siècle, et le *Book of Deer*, IXe siècle, Hahn, § 76-77, cf. Kattenbusch, t. I, p. 78-152; — on est amené à généraliser la conclusion établie pour le symbole gallican, à savoir que ces symboles particuliers sont construits sur le même modèle que le symbole romain, puisqu'ils ont tous en commun certains éléments fondamentaux et qu'ils donnent à ces éléments un même ordre. L'évolution de ces symboles a consisté à se prêter à des surcharges, si bien que plus un symbole est récent et plus il est développé, plus il est court et plus il se rapproche du symbole romain. A *omnipotentem*, Aquilée ajoute la surcharge *invisibilem et impassibilem;* en Afrique on ajoute *universorum creatorem, regem sæculorum immortalem et invisibilem;* l'antiphonaire de Bangor ajoute pareillement *invisibilem omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem.* Ce même antiphonaire ajoute à *Spiritum sanctum* la surcharge *Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio.* Et il développe ainsi *vitam æternam : Credo vitam post mortem et vitam æternam in gloria Christi.* Ainsi des autres additions propres à ces divers symboles. M. Harnack, dont nous suivons ici pas à pas la démonstration, conclut : « Si l'on réduit tous les symboles occidentaux à un archétype, d'où l'on élimine tous les termes sur lesquels ces symboles diffèrent, on obtient sans difficulté le symbole romain. » Il suit de là que « le symbole romain est la racine de tous les symboles occidentaux », et que ce symbole « doit être notablement plus ancien que le milieu du IIIe siècle ».

On en a la confirmation par ailleurs. Nous possédons, en effet, le *De Trinitate* de Novatien (vers 260). Novatien est du clergé romain, il doit se servir du symbole romain. De fait, on relève dans son *De Trinitate* des éléments du symbole romain et présentés dans une forme analogue à celle du symbole romain, Hahn, § 11:

Regula exigit veritatis ut primo omnium *credamus in Deum patrem* et dominum *omnipotentem.*

Eadem regula veritatis docet nos *credere* post Patrem etiam *in filium Dei Christum Jesum dominum* Deum *nostrum...*

Sed enim ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et litteris Domini admonet nos post hæc *credere* etiam *in Spiritum sanctum...*

On rapprochera utilement de ces citations de Novatien, les citations suivantes. Le pape Félix (269-274) écrit à l'Église d'Alexandrie : « Sur l'incarnation du Verbe et sur la foi, πιστεύομεν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθέντα... » *P. G.*, t. V, col. 155; Jaffé, n. 140. Le pape Denys (259-269) écrit dans un traité contre les sabelliens : Πεπιστευκέναι χρὴ εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα... *P. G.*, t. XXV, col. 465; Jaffé, n. 136.

Les éléments fournis par ces textes du IIIe siècle permettent d'induire que le symbole de l'Église romaine, au IIIe siècle, diffère de ce que nous l'avons vu être au IVe en quelques détails.

Le premier article porte toujours *Deum patrem omnipotentem*, mais le second ne qualifie pas le fils de Dieu d'unique, *unicum*. Notons que *unicum* dans le symbole romain ne représente pas ἕνα du symbole nicéen, ἕνα κύριον opposé à ἕνα θεόν : *unicum* est la transcription latine de μονογενῆ que nous lisons dans le texte grec du symbole romain. Hahn, § 17, 18, 24, 26, 27, 28, 30. Comment un tel prédicat du Fils manque-t-il à Novatien,

au pape Étienne, au pape Denys? Comment, ainsi que nous le verrons plus loin, manque-t-il à Tertullien? Comment sa présence dans le symbole romain n'a-t-elle pas d'attestation antérieure à Marcel d'Ancyre? Hahn, § 17. Dom Baeumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Mayence, 1893, p. 183, reconnaît que la présence de *μονογενής* dans le symbole romain avant l'an 200 est douteuse : il faut dire plus, car c'est pour tout le IIIe siècle que le doute existe. Peut-être l'hésitation que l'on ressentait à adopter cette expression johannine tenait-elle à l'abus que l'on avait vu en faire les gnostiques de l'école de Valentin, qui avaient fait du monogène un éon. Il est sûr que les Pères apostoliques ne l'emploient pas.

Notons encore que, dans ce même symbole romain du IIIe siècle, il semble qu'on n'ajoute rien après la mention du Saint-Esprit. Nous verrons que si *carnis resurrectionem*, du moins, est attesté par Tertullien, il n'en est pas de même de *remissionem peccatorum* et de *sanctam Ecclesiam*, qui apparaissent pour la première fois chez saint Cyprien : *Ipsa interrogatio, quæ fit in baptismo, testis est veritatis*, écrit saint Cyprien. *Nam cum dicimus : Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam? intellegimus remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari, apud hæreticos autem, ubi ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. Epist.*, LXX, *ad Januar.* Cf. *Epist.*, LXXVI, *ad Magnum*. Nous verrons plus loin que, par rémission des péchés, il faut entendre le baptême, et par conséquent saint Cyprien a voulu marquer dans le symbole qu'il n'y a pas de baptême valide hors de l'Église : c'est la question même sur laquelle s'éleva, entre lui et le pape Étienne, la controverse baptismale. Rome ne pouvait donc accepter dans son symbole la rédaction de saint Cyprien ; et si Rome a rapproché sa rédaction de la rédaction africaine c'est, par un compromis, en recevant *sanctam Ecclesiam* et *remissionem peccatorum*, mais sans mettre aucune connexion entre ces deux termes. Ce compromis romain ne saurait être que postérieur au pape Étienne (254-257).

Toutefois, il est plus probable que *sanctam Ecclesiam* n'est pas contemporain de *remissionem peccatorum*, et que des deux articles c'est le second qui est tardif. On en a la preuve en restituant, d'après les citations qu'il en fait, le symbole de Tertullien, lequel se ramène aux éléments suivants, Hahn, § 44 ; Kattenbusch, t. I, p. 141-144 :

Credo in [unicum] Deum omnipotentem [*mundi conditorem*],
et in Filium ejus Jesum Christum,
natum ex virgine Maria,
crucifixum sub Pontio Pilato,
tertia die resuscitatum a mortuis,
receptum in cælis,
sedentem ad dexteram Patris,
venturum judicare vivos et mortuos,
et in Spiritum sanctum,
sanctam Ecclesiam,
carnis resurrectionem.

Ici, comme dans le symbole romain du IIIe siècle, manque au Fils le prédicat de monogène. Mais nous sommes confirmés sur la présence de *sanctam Ecclesiam* et de *carnis resurrectionem*. Par contre, il nous manque *remissionem peccatorum*. Cette lacune peut impliquer soit que l'article *remissionem peccatorum* a été omis intentionnellement par Tertullien, soit qu'il a été introduit dans le symbole romain postérieurement à l'an 200. Au temps de saint Cyprien, les novatiens aussi bien que les catholiques, en Afrique, avaient *remissionem peccatorum* dans leur symbole baptismal : saint Cyprien vient de nous le montrer. Si l'introduction de cet article date du IIIe siècle, elle sera donc antérieure à 250. Mais quel est le sens de cette rémission des péchés? Dom Baeumer, *op. cit.*, p. 222, pense qu'elle désigne du même coup le baptême et la pénitence. Ce n'est pas ainsi que l'entendait saint Cyprien, *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, cité plus haut, aux yeux de qui rémission des péchés était synonyme de baptême, l'effet pour la cause. Le symbole de Nicée-Constantinople l'entend de même, lorsqu'il dit ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Tertullien disait pareillement : *Semel lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet. De bapt.*, 15. *P. L.*, t. I, col. 1216. On peut donc inférer que le sens premier de l'article désignait le baptême. A ce compte on ne voit aucune raison pour que Tertullien l'ait intentionnellement omis. Et comme conclusion nous dirons que la mention du baptême lui-même dans le symbole baptismal n'a pas d'attestation plus ancienne que saint Cyprien.

V. LE SYMBOLE ROMAIN ET LES SYMBOLES ORIENTAUX. — Tandis que les Églises occidentales présentent une si remarquable fixité de symbole, dans les Églises orientales ce qui est constant, c'est la mobilité des symboles jusqu'à ce que se constitue le symbole que nous appelons de Nicée, qui est en réalité le symbole du concile de Constantinople de 381 et probablement le symbole baptismal postnicéen de Jérusalem : à dater du Ve siècle, devenu la norme définitive de l'orthodoxie grecque, il éliminera de l'usage toutes les variétés antérieures de symboles. J. Kunze, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol*, Leipzig, 1898.

Ces variétés antérieures sont représentées par les divers formulaires issus des conciles du IVe siècle, Antioche 341, Sardique et Philippopoli 343, Antioche 345, Sirmium 351, 357, 359, Niké 359, Constantinople 360, etc. Hahn, § 153-167. Elles sont représentées mieux par les rédactions que l'on peut localiser : ainsi les symboles palestiniens, représentés par Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane, Hahn, § 123-126 ; les symboles syriens, par les *Constitutions apostoliques*, par saint Jean Chrysostome, par Cassien, Hahn, § 129-130 ; les symboles d'Asie Mineure, par Marc l'ermite, par Auxence de Milan, par saint Grégoire de Nazianze, Hahn, § 133-135. En comparant ces variétés, on peut reconstruire par conjecture un modèle commun où, leurs différences étant éliminées, se retrouvent tous les éléments sur lesquels ils s'accordent :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐγένετο,
τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα, τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,
καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ταφέντα,
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός,
καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον τὸ ζωοποιόν,
καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν,
ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν,
καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Hahn, § 122, donne la justification de tous ces articles d'après les attestations qu'on en a du IVe siècle.

Or que constatons-nous, sinon, avec Kattenbusch et Harnack, que ce symbole oriental, pour préciser syro-palestinien, est construit sur le même modèle que le symbole romain, à quelques paraphrases et variantes près? De ces paraphrases, celle qui fait de Dieu le créateur des choses visibles et des invisibles, celle qui exprime que le Fils est né du Père et que tout a été

fait par lui, qu'il est descendu pour nous des cieux et a été fait chair, sont des paraphrases qui dépendent du symbole de Nicée.

A ce compte, le symbole syro-palestinien tel que nous venons de le reproduire ne serait pas antérieur à la définition nicéenne. De fait, nous possédons des spécimens de symboles orientaux antérieurs à la définition nicéenne, par exemple une profession de foi de saint Grégoire le Thaumaturge, Hahn, § 185; mieux encore, une profession de foi d'Arius datée de 321 environ, Hahn, § 186; autant d'Alexandre évêque d'Alexandrie à la même date, Hahn, § 15; autant de l'auteur du dialogue *De recta in Deum fide*, aux environs de l'an 300. Hahn, § 14. Or dans aucun de ces symboles, nous ne trouvons l'unité de type qui caractérise les symboles postnicéens. Comprend-t-on d'ailleurs, dirons-nous avec M. Harnack, que dans tout le cours du IVe siècle les Églises orientales eussent avec tant de facilité reçu ou abandonné tant d'essais de formulaires, si elles avaient possédé un vieux symbole traditionnel, comme en possédaient un les Églises latines? Les critiques récents conjecturent de là que les Orientaux n'ont pas connu de symbole fixe au IIIe siècle; que sur la fin du IIIe siècle, « peut-être dans l'école de Lucien, » dit M. Harnack, « en tout cas, en pays syro-palestinien, » on a commencé de connaître et d'apprécier le symbole romain.

Malheureusement, ces conjectures, pour être plausibles, devraient au préalable indiquer quelle circonstance amena l'introduction du symbole romain dans le cercle des Églises syro-palestiniennes à la fin du IIIe siècle, car entre le concile d'Antioche qui condamna Paul de Samosate et le concile de Nicée qui condamna Arius, il ne se manifeste pas de circonstance capable d'amener cette introduction. Et d'autre part, pour attribuer dans cette introduction quelque rôle à Lucien, il serait bon de posséder une profession de foi authentique de Lucien, celle qui lui est attribuée par le concile d'Antioche de 341, Hahn, § 154, étant généralement tenue pour pseudépigraphe. Au contraire, on ne peut qu'être frappé du synchronisme qui fait qu'avant le concile de Nicée l'influence du symbole romain est nulle sur les professions de foi orientales, mais que, immédiatement après le concile, cette influence se manifeste : c'est ainsi que nous avons deux professions de foi d'Arius, l'une antérieure au concile, Hahn, § 186, l'autre postérieure au concile, Hahn, § 187, et que la première ne présente nulle trace du symbole romain, au contraire de la seconde qui est d'accord avec le type du symbole syro-palestinien décrit plus haut. Il y aurait donc plus de vraisemblance à supposer que le symbole romain fut introduit à Nicée même comme un formulaire dans lequel tous les Orientaux ne pouvaient avoir aucune difficulté à reconnaître leur foi traditionnelle, et que l'œuvre du concile consista à ajouter aux articles du symbole romain les développements christologiques qu'appelait la question arienne. Voyez la lettre d'Eusèbe à ses fidèles de Césarée, dans Socrate, *H. E.*, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, p. 69, qui appuie notre conjecture.

Quoi qu'il en soit de cette vue, nous inclinons à penser avec quelques critiques récents, que l'opinion n'est pas motivée qui croit retrouver en Orient, antérieurement à l'an 300 et en remontant jusque vers l'an 100, un type de symbole que l'on veut localiser en Asie Mineure, et dont la formule romaine procéderait « à titre de fille ou de sœur ». On crée cette illusion en extrayant de saint Ignace, de saint Justin, de saint Irénée, les diverses expressions qui se rencontrent dans le symbole romain et des variantes à ces expressions, pour conclure à l'existence d'un symbole apparenté au symbole romain : c'est là une méthode artificielle. Sûrement, on sera frappé d'entendre saint Justin dire : ἡμεῖς ἐπέγνωμεν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνεληλυθότα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν παραγενησόμενον κριτὴν..., *Dialog.*, 132, et pareilles expressions en d'autres passages du même, *Dialog.*, 85, *Apol.*, I, 21, 31, 42, 46, 61 : mais de là à supposer un document aussi déterminé que le symbole pour expliquer des expressions qui ont pour source plus naturelle le Nouveau Testament, il y a d'autant plus loin que saint Justin ne témoigne nulle part de l'existence d'un tel document, ni ne présente aucune trace de la forme pour ainsi dire cristallisée du symbole. Ce que nous disons de saint Justin, Hahn, § 3, mieux encore le peut-on dire de saint Ignace, Hahn, § 1; d'Aristide, Hahn, § 2; de Noet, Hahn, § 4; de saint Irénée, Hahn, § 5; d'Origène, Hahn, § 8.

Les Orientaux n'avaient-ils donc rien qui ressemblât au symbole baptismal de l'Église romaine? Ils devaient avoir pour le baptême, pour la liturgie de la *redditio symboli*, une formule beaucoup plus brève que le symbole romain : on en trouve trace dans la XIXe catéchèse de saint Cyrille et on peut la ramener aux termes suivants : Πιστεύω εἰς... πατέρα καὶ εἰς τὸν υἱὸν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Burn, p. 67.

M. Harnack pense que l'on peut inférer des textes de saint Ignace, de saint Justin, de saint Irénée, qu'il existait une sorte de résumé catéchétique de la foi chrétienne qui ne pouvait que ressembler au symbole romain. De fait, Eusèbe, dans la lettre citée plus haut, communiquant à ses fidèles de Césarée le symbole adopté par le concile de Nicée et le symbole qu'il avait lui-même proposé d'adopter, l'un et l'autre symbole ayant pour base le symbole romain, Eusèbe n'hésite pas à l'écrire en tête du second : « Conformément à ce que nous avons reçu des évêques nos prédécesseurs, conformément à ce que nous avons appris des divines Écritures, conformément à ce que dans le temps où nous étions prêtre comme depuis que nous sommes évêque nous avons cru et enseigné... » Or ce symbole eusébien n'est pas le symbole de l'Église de Césarée, comme d'ailleurs le donne à entendre la suite de la lettre. Il faut donc admettre que la catéchèse baptismale de Césarée s'accordait avec ce symbole, tout en étant conçue autrement. Ainsi se confirme l'induction que les Orientaux n'avaient pas proprement de symbole analogue au symbole romain, et, comme dit M. Harnack, « qu'il était réservé à l'Église romaine d'avoir créé le symbole et avec lui la base de tous les symboles ecclésiastiques. » C'est aussi la conclusion de Kattenbusch, t. I, p. 388-392.

VI. Le symbole romain avant l'an 200. — En suivant le symbole romain au IVe et au IIIe siècle, en remontant jusque vers l'an 200, nous avons noté que, entre le symbole romain et le symbole de Tertullien, il existait une variante dans le premier article. Cet article, à Rome, au IIIe siècle, était ainsi rédigé : *Credo in Deum patrem omnipotentem ;* c'est la leçon de Novatien et du pape Denys. Tertullien, au contraire, lisait : *Credo in unicum* (ou *unum*) *Deum omnipotentem*. M. Zahn a pris prétexte de cette différence pour conjecturer que, au début du IIIe siècle, le symbole romain avait dû subir une correction : on y aurait supprimé *unicum* ou *unum* et introduit *patrem*, de peur de prêter à une interprétation monarchienne. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1893, p. 22-30. Dom Bäumer admet aussi cette modification. *Op. cit.*, p. 114-127.

L'hypothèse de M. Zahn s'accorderait bien avec les circonstances historiques. Il y eut, en effet, à Rome, dans les premières années du IIIe siècle, une vogue passagère de monarchianisme, bientôt suivie d'une vive réaction. Cette vogue se rattache à l'enseignement à Rome du personnage que les *Philosophoumena* appellent Épigone, et Tertullien, Praxéas : il a pour disciple ou pour continuateur Sabellius, qui baptisera de son nom propre le monarchianisme. Tertullien donne une idée de la propagande monarchienne à Rome : *Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quae major semper*

credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis sæculi ad unicum et Deum verum transfert, non intellegentes unicum quidem sed cum sua œconomia esse credendum, expavescunt ad œconomiam... Monarchiam, inquiunt, tenemus. Il suffit d'insister trop sur l'unité pour modaliser la Trinité, ou, comme dit Tertullien, l'économie. *Unicum Dominum vindicat omnipotentem mundi conditorem, ut de unico hæresim faciat,* écrit Tertullien de Praxéas. *Adv. Prax.*, 1. Une inscription chrétienne trouvée dans le cimetière de Calliste, à Rome, et qui doit dater de la fin du IIe siècle ou du commencement du IIIe, fait écho à cet état de conscience. Elle porte, en effet : [CASSIUS VITALIO] QUI IN UNV DEV CREDEDIT IN PACE. De Rossi, *Bulletino* (1866), p. 87. Le prologue latin aux Évangiles, mis en lumière par M. Corssen, est une pièce monarchienne remontant à cette même époque et se rattachant à ce même mouvement. P. Corssen, *Monarchianische Prologe*, Leipzig, 1896. La question monarchienne fut dirimée, au moins provisoirement, du temps du pape Zéphyrin (199-217), d'où les monarchiens gardaient contre Zéphyrin un ressentiment qu'ils expriment en disant que « jusqu'au temps de Victor s'était conservée [à Rome] la vérité de la doctrine », et que, à dater de son successeur Zéphyrin, s'était corrompue la vérité... Anonyme cité par Eusèbe, *H. E.*, v, 28, *P. G.*, t. xx, col. 512. De cette attitude prise par l'Église romaine nous aurions la trace dans la suppression au symbole romain du terme *unicum* ou *unum* et l'introduction du mot *patrem*.

L'hypothèse de M. Zahn s'accorde également avec une importante donnée fournie par Tertullien. Dans le *De præscriptione hæreticorum*, composé en l'an 200 environ, Tertullien en appelle au témoignage de l'Église romaine : *Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est, ista quam felix Ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt !... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit.* Suit un résumé de la foi de l'Église romaine : *Unum Deum novit creatorem universitatis, et Christum Jesum...*, etc. *De præscr.*, 36. Voilà le symbole romain dans sa substance, et, ajoute Tertullien, l'Église romaine *adversus hanc institutionem neminem recipit*. Or, au premier article, Dieu est qualifié d'unique et pas encore de père. Saint Irénée confirme à quatre reprises le témoignage de Tertullien : *Cum teneamus nos regulam veritatis, id est quia sit unus Deus omnipotens* (*Contra hær.*, I, 22); *Omnes isti [evangelistæ] unum Deum factorem cæli et terræ... tradiderunt nobis* (III, 1); *Assentiunt... in unum Deum credentes factorem cæli et terræ* (III, 4); Εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος (IV, 33).

Il semble donc bien établi que le sort de *unum* et de *patrem* a été connexe, *patrem* ayant été substitué à *unum*. Hâtons-nous de dire que ce sentiment, qui est celui de Zahn et de Bäumer, est combattu par d'autres. Ainsi M. Duchesne, *Bulletin critique*, t. XIV, 1893, p. 383; ainsi M. Harnack, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. IV (1894), p. 130 sq. Pour ce dernier, l'expression θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ n'a pas de préhistoire et le vieux symbole romain sur ce point n'a pas varié. Encore M. Harnack admet-il la disparition de *unum*; encore reconnaît-il que Tertullien ne dit point *patrem*, saint Irénée pas davantage, et que pour *patrem* le premier témoin à Rome est saint Hippolyte, *ὁμολογεῖν πατέρα θεὸν παντοκράτορα καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον. Contra Noet.*, 8.

L'histoire primitive du symbole romain serait incomplète si nous ne marquions pas ici que, la langue de l'Église romaine ayant été grecque, antérieurement au milieu du IIIe siècle et notamment de saint Clément à saint Hippolyte, il faut admettre que le symbole romain a été originairement rédigé en grec. On peut le restituer ainsi :

Πιστεύω εἰς [ἕνα] θεὸν « πατέρα » παντοκράτορα καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.

On remarquera dans ce texte d'abord l'absence de toute expression proprement hellénique. Il affirme l'existence du Père, du Fils, du Saint-Esprit, de la même manière que le Nouveau Testament : Matth., XXVIII, 19; II Cor., XIII, 13. La *Prima Clementis* dit semblablement : *Ζῇ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. I Cor.*, LVIII, 2. Mais le mot de *Trinité* manque, dont on sait qu'il apparaît pour la première fois dans Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 15, et dans Tertullien, *Adv. valent.*, 17; *Adv. Prax.*, 2, etc. — Le terme de παντοκράτωρ, qui ne se rencontre pas dans les Apologies de Justin, est relevé six fois dans son Dialogue avec Tryphon, 16, 38, 83, 96, 142, 139, cette dernière fois en épithète à Père, τὴν τοῦ παντοκράτορος πατρὸς δύναμιν. Le *Martyrium S. Polycarpi*, XIV, 2, dit : τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα, mais le mot παντοκράτορα manque à la majorité des manuscrits grecs. Ce mot, qui est employé dans le Nouveau Testament par l'Apocalypse seule, neuf fois, appartient à la langue des Septante. — Nous avons expliqué plus haut l'absence de μονογενῆ. Le terme, qui appartient à la langue des Septante, appliqué au Christ est proprement johannique. Joa., I, 14, 18; III, 16, 18; I Joa., IV, 9. — Ἐκ παρθένου, ainsi s'expriment saint Ignace, saint Justin, saint Irénée, de préférence à διὰ παρθένου dont les valentiniens se servaient exclusivement en lui donnant un sens docète. Irénée, I, VII, 2, et Tertullien, *De carn.*, 20. Le vieux symbole romain ne mentionne pas l'opération du Saint-Esprit dans la conception virginale. Il est toutefois remarquable que pareille mention est fréquente à Rome même, mais passé l'an 200. Hippolyte, *Contra Noet.*, 4, 17; *Philosophoum.*, IX, 30. Saint Justin, au contraire, semble avoir préféré dire ἀπὸ τοῦ πατρὸς ou ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα. *Dialog.*, 23, 61, 63, 75, 76, 87, 105, 127, et il ne parle pas de l'opération du Saint-Esprit. — La mention de Ponce Pilate est prise au Nouveau Testament, Luc., III, 1; Act., IV, 27; I Tim., VI, 13. Elle se retrouve comme une expression consacrée chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien, persistante et d'autant plus significative que l'on aurait pu aussi bien parler d'Hérode ou de Tibère, ou dire : « sous Hérode et Ponce Pilate, » comme disent les Actes, IV, 27, et comme on le trouve deux fois chez saint Justin, *Apol.*, I, 60, et *Dialog.*, 103. Mais le symbole romain qui ne marque pas que le Christ a été crucifié par les juifs, marque qu'il l'a été sous un procurateur romain. La mort et la sépulture ne sont pas mentionnées. — Ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς dépend de la finale de l'Évangile de Marc, XVI, 19, mais l'idée de ἀναβάντα au lieu de ἀναληφθέντα se trouve dans les Épîtres paulines. Rom., X, 6; Eph., IV, 9. Tertullien dit *receptum*, qui se retrouve dans saint Irénée, II, XXXII, 3, et III, IV, 2. Τῇ τρίτῃ κτλ., καθήμενον κτλ., ὅθεν κτλ., τὸ πνεῦμα κτλ., sont fournis par le Nouveau Testament et d'attestation commune aux écrivains du IIe siècle.

Voici donc, réduit à sa primitive expression, le symbole baptismal de l'Église romaine. Il ne renferme pas un mot qui n'appartienne à la langue chrétienne des deux premiers siècles. Mais aussi nulle trace de la langue johannique. Nul indice que le rédacteur se préoccupe des juifs : il ne mentionne pas que le Christ est de la race de David, ni qu'il est ressuscité selon les Écritures. Le Père n'est même pas qualifié de céleste. On s'est appliqué à abstraire la foi en une forme juridique. A quelle date fixer la constitution de ce texte? M. Har-

nack opine pour le milieu du IIe siècle : le symbole romain serait contemporain de saint Justin. On trouve, en effet, dans saint Justin des rédactions du même style : *Apol.*, I, 13, 21, 31, 42, 61; *Dialog.*, 63, 85, 126, 132. Hahn, § 3. Mais on ne peut pas dire que saint Justin dépende pour cela de notre symbole. Voyez dans Burn, p. 39, le symbole reconstruit par Bornemann avec des termes empruntés à saint Justin. Saint Irénée, au contraire, s'en rapproche plus sensiblement, et nous reconstruirions ainsi son symbole :

Credimus in unum Deum omnipotentem, et in Christum Jesum Dei filium dominum nostrum, generatum ex Virgine, qui passus est sub Pontio Pilato, resurrexit, receptus est in claritate, rursus venturus est judex eorum qui judicantur, et in Spiritum Dei.

Hahn, § 5. Si ces repères ont quelque valeur probante, on pourra conjecturer que le symbole romain est au moins contemporain de saint Justin et de saint Irénée.

Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, I-III, Christiania, 1866, 1869, 1875; Id., *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879; Id., *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883. Toutes ces recherches bien résumées par Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1877, et mieux 1897, cette dernière édition accompagnée d'un appendice par Harnack, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten rœmischen Symbols*, appendice qui est une réfection de sa dissertation *Vetustissimum Ecclesiæ romanæ symbolum*, publiée avec l'*Epistola Barnabæ*, Leipzig, 1878, p. 115-142; T. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1893; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I-II, Leipzig, 1894-1900; S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis, seine Geschichte und sein Inhalt*, Mayence, 1893; A. Burn, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, Londres, 1899. Joindre au livre de Hahn, qui doit devenir classique, l'article *Apostolisches Symbolum* de Harnack dans la *Realencyklopädie für prot. Theologie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I. Sur les polémiques intra-luthériennes concernant le symbole, voyez Bäumer et le P. Blume, S. J., *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Fribourg, 1893. Voir aussi G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, Paris, 1898, p. 152 sq. Très complète bibliographie critique dans A. Ehrhard, *Die alchrist. Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. I, p. 499-521, et dans B. Doerholt, *Das Taufsymbol*, I part., Paderborn, 1898.

P. BATIFFOL.

II. APÔTRES (Symbole des). Son origine et son autorité. — I. Origine. II. Forme de l'attribution aux apôtres. III. Autorité.

I. ORIGINE. — Le symbole romain était la profession de foi demandée aux fidèles pour leur baptême. Aussi est-on naturellement porté à penser que la formule trinitaire qui sert de cadre à ce symbole a été inspirée par les paroles du Christ : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Matth., XXVIII, 19. D'autre part, d'après les Actes des apôtres, XIX, 3, le baptême chrétien n'était conféré, aux temps apostoliques, qu'à ceux qui connaissaient le Saint-Esprit et par conséquent la doctrine trinitaire. De ce seul fait que les Éphésiens ignoraient le Saint-Esprit, saint Paul conclut en effet qu'ils n'avaient point reçu le baptême du Christ. Il ne se trompait point; car ils avaient seulement reçu le baptême de Jean. Il en résulte que les apôtres exigeaient pour le baptême, non seulement la foi au Christ fils de Dieu, qu'exprimait l'eunuque de la reine Candace, Act., VIII, 37, mais encore la foi au Père et au Saint-Esprit. Aucun document ne nous prouve que cette foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit était formulée dès lors en un symbole fixe et arrêté ; mais il est difficile de contester que les apôtres en demandaient la profession avant d'accorder le baptême. Burn, *An introduction to the creeds*, Londres, 1899, p. 20-25; Vacandard, *Les origines du Symbole des apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, 1899, t. XXII, p. 354.

Comme la connaissance et la profession de la foi de l'Église ont toujours été imposées aux catéchumènes, avant qu'on leur accordât le baptême, la cérémonie de la *redditio symboli* usitée dans l'Église romaine remontait pour le fond, sinon pour les détails, jusqu'aux origines de l'Église. Le symbole baptismal romain du IVe siècle était donc une forme cristallisée et développée de la profession de foi trinitaire en usage aux temps apostoliques.

Il semble donc que les parties essentielles de cette profession, c'est-à-dire la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en ont fourni le cadre et le noyau. On a objecté, il est vrai, que les additions qui suivent l'article relatif au Saint-Esprit ne semblent point le développement de cet article. On peut répondre qu'en ce cas la présence de ces mots *Et in Spiritum Sanctum* serait une preuve plus péremptoire qu'ils viennent de la formule trinitaire, si la suite ne s'y rattachait pas: car, en ce cas, comment expliquer ces mots qui seraient comme perdus au milieu du symbole, sinon comme la permanence d'une formule antérieure où la fin du symbole ne se trouvait pas? D'ailleurs les derniers articles exprimant des dons surnaturels dus au Saint-Esprit, qui est lui-même le don de Dieu, peuvent être considérés comme des développements de l'article sur le Saint-Esprit. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, janvier 1901, p. 96. Nous pouvons donc conclure que le symbole romain est un développement arrêté de la profession baptismale trinitaire.

Il semble en être de même des symboles orientaux antérieurs à celui de Nicée. Ceux qui ont vraiment la forme d'une profession de foi mentionnent les trois personnes de la sainte Trinité. Indiquons les professions de foi de saint Grégoire le Thaumaturge, Hahn, *Bibliothek der Symbol*, 3e édit., Breslau, 1897, § 185; de l'auteur du dialogue *De recta fide in Deum*, *ibid.*, § 14, et d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, *ibid.*, § 15 (la profession de foi d'Arius vers 321, *ibid.*, § 186, mentionne aussi les trois personnes, sans contenir un article exprès pour le Saint-Esprit, d'après le texte reproduit par saint Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 7, *P. G.*, t. XLII, col. 213). Cependant comme quelques professions de foi orientales postérieures n'ont pas d'article consacré au Saint-Esprit, ou comme elles ne développent point cet article, Harnack, dans Herzog-Hauck, *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, art. *Apostolisches Symbolum*, p. 751, prétend que la formule primitive n'avait que deux membres (la foi au Père et au Fils), et qu'il n'y était pas question du Saint-Esprit. Étudiant le sujet pour les deux premiers siècles, il invoque en faveur de cette opinion des documents, comme I Tim., VI, 13, où il n'est question que du Père et du Fils, et il affirme que dans les documents très nombreux de la même date où se trouve la mention du Saint-Esprit, cette mention a été interpolée, dans Hahn, *op. cit.*, appendice, § 2, 4, p. 369, 373. On comprend cependant qu'en exposant l'objet de la foi chrétienne on se soit surtout occupé du Fils, dont la nature divine pouvait s'expliquer sans parler du Saint-Esprit et en parlant seulement du Père. On ne peut, au contraire, donner aucune raison pour laquelle on aurait ajouté la mention du Saint-Esprit, si elle avait été inconnue primitivement; car nous ne connaissons aucune controverse particulière de cette époque sur l'existence ou la nature du Saint-Esprit. On comprend donc parfaitement que certains textes parlent du Père et du Fils, sans mentionner le Saint-Esprit sur lequel l'attention ne se portait point alors, ou sans développer ce qui le regardait. La mention du Saint-Esprit dans les autres textes est, au contraire, une preuve que la foi baptismale primitive était trinitaire, puisque l'interpolation d'un si grand nombre de textes est inadmissible, et que la suite du récit des Actes, XIX, 2 sq., serait brisée, si on retranchait le verset 3 qui suppose qu'on n'était jamais baptisé sans avoir professé sa foi au Saint-Esprit. Il faut donc conclure que les professions de foi baptismale de l'Orient se sont

aussi formées sur le cadre des paroles du Christ sur la manière de baptiser, Matth., XXVIII, 19.

Comme les développements, donnés à cette profession dans les formules orientales, diffèrent assez notablement du symbole romain, et qu'il est difficile de les ramener à un type uniforme en dehors de la simple profession de foi trinitaire, il y a lieu de penser que cette profession était seule regardée comme essentielle. Ainsi s'explique qu'elle se retrouve dans tous les symboles, et aussi que les symboles diffèrent les uns des autres pour les développements donnés à chacun des trois articles de cette profession essentielle. Cela ne veut pas dire que tous les apôtres exigeaient seulement la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit pour le baptême; ils pouvaient ajouter à cette profession les additions qui leur paraissaient utiles suivant le milieu où ils baptisaient. C'est en effet une exagération de prétendre, avec Kattenbusch, que la profession baptismale contenait toutes les vérités de la foi chrétienne; elle contenait seulement les principales. *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1901, p. 96. Les indications du Christ, Matth., XXVIII, 19, montraient que la croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit en devait faire partie; mais rien ne s'opposait à ce que les apôtres et leurs successeurs ajoutassent d'autres vérités choisies parmi celles qu'ils prêchaient dans leur évangile. Ces additions se pouvaient faire d'autant plus facilement que la profession de foi ne semble pas avoir été faite aux origines en une formule stéréotypée. On ne sentait pas encore, à ce qu'il semble, le besoin de l'immobiliser en une formule fixe, et la liberté dont on usait à cet égard se prolongea plus longtemps dans les Églises de l'Orient.

A quel moment se formula le symbole romain? En remontant vers ses origines, nous l'avons suivi à l'article précédent dans son texte ancien jusqu'à la dernière moitié du II[e] siècle. Nous avons déterminé les formules déjà arrêtées à cette époque, et les additions qui y furent faites ensuite. Les documents nous manquent pour étudier son histoire antérieure. Saint Pierre et saint Paul n'exigeaient-ils des candidats au baptême que la simple profession de foi trinitaire, ou leur demandaient-ils d'affirmer aussi leur foi en d'autres vérités? Leur imposaient-ils cette profession baptismale en dehors de toute formule arrêtée; ou bien leur enseignaient-ils une formule fixe? A quelle date furent arrêtés les éléments du symbole romain que nous avons trouvés dans le *De Trinitate* de Novatien, Hahn, *ibid.*, § 11, et dans les lettres des papes du III[e] siècle? Les données de la littérature des deux premiers siècles ne nous permettent point de répondre à ces questions. Cependant la similitude des formules du symbole romain, avec les professions de foi des Églises de l'Occident et même de l'Orient, demande qu'on reporte cette date à une époque antérieure; beaucoup d'auteurs l'ont placée au commencement du II[e] siècle; quelques-uns même au I[er]. *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1901, p. 95. Mais il leur est impossible de donner à leur opinion une base solide.

Ne cherchons donc pas seulement la date de la première forme stéréotypée du symbole, ou des développements qui ont été ajoutés à la profession de foi trinitaire. Considérons encore et simplement cette profession telle qu'elle était demandée par les apôtres à tous les baptisés. Elle constituait, nous l'avons vu, le premier état par lequel a passé le symbole romain du IV[e] siècle dans son développement, puisque le symbole romain du IV[e] siècle n'était qu'un autre état de cette profession baptismale. Or, dans cet état primitif, le symbole romain remonte certainement jusqu'aux apôtres.

Aux yeux des historiens modernes du symbole, cette observation est sans importance, parce qu'ils n'envisagent dans le symbole que les formules stéréotypées. Mais il n'en est pas de même aux yeux des théologiens, qui donnent plus d'attention au fond des doctrines qu'aux formules dont ces doctrines sont revêtues. Pour eux, en effet, la profession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en quelque forme qu'elle ait été faite, constitue la partie principale du symbole. Les additions ajoutées pour la personne du Fils ont un caractère plutôt historique que doctrinal. Celles qui sont ajoutées pour la personne du Père et pour celle du Saint-Esprit sont, il est vrai, plus doctrinales; mais elles nous montrent simplement les rapports de Dieu avec nous, tandis que la formule trinitaire nous fait connaître Dieu en lui-même, et condamne à l'avance d'une façon péremptoire toutes les hérésies qui devaient se produire sur la nature de chacune des trois personnes divines ou sur leurs relations mutuelles. Quoi qu'il en soit des éléments secondaires du symbole des apôtres et de leur date, il est donc incontestable que ce symbole remonte aux apôtres dans la partie essentielle et primordiale, à laquelle ces éléments secondaires se sont ajoutés.

Le symbole romain ne remonte donc pas seulement aux apôtres et à Jésus-Christ, en ce sens que toutes les vérités qu'il exprime appartiennent à la doctrine chrétienne. Il y remonte encore dans son caractère de profession de foi baptismale, puisque la profession de foi baptismale adoptée par les apôtres a été le noyau du symbole baptismal romain, et qu'elle en contenait non seulement le cadre, mais encore les articles de foi principaux.

II. FORMES DE L'ATTRIBUTION AUX APÔTRES. — Cette attribution a eu plusieurs formes dans lesquelles elle s'est développée. Il importe de les distinguer pour reconnaître leur fondement primitif.

1[re] forme. Le symbole est attribué aux apôtres, comme les autres parties de la tradition. — Ce sentiment est formulé dès le II[e] siècle, dans les premiers textes où le symbole est clairement reconnaissable, et il s'affirme de symboles apparentés au symbole romain, aussi bien que du symbole romain lui-même. Saint Irénée dit que la foi « en un seul Dieu le Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qui y est renfermé, et en un seul Jésus-Christ, le fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut, et en un seul Saint-Esprit, etc. », a été reçue des apôtres et de leurs disciples, et qu'elle est gardée par l'Église, bien qu'elle soit répandue par tout l'univers, jusqu'aux extrémités de la terre. Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα. *Contra hæreses*, l. I, c. X, n. 1, dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3[e] édit., Breslau, 1897, § 5, p. 6; *P. G.* t. VII, col. 549. Dans un autre passage où l'on reconnaît aussi les éléments du symbole, il dit encore: *Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?* etc. *Ibid.*, l. III, c. IV, n. 1, dans Hahn, *ibid.*, p. 7; *P. G.*, t. VII, col. 855. Dans ces passages, que Hahn donne *in extenso*, les éléments du symbole sont faciles à distinguer. Or Irénée dit que c'est là une foi et une tradition qui remontent aux apôtres. — Tertullien affirme la même chose. Il indique, sous le nom de *regula fidei*, divers éléments du symbole. *De præscriptionibus*, 13, Hahn, *ibid.*, § 7, p. 9; *P. L.*, t. II, col. 26. Il ajoute que cette règle a été instituée par le Christ: *Hæc regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quæstiones nisi quas hæreses inferunt et quæ hæreticos faciunt*, ibid., 14, col. 27, qu'elle est regardée comme venant des apôtres, *nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus de apostolorum traditione censeatur*, ibid., 21, col. 33; qu'elle a été donnée à l'Église par les apôtres, aux apôtres par le Christ, au Christ par Dieu, *in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit*, ibid., 37, col. 50. On peut remarquer que Tertullien attribue une origine apostolique, non pas aux formules du symbole, mais à la doctrine qu'elles expriment. Cependant, il distingue

l'ensemble des vérités contenues dans le symbole, du reste de la doctrine chrétienne, sous le nom de règle de foi, *nostra doctrina cujus regulam supra edidimus*, 21. S'il enseigne en général que la doctrine de l'Église vient des apôtres, *ibid.*, il déclare plus spécialement que la règle de foi ou le symbole vient d'eux et qu'ils l'ont reçue du Christ.

Dans une des formules de foi, que contiennent les *Constitutions apostoliques* et qui appartiennent à la partie la plus ancienne de cet ouvrage, du milieu du IIIe siècle, les apôtres, « enfants de Dieu et fils de la paix, » exposent le sommaire de leur prédication. L. VI, c. XI, *P. G.*, t. I, col. 936; Hahn, § 9. Cette formule rapporte simplement l'origine apostolique du symbole, qu'elle présente comme la foi qu'ils prêchaient. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVIII, 32, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1054, appelle le symbole baptismal : ἁγία καὶ ἀποστολικὴ πίστις. Hahn, § 124. Saint Épiphane, *Ancorat.*, 118, *P. G.*, t. XLIII, col. 232, recommande de conserver la sainte foi de l'Église, que celle-ci a reçue en dépôt des apôtres du Seigneur, et de l'inculquer diligemment à tous les catéchumènes qui se préparent au baptême. Hahn, § 125.

L'attribution du symbole romain lui-même aux apôtres est constatée pour la première fois dans la lettre du concile de Milan au pape Sirice qui a déjà été citée plus haut. Voir col. 1661. Saint Jérôme, qui fut baptisé à Rome, connaît le symbole baptismal de cette Église. La formule qui n'est pas écrite sur du parchemin et avec de l'encre, mais seulement dans le cœur des chrétiens, ajoute-t-il, est d'origine apostolique : *In symbolo fidei et spei nostræ, quod ab apostolis traditum non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus post confessionem trinitatis et unitatem Ecclesiæ, omne dogmatis christiani sacramentum carnis resurrectione concluditur. Contra Joan. Hierosol.*, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 396. Saint Léon semble faire allusion à l'origine apostolique du même symbole, lorsqu'il écrit : *Catholici symboli brevis et perfecta confessio quæ duodecim apostolorum totidem est signata sententiis. Epist.*, XXXI, *ad Pulcheriam*, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 794. Vers le même temps, le sacramentaire dit gélasien, qui, au moins dans son archétype, représente l'usage liturgique romain du VIIe siècle, mais dont certaines parties sont de beaucoup antérieures, et notamment la liturgie de la *traditio symboli*, contient dans la préface qui prélude à cette *traditio* un développement qui suppose la même croyance : *Suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum, ab apostolis traditum... Sanctus etenim Spiritus qui magistris Ecclesiæ ista dictavit...*

Dans les Gaules, saint Hilaire de Poitiers, *De synodis*, n. 63, *P. L.*, t. X, col. 523, félicite les évêques ses collègues d'avoir retenu la foi parfaite et apostolique qu'ils avaient apprise à leur baptême et de n'avoir pas eu besoin de formules écrites, que les périls de la foi ont rendues nécessaires dans d'autres églises. En Afrique, Fulgence de Ruspe, *Contra Fabianum fragmenta*, 36, *P. L.*, t. LXV, col. 822, 823, rapporte explicitement que le symbole est d'origine apostolique. Vigile de Tapse, *Cont. Eutych.*, IV, 1, *P. L.*, t. LXII, col. 119, admettait pareillement que l'Église romaine avait reçu son symbole baptismal des apôtres eux-mêmes. En Espagne, Priscillien, *Tract.*, III, édit. Schepss, Vienne, 1889, p. 49, affirme que le Christ a enseigné le symbole à ses apôtres pour repousser l'erreur des ébionites. Nicétas, évêque de Remesiana, dans la Dacie, rapporte la profession de foi baptismale à la tradition des apôtres. *De Spiritus Sancti potentia*, n. 18, *P. L.*, t. LII, col. 862. Cf. *Explanat. symboli*, n. 8, *ibid.*, col. 870.

De cet ensemble de témoignages, il demeure incontestable que le symbole baptismal, soit dans sa forme originelle, soit dans la formule romaine ou d'autres formules apparentées, a été considéré comme provenant des apôtres, au moins dans un sens large. Du reste, à défaut d'attestations explicites, on aurait pu le conclure rigoureusement en appliquant à la profession de foi baptismale la règle posée par saint Augustin, *Epist.*, LIV, *ad Januar.*, I, 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200, que les traditions reçues dans le monde entier proviennent des apôtres.

2e forme. La rédaction elle-même de la formule du symbole a été attribuée aux apôtres. — Cette forme d'attribution apostolique circulait en Italie dès le IVe siècle. Rufin écrivait, vers 400 : « Nos anciens rapportent (*tradunt majores nostri*) qu'après l'ascension du Seigneur, lorsque le Saint-Esprit se fut reposé sur chacun des apôtres sous forme de langue de feu afin qu'ils pussent se faire entendre en toutes les langues, ils reçurent du Seigneur l'ordre de se séparer et d'aller dans toutes les nations pour prêcher la parole de Dieu. Avant de se quitter, ils établirent en commun une règle de la prédication qu'ils devaient faire, afin que, une fois séparés, ils ne fussent pas exposés à enseigner une doctrine différente à ceux qu'ils attiraient à la foi du Christ. Étant donc tous réunis et remplis de l'Esprit-Saint, ils composèrent ce bref résumé de leur future prédication, mettant en commun ce que chacun pensait, et décidant que telle devra être la règle à donner aux croyants. Pour de multiples et très justes raisons, ils voulurent que cette règle s'appelât *symbole.* » *Comment. in symbolum apostolorum*, 2, *P. L.*, t. XXI, col. 337.

L'*Explanatio symboli ad initiandos*, que, à la suite de Caspari et de Harnack, nous avons considérée comme l'œuvre de saint Ambroise, et qui est en toute hypothèse un document *italien*, au sens indiqué plus haut, attribue aussi fermement que Rufin la rédaction du symbole aux apôtres eux-mêmes : *Si unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, quomodo nos symbolum, quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, commaculabimus? P. L.*, t. XVII, col. 1155.

Rufin rattachait cette tradition des anciens au symbole romain ; elle n'a cependant ni témoin romain ni attache romaine. Comme les *Constitutions apostoliques*, VI, 14, *P. G.*, t. I, col. 945; Hahn, § 10, contiennent avec des détails analogues une doctrine catholique, καθολικὴν διδασκαλίαν, composée par les apôtres réunis, on a pensé que Rufin avait tiré cette tradition, sinon des Constitutions apostoliques elles-mêmes, du moins de la *Didascalia apostolorum*, d'origine syrienne, dont leur sixième livre n'est qu'une adaptation. Cette conclusion est d'autant plus vraisemblable qu'il a existé, vers le IVe siècle, une version latine, probablement d'origine milanaise, de cette Didascalia. E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900. S'il en était ainsi, la tradition, qui attribue la rédaction de la formule du symbole aux apôtres réunis à Jérusalem, aurait pris naissance dans la littérature pseudo-apostolique du IIIe siècle. Zahn, *Neuere Beiträge zur Geschichte des Apost. Symbolum*, p. 23, cité par Burn, p. 316.

Cette croyance à la rédaction du symbole par les apôtres s'est perpétuée et popularisée. Elle a été admise au Ve siècle, par saint Maxime de Turin, *Hom.*, LXXXIII, *P. L.*, t. LVII, col. 433; par Cassien, *De incarnatione Domini*, VI, 3, *P. L.*, t. L, col. 147-149, et par Fauste de Riez, *Hom. de symbolo*, dans *Maxima bibliotheca vet. Patrum*, Lyon, t. VI, p. 627; au VIIe, par saint Isidore de Séville, *De officiis eccl.*, II, 23, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 815, 816, et par saint Ildefonse de Tolède, *Liber adnotat. de cognitione baptismi*, 32, *P. L.*, t. XCVI, col. 126, et au VIIIe, par Ethérius et Beatus. *Adv. Elipandum*, I, 22, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, t. XIII, p. 359; Hahn, § 56. On précisa même les données premières : chaque apôtre devint l'auteur d'un des douze articles. Pierre avait édicté le premier, André le second, Jacques le troisième, Jean le quatrième, et ainsi de suite. Le représentant le plus ancien de cette évolution est le *Serm.*, CCXL, du pseudo-Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189,

qui doit être une pièce du VIe siècle, croit-on, ou encore le *Serm.*, CCXLI, du pseudo-Augustin, de la même époque. *P. L., ibid.*, col. 2190; Hahn, § 42. On la retrouve dans saint Pirmin, *De singulis libris canonicis scarapsus*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1034; Hahn, § 92, et dans une pièce de vers mise sous le nom de saint Bernard :

> Articuli fidei sunt bis sex corde tenendi,
> Quos Christi docuerunt præcomate pleni :
> Credo Deum Patrem, Petrus inquit, cuncta creantem.
> Andreas dixit : Ego credo Jesum fore Christum, etc.

Alcuin, *Disputatio puerorum per interrogationes*, 11, *P. L.*, t. CI, col. 1138, et Raban Maur, *De clericis inst.*, II, 56, *P. L.*, t. CVII, col. 368, 369, l'admettent dans son premier état. Saint Thomas, *Comment. in lib. IV Sentent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, ad 4um, *Opera*, Paris, 1878, t. XXX, p. 546, y attache peu d'importance. Mais saint Bonaventure, *Comment. in quatuor libros Sentent.*, *ibid.*, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 535, admet la rédaction des articles par chacun des apôtres, pris séparément. Suarez, *De fide*, disp. II, sect. V, n. 3, Paris, 1858, t. XII, p. 27, rapporte les deux explications.

Bien que cette forme d'attribution apostolique du symbole ait été introduite dans le *Catéchisme du concile de Trente*, Ire partie, introd., l'Église ne l'a reconnue par aucun acte officiel. « Quand le catéchisme romain fait sienne l'opinion très répandue encore au XVIe siècle, que les apôtres, sous la direction du Saint-Esprit, *christianæ fidei formulam componendam censuerunt*, et que *christianæ fidei et spei professionem a se compositam Symbolum appellarunt*, et que *duodecim symboli articulis distinxerunt*, le catéchisme romain ne fait qu'adopter un sentiment qui est celui de beaucoup de Pères. » Dom Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Mayence, 1893, p. 26, note. En 1529, la Sorbonne censura Érasme pour avoir dit : *Symbolum an ab apostolis traditum sit nescio*. La Sorbonne opinait qu'il était de foi que le symbole dit des apôtres avait été *ab apostolis editum et promulgatum*, et, d'après les Pères, à commencer par Clément de Rome (?), chaque apôtre *quod sensit dixisse dum illud conderent*. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. II *a*, p. 60. Mais les critiques catholiques les plus orthodoxes n'hésitent pas à la qualifier de légende. Bäumer, *loc. cit.*; Vacandard, *Les origines du symbole des Apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1899, p. 331-340 ; Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, Paris, 1886, p. 318.

D'autres critiques sont allés plus loin et ont prétendu que le symbole ne provient aucunement des apôtres. La discussion de son origine apostolique a commencé au XVe siècle, « à l'occasion de la tentative d'union faite entre l'Église latine et l'Église grecque au concile de Florence. Dès le début des négociations, en 1438, pendant que les Pères siégeaient encore à Ferrare, comme les latins invoquaient l'autorité du *Symbole des apôtres*, les théologiens grecs, notamment Marcos Eugenicos, archevêque d'Éphèse, s'étonnèrent de cette référence et dirent : Pour nous, nous n'avons pas et nous ne connaissons pas de *Symbole des apôtres*. Cette déclaration fut un coup de surprise. Tombée dans le domaine public, elle fut recueillie et exploitée par le fameux sceptique Laurent Valla, qui écrivit un libelle, d'ailleurs dépourvu de science et de critique contre l'origine apostolique du *Credo* latin. » Vacandard, *loc. cit.*, p. 329, 330. C'était en 1444. L'évêque de Chichester, Reginald Peacock, marcha sur les traces de Valla, en 1450. Jacques Usher inaugura, en 1647, la critique historique du sujet. Elle a été poussée aussi loin que possible au XIXe siècle. Des principaux faits, précédemment exposés, il résulte que, la légende de la rédaction du symbole par les douze apôtres écartée, l'ancienne tradition ecclésiastique a justement rapporté aux apôtres les parties essentielles du symbole qui porte leur nom. Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, p. 323, 324.

III. AUTORITÉ. — 1° L'autorité de la profession de foi trinitaire dans le rite du baptême, profession qui a servi de cadre et de noyau au symbole et qui en contenait les éléments essentiels, résulte de ce qu'elle vient des apôtres et qu'elle leur est attribuée par la tradition ecclésiastique. Toutefois comme la formule n'en était pas stéréotypée à l'origine et comme les apôtres ne l'avaient pas écrite, il est inexact de dire que si le *Credo* baptismal est l'œuvre des apôtres eux-mêmes, il faut le considérer comme « inspiré » et le mettre sur le même rang que l'Écriture canonique. Dom Chamard, *Les origines du symbole des apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, 1er avril 1901, p. 341-343. Suarez, *De fide*, disp. II, sect. V, n. 4, Paris, 1858, t. XII, p. 28, a justement observé que, suivant la doctrine des Pères, le symbole n'a pas été écrit, mais seulement présenté par les apôtres aux fidèles pour être appris de mémoire. Eût-il même été rédigé par écrit par les apôtres qu'il ne serait pas pour cela inspiré, puisque l'Église ne l'a pas placé au rang des Écritures sacrées et puisque, d'autre part, si les apôtres, dans le ministère de leur prédication, jouissaient de l'infaillibilité, ils n'avaient pas nécessairement, en tout ce qu'ils écrivaient, le don de l'inspiration. Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 372-378. Mais si la profession de foi baptismale, que les apôtres ont instituée, n'est pas inspirée, elle est une de ces traditions apostoliques que, d'après le concile de Trente, sess. IV, l'Église reçoit et vénère avec la même piété et le même respect que les saintes Écritures.

2° Quant au symbole romain sous ses différentes formes, ce n'est pas seulement un témoignage historique ancien, précieux, vénérable, de la foi catholique ; c'est une règle de foi, imposée par l'Église aux néophytes dans la dispensation solennelle du sacrement de baptême. Les protestants, qui veulent s'en tenir strictement à la doctrine évangélique, peuvent bien chercher à démontrer que le symbole dit des apôtres est plus complet que la foi de l'Évangile et ne s'impose pas, dans son entier, à l'adhésion des chrétiens. Voir la *Revue biblique*, t. III, 1894, p. 30-32. Les catholiques n'ont pas le droit de contester son autorité dogmatique. Quelles que soient sa date et les phases diverses de son histoire, l'Église catholique l'emploie depuis des siècles dans sa liturgie et son enseignement catéchétique. Elle le considère donc et elle l'impose comme un document de sa foi officielle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 9. Bien qu'il ne soit pas, dans sa teneur actuelle, un document synodal et théologique, ce monument liturgique et catéchétique est l'expression infaillible de l'enseignement quotidien de l'Église ; c'est un organe de son magistère exprès, et tous les points de doctrine qui y sont affirmés s'imposent comme de foi catholique et par conséquent sous peine d'hérésie. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican. La constitution « Dei Filius »*, Paris, 1895, t. II, p. 112.

A. VACANT.

6. APÔTRES (La Doctrine des douze). — I. Histoire de l'écrit. II. Authenticité de la Didaché de Bryennios. III. Intégrité. IV. Caractéristiques de la Didaché. V. Auteur, date et lieu de composition de la Didaché. VI. Analyse de la Didaché. VII. Enseignements doctrinaux. VIII. Conclusion.

I. HISTOIRE DE CET ÉCRIT. — Nous trouvons plusieurs fois mentionné dans les écrits des premiers siècles chrétiens un opuscule intitulé : Doctrine des douze apôtres, Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Il est nommé dans l'Ascension d'Isaïe (trad. Basset, III, 21), rangé parmi les écrits apocryphes par Eusèbe, *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 269, par saint Athanase, Épître pascale, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437, dans la Stichométrie de Nicéphore, *Stichomé-*

tria, ligne 68, dans la Synopse dite d'Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 432. Zonaras au XII[e] siècle, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 863, Blastarès, au XIV[e] siècle, *P. G.*, t. CXLIV, col. 1142, et Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 46, *P. G.*, t. CXLV, col. 888, en parlent aussi. En Occident nous le trouvons mentionné par l'auteur du livre *De aleatoribus,* III[e] siècle, c. IV, *P. L.*, t. IV, col. 830, par Rufin, dans sa traduction latine d'Eusèbe. A partir du XIV[e] siècle, la Doctrine des douze apôtres disparaît de l'histoire. Elle a été retrouvée en 1883 par M[gr] Bryennios, métropolite de Nicomédie, au monastère de Jérusalem du Très-Saint Sépulcre, dans le quartier du Phanar, à Constantinople. Le manuscrit a été, en 1887, transporté à Jérusalem. La première édition en a été donnée par M[gr] Bryennios à Constantinople, et depuis lors la Didaché a été publiée et étudiée par de nombreux savants. Voir la bibliographie.

II. Authenticité de la Didaché de Bryennios. — La Didaché, publiée par M[gr] Bryennios, est certainement l'écrit de ce nom, dont il est parlé dans l'ancienne littérature chrétienne. Pour s'en convaincre il suffit de la comparer, soit avec les documents qui en sont la traduction ou la reproduction plus ou moins fidèle, soit avec les passages d'auteurs chrétiens qui sont presque identiques. — 1° *a*) Un fragment latin, extrait par Pez d'un manuscrit, aujourd'hui disparu de la bibliothèque de Melk (Autriche), reproduit les versets, I, 1-3, et II, 2-6 de la Didaché. Une ancienne version latine de la première partie, « des deux voies, » a été trouvée dans un manuscrit de Munich, du XI[e] siècle, et éditée par J. Schlecht, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900. *b*) Les chapitres XVIII, XIX et XX de l'Épître de Barnabé coïncident presque textuellement avec des passages des cinq premiers chapitres de la Didaché. *c*) Les Canons ecclésiastiques des apôtres, IV-XIII, reproduisent des passages de la Didaché, I-IV. *d*) Le VII[e] livre des Constitutions apostoliques est une reproduction assez interpolée de toute la Didaché. *e*) Le *Syntagma doctrinæ, P. G.*, t. XXXVIII, col. 835, attribué à saint Athanase, en contient des fragments, ainsi que la *Fides Nicæna, P. G.*, t. XXXVIII, col. 1639, et la Vie de Schnoudi, Paris, 1889. — 2° On a signalé des rapprochements entre la Didaché de Bryennios et des passages de l'Apologie d'Aristide, de saint Justin, de Tatien, de Théophile d'Antioche, de saint Irénée, des Oracles sibyllins, du Pseudo-Phocylides, de Tertullien, d'Origène, de Dorothée de Palestine; ils sont assez vagues. Comme plus certains nous citerons les rapprochements entre des passages de la Didaché et les écrivains suivants : Clément Romain, II Cor., III, 1, *P. G.*, t. I, col. 333 = Did., IV, 3; XVII, 3 = Did., I, 4; XX, 5 = Did., IX, 2; Hermas, *Pasteur*, Mand., II, 4-6, *P. G.*, t. II, col. 915 = Did., IV, 7; I, 5; Pseudo-Cyprien, *De aleatoribus,* IV, *P. L.*, t. IV, col. 830 = Did., IV, 4; XIV, 2; XV, 3; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 815 = Did., III, 5; *Quis dives salvus,* 29, t. IX, col. 636 = Did., IX, 2; Pseudo-Ignace, *Ad Tral.*, VI, *P. G.*, t. III, col. 783 = Did., XII, 5; Pseudo-Athanase, *De virginitate, P. G.*, t. XXVIII, col. 266 = Did., IX, 2; Lactance, *Epit. de div. Inst.*, LIX, *P. L.*, t. VI, col. 1085-1086 = Did., I-II. La sentence du chapitre I, 6 : « Que ton aumône transpire dans tes mains, jusqu'à ce que tu saches bien à qui tu donnes, » se trouve dans saint Augustin, *In Ps.*, CII, 12; CXLVI, 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1326, 1910-1911; Grégoire le Grand, *Regula pastoralis,* III, 30, *P. L.*, t. LXVII, col. 109; Cassiodore, *Exp. in Ps. XL, P. L.*, t. LXX, col. 426; Pierre Comestor, *Hist. schol., liber Deuteronomii,* c. V, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1251; Piers Plowman, B. VII, 73. De cet ensemble de témoignages il résulte que la Didaché a été surtout répandue pendant les premiers siècles de l'Église, qu'elle était connue en Syrie, en Asie Mineure, mais surtout à Alexandrie. Elle se répandit jusqu'en Occident et paraît y avoir subsisté assez longtemps, tandis qu'en Orient elle disparaît, remplacée par d'autres manuels, qui en sont un remaniement, adapté aux siècles qui les a vus naître. Il résulte aussi que la Doctrine des douze apôtres, qu'ont connue les premiers siècles, est bien celle qu'a publiée M[gr] Bryennios.

III. Intégrité. — « A part quelques passages du premier chapitre, dit Harnack, *Die Apostellehre,* p. 7, qui peuvent trahir une addition postérieure, nous devons affirmer l'intégrité de la Didaché. En fait, du II[e] chapitre à la fin, on ne peut rien citer qui ne cadre avec l'ensemble du travail; rien non plus ne paraît s'être perdu. Trois passages seulement offrent de véritables difficultés d'interprétation (I, 6; XI, 2; XVI, 5). » Quant aux versets du chapitre I, 3 à II, 2, ils ont en leur faveur la Didaché de Bryennios, les Constitutions apostoliques, Hermas, Clément d'Alexandrie, saint Jean Climaque et contre eux l'Épître de Barnabé, les Canons ecclésiastiques, les fragments de version latine, le *Syntagma doctrinæ,* qui omettent ces versets. Au point de vue interne, ces versets interrompent le cours logique des sentences et expriment des préceptes, qui trouveront ailleurs leur place naturelle. Qu'il suffise cependant d'observer que la Didaché, étant une collection de préceptes détachés, on ne doit pas s'attendre à voir ceux-ci rangés dans un ordre très rigoureux. Il reste donc probable que ces versets ont été dans notre document, dès qu'il a été constitué en dehors de la tradition orale.

IV. Caractéristiques de la Didaché. — Pour donner à ce document toute sa valeur dogmatique, il faut en déterminer la date de composition, afin de le replacer dans son milieu historique. C'est par l'étude de la langue et des sources de l'écrit, qu'on arrivera à ce résultat. — 1. *Langue de la Didaché.* Le vocabulaire et le style sont, à très peu de différences près, ceux du Nouveau Testament. Il y a en tout 2190 mots, dont 552 seulement sont différents, 504 se retrouvent dans le Nouveau Testament, 479 dans les Septante, et 497 dans le grec classique. Un seul mot, προσεξομολογέω, confesser, XIV, 1, est particulier à la Didaché. La langue est le grec hébraïsant; les mots sont grecs, mais le style et la pensée sont hébraïques. Les phrases sont courtes, sentencieuses, unies par une simple copule et sans développements incidents. Les hébraïsmes y sont nombreux et le parallélisme des sentences est assez souvent observé. — 2. *Sources de la Didaché.* Elle reproduit plus ou moins textuellement 10 passages de l'Exode, 8 du Lévitique, 3 des Nombres, 15 du Deutéronome, 3 de Néhémie, 4 de Tobie, 8 des Psaumes, 16 des Proverbes, 7 de la Sagesse, 11 de l'Ecclésiastique, 4 d'Isaïe, et 9 des autres prophètes. Il aurait été fait au Nouveau Testament plus de deux cents emprunts, plus ou moins littéraux. Nous préciserons plus loin le nombre et l'exactitude de ces emprunts. On relèvera aussi dans la Didaché quelques passages qui rappellent d'assez près des sentences rabbiniques. En résumé, les sources de la Didaché sont juives et chrétiennes. En devons-nous conclure qu'elle est un document juif, auquel on a ajouté des préceptes chrétiens? C'est l'opinion de Harnack, *Realencyclopädie für protest. Theologie*, t. I, p. 724. Les Juifs avaient, dit-il, au I[er] siècle, ou peut-être avant, une instruction pour les prosélytes sous ce titre : *Les deux voies :* elle renfermait les passages I, 1, 3; II, 2-V, 2, et peut-être le chapitre VI de la Didaché. Les chrétiens se servirent de cette instruction comme manuel préparatoire au baptême. Un chrétien inconnu y ajouta le fragment I, 3-II, 1, et quelques autres courts passages, de façon à modifier entièrement l'esprit de cet écrit. Par l'adjonction des chapitres VII-XVI, le document devint spécifiquement chrétien. Il est possible qu'il ait existé au I[er] siècle de l'ère chrétienne un recueil de sentences, prescrivant ce que l'homme devait faire et ce qu'il devait éviter et qu'il ait été établi d'abord par des Juifs; mais la Didaché, en utilisant ce recueil peut-être encore oral, l'a profondément modifié en le christiani-

sant et en corrigeant tout ce qui était spécifiquement juif.

V. AUTEUR, DATE ET LIEU DE COMPOSITION DE LA DIDACHÉ. — Le nom de l'auteur est inconnu, c'était certainement un chrétien, converti du judaïsme; tout le prouve, sa connaissance de l'Ancien Testament et des procédés de raisonnement des rabbins, ses fréquentes allusions aux usages juifs, son abstention de toute polémique contre les Juifs. En outre, c'était un compagnon des apôtres, un de leurs auditeurs ; il vivait dans l'entourage ou même l'intimité de saint Jacques le Mineur; car, soit par le choix des matériaux, soit par l'esprit qui l'anime, son travail rappelle en plus d'un endroit l'Épître de cet apôtre. Pour lui, le christianisme est une doctrine surtout morale, toute de charité et de fraternité. Il a dû exercer des fonctions sacrées, car il connait bien les formules liturgiques et les règlements de discipline. Enfin, l'esprit de conciliation, la prudence et la sérénité qui règnent dans l'œuvre entière font penser à un vieillard, ou tout au moins à un homme instruit par une longue expérience. L'époque de composition ne peut être fixée qu'approximativement. A s'en rapporter à la majorité des critiques, la Didaché aurait été écrite entre 80 et 120 après Jésus-Christ. Cependant, si l'on tient compte des enseignements, qui y sont contenus, par exemple sur les derniers jours, sur les observances légales et surtout de l'organisation du ministère sacré, qui tient le milieu entre celui du Nouveau Testament et celui des écrits post-apostoliques, il semble qu'on peut placer la composition de la Didaché vers 70-80. — Sa patrie d'origine serait probablement la Palestine et peut-être Jérusalem. D'autres pays ont été indiqués, surtout la Syrie et Antioche, l'Égypte, etc.

VI. ANALYSE DE LA DIDACHÉ. — Les enseignements et les prescriptions sont arrangés d'après un plan très simple et très logique : 1° préceptes moraux, I-VI; 2° règlements liturgiques, VII-X; 3° ordonnances disciplinaires, XI-XV; 4° fins dernières, XVI. — 1° La catéchèse morale, I-VI, est divisée en deux parties, l'une traitant de la voie de la vie, et l'autre de la voie de la mort, I, 1. L'auteur décrit d'abord la voie de la vie, I-IV; il émet les deux principes fondamentaux de cette voie, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, dont il donne la règle générale : « Tout ce que tu ne voudrais pas que l'on te fît, ne le fais pas à autrui, » I, 2. De cette règle il donne deux développements : l'un fondé sur le principe positif, émis par Notre-Seigneur dans l'Évangile de saint Matthieu, VII, 12 : Tout ce que vous voudriez que vous fissent les hommes, faites-le leur aussi, I, 3-6; et l'autre sur le précepte négatif qu'il vient d'énoncer, II-III, 7. Dans le premier développement, I, 3-6, les préceptes, mélangés aux conseils, règlent ce que l'on doit faire à l'égard du prochain, et en particulier à l'égard des ennemis; presque tous positifs, ils rappellent de très près les préceptes et les conseils évangéliques. Un seul précepte, le dernier, paraîtra, à première vue, peu en harmonie avec le reste, I, 6. Dans le second développement, II-III, 7, les préceptes sont négatifs. L'auteur défend d'abord en général tout ce qui peut porter préjudice au prochain, II, 2-3; puis il revient sur ces défenses, d'abord en les détaillant, en les précisant par des exemples, II, 3-7, puis en défendant les causes de ces péchés, III, 1-7. La forme, ici, on l'a déjà remarqué, est toute particulière et offre plusieurs exemples de parallélisme hébraïque. Une première cause de péché est d'abord émise, puis on en relève encore deux, trois ou quatre. Des péchés envers le prochain et aussi envers soi-même, III, 3-5, l'auteur passe aux devoirs envers soi-même, III, 7-10, envers nos supérieurs et nos frères, IV, 1-4, envers les pauvres, IV, 5-8, envers la famille, enfants et serviteurs, IV, 9-11, aux devoirs des serviteurs envers leurs maîtres, IV, 11, enfin il fait quelques exhortations générales, IV, 13-14. Est exposée ensuite la voie de la mort par deux listes, l'une de péchés, V, 1, énumérés à peu près dans le même ordre qu'au chapitre III, et l'autre des pécheurs engagés dans la voie de la mort, V, 2, dont l'auteur souhaite d'être délivrés. Au chapitre VI, le catéchumène est engagé à ne pas se laisser détourner des enseignements qui viennent de lui être donnés, à porter le joug du Seigneur, autant du moins qu'il le pourra, et à s'abstenir des viandes immolées aux idoles. — 2° Après la catéchèse morale, l'auteur expose les règles liturgiques, VII-X, il décrit les cérémonies du baptême, VII, 2-3, et en donne la matière et la forme, *ibid.*, il fixe les jours de jeûne, VIII, 1, et ordonne de réciter trois fois par jour l'oraison dominicale, VIII, 2-3. Il parle de l'eucharistie, dont il donne les prières d'avant la communion, IX, pour la coupe, IX, 2, et pour la fraction du pain, IX, 3-4, et les prières d'après la communion, X, 1-6. — 3° Dans la troisième partie, XI-XV, sont codifiées les ordonnances disciplinaires sur le principe général d'après lequel on jugera ceux qui viennent enseigner, XI, 1-2, sur les apôtres et la conduite qu'ils doivent tenir, XI, 3-6, sur les règles pour éprouver les prophètes, XI, 7-12, sur la manière d'exercer l'hospitalité envers les frères, XII, 1-5, sur l'entretien des ministres sacrés, XIII, 1-7, sur la célébration du dimanche, XIV, sur le choix des évêques et des diacres, XV, 1-2, sur la correction fraternelle, XV, 3. — 4° Enfin vient l'épilogue, qui donne leur raison d'être à tous ces enseignements, XVI; l'auteur avertit le fidèle de se tenir prêt pour le dernier jour, il décrit les événements précurseurs, le règne de l'Antéchrist, les signes de la vérité, et enfin la venue du Seigneur, XVI, 1-8.

VII. ENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX. — 1° *Enseignements dogmatiques.* — En voici un résumé. Dieu est un en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, VII, 2; créateur, I, 2, et tout-puissant, il gouverne tout, X, 3. Il est notre Père céleste, VIII, 2, notre bienfaiteur, I, 5, qui nous donne les biens spirituels et les biens temporels, X, 3, qu'il faut craindre, IV, 9, et honorer, IV, 1. Il est saint, X, 1, l'ennemi du mal et de l'hypocrisie, IV, 12, le fondement de notre espérance, IV, 10, l'auteur de notre salut et l'objet de nos prières et de nos louanges, IX, X. Rien n'arrive dans le monde sans lui, III, 10, et à lui appartient la gloire éternelle par Notre-Seigneur Jésus-Christ, VIII, 2; IX, 4; X, 4. Jésus-Christ est notre Seigneur et notre Sauveur, X, 2, l'enfant de Dieu, IX, 2, le Dieu de David, X, 6. Il est spirituellement présent dans son Église, et reviendra visiblement au jour du jugement, XVI, 1, 7, 8. C'est lui qui nous parle dans l'Évangile, VIII, 2; XV, 4; c'est par lui que nous connaissons la vérité et la vie éternelle, la foi et l'immortalité, IX, 3; X, 2. La divinité de Jésus-Christ est clairement enseignée. Jésus-Christ est appelé Κύριος, le Seigneur. Dans les prières eucharistiques, IX, X, la puissance et la gloire dans tous les siècles sont d'abord l'apanage du Père; puis, vers la fin, elles sont l'attribut du Seigneur, c'est-à-dire de Jésus-Christ, dont on souhaite la venue, et que l'on salue comme le Dieu de David. Au chapitre XIV, 3, les paroles que Malachie attribue à Jéhovah sont mises dans la bouche du Seigneur qui, d'après le contexte, est Jésus-Christ. Jésus-Christ est nettement appelé Dieu dans l'acclamation qui termine l'action de grâces après la communion : « Que ta grâce arrive, et que ce monde passe ! Hosanna au Dieu de David ! » X, 6. Le Saint-Esprit est Dieu avec le Père et le Fils, VII, 2, 3; il prépare l'homme à l'appel de Dieu, IV, 10, et parle par la bouche des prophètes. Le péché contre le Saint-Esprit ne sera pas pardonné, XI, 7. L'Église de Dieu est universelle et tout homme est appelé à en faire partie, X, 5; elle a été sanctifiée par Dieu, délivrée de tout mal, rendue parfaite dans l'amour divin et préparée pour le royaume éternel, IX, 4; X, 5. Le baptême et l'eucharistie ont été institués par Jésus-Christ, VII, IX, X, 3; tout catéchumène recevra le baptême après avoir été instruit de la doctrine, VII, 1, et

seul le chrétien peut participer à l'eucharistie, IX, 5, pour laquelle nous devons rendre grâce, IX, X. Le jour du Seigneur sera sanctifié par le sacrifice eucharistique, XIV, 1. Chaque jour on dira la prière que Notre-Seigneur nous a enseignée dans l'Évangile, VIII, 2, et l'on jeûnera le mercredi et le vendredi, VIII, 1. Les ministres de Dieu seront honorés et reçus comme le Seigneur, XI, 1, 4; XII, 1; XIII, 1, 2. A la fin des temps auront lieu la résurrection et le jugement général, XVI. L'homme est fait à l'image de Dieu, V, 2, mais il est pécheur et il a besoin de pardon, VIII, 2 pour l'obtenir il confessera ses péchés, IV, 14; XIV, 1, 2, Il doit aimer Dieu et son prochain, I, 2, et pratiquer cet amour en s'abstenant de tout péché de pensée, de parole et d'action, I, 3; II, 1, 4; III, IV, en pratiquant les commandements comme le lui enseigne l'Évangile, XI, 3, sans y rien ajouter ni en rien retrancher, IV, 13. Sur les fins dernières la Didaché est très explicite; elle retrace dans son ensemble le tableau des derniers jours du monde. Elle en donne d'abord les signes précurseurs. On ne sait à quelle heure le Seigneur viendra, XVI, 1; en ces jours les faux prophètes et les corrupteurs se multiplieront, l'amour se changera en haine, XVI, 3, 4; alors paraîtra, comme fils de Dieu, le séducteur du monde, qui fera des choses iniques, XVI, 1. Les hommes subiront une épreuve; beaucoup périront, mais quelques-uns seront sauvés par l'anathème lui-même, XVI, 5. Cet anathème est probablement Jésus-Christ, qui sera en ces jours un objet de contradiction et sur qui on a dit anathème. Gal., III, 13; I Cor., XII, 3. Ensuite apparaîtront les signes de la vérité : le signe de l'expansion (probablement la croix), la voix de la trompette, la résurrection des morts, non pas de tous, mais des saints qui doivent accompagner le Seigneur, XVI, 6, 7. Alors le Seigneur viendra sur les nuées du ciel, XVI, 8.

2° *Enseignements moraux.* — Les six premiers chapitres de la Didaché sont une catéchèse morale, où sont passés en revue nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes. Il n'y a rien de particulier à relever, sinon qu'après l'énumération des préceptes, il est dit : « Veille à ce que nul ne te détourne de ce chemin de la doctrine : car son enseignement serait en dehors de celui de Dieu. Car si tu peux porter le joug du Seigneur tout entier, tu seras parfait; si cela ne t'est pas possible, fais du moins ce que tu pourras, » VI, 1, 2. Cette conclusion a été expliquée de diverses manières; il est à croire que le joug du Seigneur est l'ensemble des préceptes et des conseils, qui ont été énumérés dans les chapitres précédents. Le chrétien est autorisé à faire seulement ce qui lui est possible, parce que tout n'est pas précepte rigoureux; il s'y trouve mêlés des conseils de perfection.

3° *Le culte et les sacrements.* — La Didaché est un témoin précieux de la liturgie primitive, qui en est encore réduite à ses parties essentielles. La Didaché défend de jeûner le même jour que les hypocrites, c'est-à-dire les juifs, et ordonne de jeûner le quatrième jour (le mercredi) et le jour de la préparation (le vendredi). Trois fois par jour on récitera la prière prescrite par le Seigneur dans son Évangile. Il est ordonné d'enseigner avant le baptême tout ce qui est contenu dans les six premiers chapitres. Celui qui administre le baptême et celui qui le reçoit devront jeuner; le baptisé un jour ou deux auparavant. On baptisera au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dans l'eau vive ou, à son défaut, dans une autre eau, froide ou chaude, VII, 1-3; si l'on n'a ni de l'une ni de l'autre en quantité suffisante on versera de l'eau sur la tête trois fois, VII, 4. La Didaché affirme nettement que les péchés pourront être remis, XI, 7; l'âme est purifiée par la confession, IV, 14; XIV, 1. Il est parlé en détail de l'eucharistie dans les chapitres IX et X; on y trouve reproduites les prières de bénédiction qui doivent être dites sur la coupe et sur le pain rompu, et les prières d'actions de grâces après le repas eucharistique ces prières cependant ne sont pas des prières officielles puisqu'il est permis aux prophètes de rendre grâces à leur gré, elles se rapportent certainement à l'eucharistie, sacrifice et sacrement, XVI, 1, 2, dont elles relatent les effets; c'est une nourriture spirituelle, X, 3, qui produit en nous la vie et la science par Jésus-Christ, X, 2, fait habiter le saint nom de Dieu dans nos cœurs, *ibid.*, nous donne la foi et l'immortalité, qui sont révélées par Jésus-Christ, nous gratifie de la vie éternelle. *Ibid.* Pour participer à l'eucharistie, il faut être chrétien et saint, IX, 5; on se réunissait le dimanche pour la célébrer, XIV, 1, et c'est pour tenir ces assemblées que l'on devait élire des *episcopoi* et des diacres, XV, 1.

4° *Le ministère chrétien*, dans la Didaché, est à un état de transition; il est plus développé que dans le Nouveau Testament, moins que dans les écrits post-apostoliques. Il est difficile de préciser les fonctions des ministres; il est même probable que sous des noms différents et avec certaines nuances ils remplissaient les mêmes fonctions. La prédication et la célébration de l'eucharistie, le jour du Seigneur, sont les deux principales. La première paraît avoir été réservée aux apôtres et aux prophètes, avec ces deux différences que l'apôtre n'était pas sédentaire, tandis que le prophète pouvait l'être et que la mission du prophète lui venait de ce qu'il était inspiré de Dieu, inspiration qui doit être prouvée par sa conduite. La seconde paraît être celle des *episcopoi*, car après avoir dit qu'il fallait se réunir le dimanche pour rompre le pain et offrir un sacrifice, la Didaché ajoute : « Choisissez-vous donc des *episcopoi* et des diacres, » XV, 1; ce ne peut être que pour l'office dont il vient d'être parlé, que ces ministres doivent être élus. Leur rôle cependant était plus étendu, puisqu'ils remplissent pour les fidèles le ministère des prophètes et des docteurs, XV, 1. Mais le ministère de ceux-ci était-il restreint à la prédication? C'est peu probable, car les prophètes sont les grands-prêtres des chrétiens; ils ont le droit de rendre grâces à leur gré après la célébration de l'eucharistie, seuls ils peuvent former des assemblées pour un mystère terrestre. Malgré ces prérogatives des prophètes, qui toutes dérivent du fait qu'ils sont inspirés de Dieu, nous croyons que le prophète était en dehors de la hiérarchie ecclésiastique, qui tendait à se fixer. La base en était les *episcopoi* et les diacres, auxquels s'adjoignaient dans certaines communautés, principalement pour la prédication et l'enseignement, l'apôtre, le prophète et le docteur. Seuls les *episcopoi* et les diacres sont dits l'objet d'un choix et d'une espèce de consécration qu'indique le terme χειροτονήσατε, employé en parlant d'eux.

5° *Canon des Écritures.* — La Didaché parle de l'Évangile à diverses reprises, VIII, 2; XI, 3; XV, 3, 4. Fait-elle seulement allusion à la tradition évangélique orale ou à un Évangile écrit? Peut-être aux deux. Chapitre I, 3-5, elle reproduit des passages communs à saint Matthieu et à saint Luc, mais y ajoute des sentences, spéciales à chacun des deux, et ne suit exactement l'ordre ni de l'un ni de l'autre. Dans ces versets, elle a dû reproduire une catéchèse probablement orale ou une harmonie évangélique dans le genre du *Diatessaron* de Tatien. Il est certain cependant que la Didaché a connu un Évangile écrit. Les termes employés le prouvent nettement : « Ainsi que le Seigneur l'a prescrit dans son Évangile, VIII, 2; comme vous l'avez dans l'Évangile, XV, 3, 4. » Cet Évangile était probablement celui de saint Matthieu. Deux citations, dont l'une assez longue, sont presque textuelles : Matth., VII, 6 = Did., IX, 5, et Matth., VI, 5 et 9-13 = Did., VIII, 2. On a relevé 66 ressemblances de texte entre saint Matthieu et la Didaché; plusieurs sont assez éloignées; quelques-unes sont évidentes. Matth., XXII, 37 = Did., I, 2; Matth., V, 26 = Did., I, 5; Matth., V, 5 = Did., III, 7; Matth., XVIII, 19 = Did., XVII, 1, etc. Voir E. Jacquier, *La doctrine des douze apôtres*, p. 43-45.

L'auteur de la Didaché ne paraît pas avoir connu l'Évangile de saint Marc, il ne le cite jamais textuellement, et dans les passages parallèles, qui se retrouvent dans saint Marc, on voit clairement qu'il s'est servi de saint Matthieu. A-t-il connu l'Évangile de saint Luc? Il semble bien l'avoir cité, Luc., VI, 28-31, 35, à moins qu'il n'ait emprunté ces passages à la même source que saint Luc. Il paraît avoir connu les Actes des apôtres, témoin le rapport d'idées et de termes qui existe entre les Actes, IV, 32, et Did., IV, 8. De l'Évangile de saint Jean il n'existe aucune citation textuelle dans la Didaché; il y a cependant des ressemblances très frappantes entre les discours de la cène dans saint Jean, XIV-XVII, et les prières eucharistiques dans la Didaché, X. Ces ressemblances s'expliquent par ce fait que la Didaché reproduit les prières eucharistiques, composées d'après la prière sacerdotale de Notre-Seigneur, redite par saint Jean. On a compté 75 références aux Épîtres de saint Paul; aucune n'est textuelle et la plupart sont très vagues. La première Épître de saint Pierre, II, 11, est citée textuellement. Did., I, 4. Nous avons vu plus haut l'usage qui a été fait des livres de l'Ancien Testament.

VIII. CONCLUSION. — En résumé la Doctrine des douze apôtres, manuel élémentaire de religion, écrit dans la deuxième moitié du premier siècle, se place au point de vue tant dogmatique que liturgique entre le Nouveau Testament et les écrits post-apostoliques. Elle a été compilée par un juif converti et présente des traces nombreuses de judaïsme et de dialectique rabbinique. Elle montre comment s'est effectué le passage du judaïsme au christianisme, signale ce qui a été conservé des cérémonies juives et comment s'est opérée la transformation qui leur a infusé une vie nouvelle. Enfin, elle permet de comprendre quel était l'état moral et social des premières communautés chrétiennes; c'est donc pour les théologiens, les historiens de l'Église et les liturgistes un document très précieux.

Nous citerons seulement les ouvrages les plus importants; on trouvera une liste plus complète dans E. Jacquier, *La doctrine des douze apôtres*, p. 261. — Bryennios Philotheos, Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, Constantinople, 1883 (édition princeps); Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, in-8°, Tubingue, 1887; Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, in-8°, Leipzig, 1884; *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, in-12, 1896; Harris, *The teaching of the twelve apostles*, in-4°, Baltimore, Londres, 1887; Ad. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4°, 2° éd., in-8°, Leipzig, 1884; Hitchkock et Brown, *Teaching of the twelve apostles*, 2° édit., in-8°, New-York, 1886; E. Jacquier, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, in-8°, Paris-Lyon, 1891; Majocchi, *La dottrina dei dodici apostoli*, Modène, in-12, 1886; Minasi, *La dottrina del Signore, detta la dottrina dei dodici apostoli*, in-8°, Rome, 1891; von Renesse, *Die Lehre der zwölf Apostel*, in-8°, Giessen, 1897; Sabatier, *La Didaché ou l'enseignement des douze apôtres*, in-8°, Paris, 1885; Schaff, *The teaching of the twelve apostles or the oldest Church manual*, in-8°, 3° édit., New-York, 1889; Taylor, *The teaching of the twelve apostles, with illustrations from the Talmud*, in-8°, Cambridge, 1886; Wohlenberg, *Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schrifttum*, in-8°, Erlangen, 1888; J. Schlecht, *Die Lehre der zwölf Apostel in der Liturgie der katholischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1900.

E. JACQUIER.

APPARITIONS. — I. Notion. II. Espèces. III. Possibilité. IV. Convenance. V. Formes corporelles.

I. NOTION. — Ce nom, dans le langage théologique, désigne toute manifestation sensible d'une personne ou d'un être dont la présence, dans les circonstances où elle se produit, ne saurait s'expliquer par le cours ordinaire et naturel des choses. En toute rigueur du terme et d'après l'étymologie, une apparition s'adresse aux yeux de celui qui en est témoin. Toutefois, d'après l'emploi commun du mot, il n'est pas indispensable que ce qui apparaît soit proprement rendu visible; il suffit que, échappant aux sens ou en vertu de sa nature, comme Dieu et les esprits créés, ou par les conditions concrètes dans lesquelles il se trouve, comme un homme qu'une distance considérable sépare actuellement de nous, il se produise pourtant de manière à être perçu par un sens extérieur. On distingue généralement l'*apparition* de la *vision* qui n'implique pas nécessairement l'existence réelle de l'objet perçu, tandis que l'apparition la suppose. Elle diffère donc de la vision purement spirituelle, telle que la vision intuitive de Dieu par les bienheureux, et de la vision simplement imaginaire, qui peut avoir lieu en songe et dans l'état d'extase ou de ravissement. C'est une vision qui est manifeste aux sens extérieurs. Elle est dite apparition par rapport à l'objet qui apparaît aux sens, et vision par rapport à ceux qui perçoivent l'objet apparaissant.

II. ESPÈCES. — Les apparitions ne peuvent point, si l'on considère le degré de certitude des faits et la nécessité d'assentiment qui en résulte pour le croyant, être placées toutes sur le même rang : il en est qui sont consignées dans l'Écriture et attestées par la parole divine, d'autres ne nous sont connues que par des documents profanes ou des témoignages historiques plus ou moins authentiques et plus ou moins dignes de foi.

I. APPARITIONS BIBLIQUES. — La Bible atteste des apparitions de différentes sortes.

1. De Dieu. — Dès les premiers temps de l'humanité, Dieu lui-même se révèle sensiblement à l'homme ; il converse avec Adam et Ève, Gen., II, 16, III, 8-24, pour leur défendre de toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, puis pour leur annoncer les suites de leur désobéissance ; il intime à Caïn, Gen., IV, 9-15, la sentence de condamnation qu'il a encourue en punition du meurtre d'Abel ; il donne ses instructions à Noé, Gen., VI, 12-21 ; VIII, 15-22 ; IX, 1-17, avant et après le déluge. Abraham est le premier dont il soit dit expressément que Dieu *s'est montré* à lui : il voit le Seigneur d'abord en Mésopotamie, Gen., XII, 1-3 ; ensuite à Sichem, Gen., XII, 7 ; puis, lorsqu'il avait déjà atteint l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans, Gen., XVII, 1-22. Sous le chêne de Mambré, il reçoit la visite de trois étrangers, dont l'un est appelé Adonaï et Jéhovah, Gen., XVIII, 1-33. Dans d'autres faits analogues, le caractère strict de l'apparition est moins évident, notamment dans la vision d'Abraham, Gen., XV, 1-19, et dans le songe de Jacob, Gen., XXVIII, 11-16. Dans la suite des temps, le Seigneur apparaît encore à Isaac, Gen., XXVI, 2-23, à Jacob, Gen., XXXII, 24-30, à Moïse, dans le buisson ardent, Exod., III, 2, et sur le Sinaï, Exod., XIX, 3, enfin à un grand nombre de prophètes. — Dieu s'est aussi montré aux hommes sous une forme symbolique, celle d'une flamme, Gen., XV, 17; Exod., II, 3; d'une colonne de nuée, Exod., XIII, 21; XIX, 9; XXXIV, 5; III Reg., VIII, 10; II Par., V, 13; d'un souffle léger, III Reg., XIX, 12. Le Saint-Esprit est descendu en forme de colombe sur Jésus baptisé au Jourdain, Luc., III, 22, et en langues de feu sur les apôtres à la Pentecôte, Act., II, 3.

2. Des anges. — La Bible nous parle aussi d'apparitions d'anges. Ainsi, un ange vient consoler Agar dans le désert, Gen., XVI, 9-13; des anges, envoyés pour détruire Sodome, reçoivent l'hospitalité dans la tente d'Abraham, Gen., XVIII, 2-16; l'ange Raphaël devient le compagnon de voyage du jeune Tobie, Tob., V, 5-XII, 22; un ange apparaît à Balaam, Num., XXII, 22; à Josué, Jos., V, 13; à Gédéon, Jud., VI, 11; à Manué et à son épouse, Jud., XIII, 3-6; à David sur l'aire d'Ornan le Jébuséen, à celui-ci et à ses fils, II Reg., XXIV, 16, 17; I Par., XXI, 15-21; au prophète Élie, III Reg., XIX, 5-7; IV Reg., I, 3; aux trois jeunes Israélites dans la fournaise ardente, Dan., III, 49, 92; à Habacuc, Dan., XIV, 33, etc. Dans le Nouveau Testament, le rôle souvent visible des anges est signalé en bien des endroits. Rappelons seulement les apparitions de Gabriel à Zacharie, Luc., I, 8-22, et à Marie, Luc., I, 26-38. Des anges annoncent aux bergers de

Bethléhem la naissance de Jésus. Luc., II, 8-15. Des anges servaient Jésus après sa tentation. Matth., IV, 11. Un ange annonça aux saintes femmes la résurrection du Sauveur. Matth., XVIII, 2-5. Un ange délivra saint Pierre de la prison, Act., V, 19; XII, 7-15; un ange apparut au centurion Corneille. Act., X, 3, etc. Les livres de l'Ancien Testament ne mentionnent que des apparitions de bons anges; c'est en saint Matthieu, IV, 1-11, à propos de la tentation de Notre-Seigneur, qu'il est pour la première fois question d'apparitions de l'ange déchu.

3. Des morts. — Peu nombreuses sont les apparitions de morts mentionnées dans les pages inspirées. Nous lisons toutefois, I Reg., XXVIII, 8-21, que Samuel se présenta à la pythonisse d'Endor, qui l'avait évoqué par ordre de Saül. Tous les Pères cependant n'ont pas admis la réalité de cette apparition. Vigouroux, *Manuel biblique*, 10e édit., Paris, 1899, t. II, p. 109. De même, Judas Machabée vit, mais en songe, II Mach., XV, 11-16, le grand-prêtre Onias et Jérémie, qui s'entretinrent avec lui. Moïse apparut sur le Thabor. Matth., XVII, 3. Parmi les prodiges qui marquèrent le moment solennel où le Sauveur expira sur la croix, saint Matthieu, XXVII, 52-53, rapporte que des morts sortirent de leurs tombeaux, entrèrent à Jérusalem et apparurent à plusieurs personnes. Jésus ressuscité apparut à Marie-Madeleine, Marc., XVI, 9; aux saintes femmes, Matth., XXVIII, 9; à deux disciples, sur le chemin d'Emmaüs, Luc., XXIV, 15; aux apôtres réunis, Marc., XVI, 14; Matth., XXVIII, 16; à saint Paul, Act., IX, 3-7, etc. Jésus apparaîtra encore à la fin du monde pour juger les vivants et les morts. — Toutes ces apparitions, attestées par la Bible, s'imposent évidemment à notre croyance, lorsque le sens du texte sacré est clair et indubitable.

II. APPARITIONS EXTRA-BIBLIQUES. — En dehors des apparitions dont la réalité repose sur l'autorité même de Dieu, il en est d'autres dont l'authenticité n'est appuyée que sur des témoignages ordinaires et des documents profanes. L'Église admet l'existence de plusieurs apparitions de cette seconde catégorie. Souvent, dans les procès de canonisation, des récits d'apparitions sont examinés, discutés et appréciés selon la nature et la valeur des garanties qu'offre chaque cas particulier. Les relations de ce genre ne sont pas rares dans les leçons du bréviaire, et l'institution de plusieurs fêtes se rattache à une apparition de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge ou d'autres saints; telles les fêtes du Sacré-Cœur, de Notre-Dame-aux-Neiges, de l'apparition de la Vierge immaculée à Lourdes, de l'apparition de saint Michel archange au mont Gargan. Est-ce à dire que ces apparitions sont imposées à notre croyance comme des articles de foi, de telle sorte qu'un catholique deviendrait hérétique par le seul fait qu'il les rejetterait? Nullement. D'abord, il ne peut être question d'articles de foi divine en dehors des limites de la révélation publique, conservée et transmise par le double organe de l'Écriture et de la tradition; et les faits dont il s'agit sont en dehors de ces limites. Ensuite, quoique des faits de ce genre puissent être compris dans le domaine de l'infaillibilité ecclésiastique, lorsqu'ils se rattachent nécessairement, par certains côtés, au dépôt de la révélation, l'Église ne porte sur aucun d'eux un de ces jugements définitifs qui entraînent l'obligation d'un assentiment absolu. En les acceptant, elle indique seulement qu'on peut les regarder comme authentiques. Si donc il faut éviter à leur sujet des négations téméraires, superbes, plus ou moins systématiques, on conserve aussi le droit d'examiner chacun d'eux, selon les règles de la prudence et les principes de la critique historique. Nul catholique intelligent n'a jamais pris les leçons du bréviaire, bien qu'adoptées, maintenues ou tolérées par l'Église romaine, comme une règle de foi, ni même comme des documents dont la certitude historique est démontrée. Dans les procès de béatification et de canonisation, les tribunaux ecclésiastiques discutent avec un soin minutieux et une critique sévère les apparitions qui sont soumises à leur jugement. On trouvera dans Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et canon.*, III, 51, 52, *Opera omnia*, Venise, 1767, t. III, p. 265-272, les règles suivies pour discerner les véritables apparitions des fausses. Il y a toujours en ces matières à se défier des erreurs d'une imagination exaltée. Voir HALLUCINATION. L'extrême rigueur avec laquelle est menée la procédure des tribunaux ecclésiastiques est à elle seule, indépendamment même de l'assistance du Saint-Esprit, une assurance de la vérité des apparitions dont la réalité est reconnue par l'Église. Néanmoins, cette réalité n'est pas imposée à la foi des fidèles.

III. POSSIBILITÉ. — Les apparitions de Dieu, des anges, des saints ou des morts, quand elles se produisent dans les circonstances exigées par la définition, dépassent le cours ordinaire des choses et sont de vrais miracles. Nier leur possibilité serait nier la possibilité du miracle, qui sera prouvée plus loin. Voir MIRACLE. Bornons-nous ici à quelques remarques.

1° Dans les apparitions divines, ce n'était pas évidemment l'être divin lui-même, sa substance spirituelle, qui entrait directement en rapport avec les sens de l'homme; son absolue spiritualité s'y opposait. Dieu recourait à un instrument, à un intermédiaire matériel, forme humaine ou autre, pour se mettre à la portée des facultés organiques de ceux à qui il apparaissait. C'est en cet intermédiaire, dont il se faisait le moteur, et par son moyen, qu'il se rendait perceptible aux yeux mortels. Dieu, créateur et maître absolu de la matière, a la puissance nécessaire pour adapter une forme corporelle et sensible et l'employer à cette fin. A l'article THÉOPHANIE, on déterminera quelle personne divine mouvait, par elle-même ou par l'intermédiaire d'un ange, la forme corporelle qui apparaissait.

2° La manifestation sensible des esprits angéliques sous une forme corporelle n'est pas plus difficile à concevoir et à réaliser que celle de Dieu lui-même. Par la volonté divine, ces substances purement spirituelles peuvent, pour un temps, prendre et mouvoir un corps humain.

3° Pour ce qui est des apparitions des morts, leur possibilité se conçoit d'autant plus facilement qu'il est naturel à une âme d'habiter et d'animer un corps humain. Que Dieu, d'ailleurs, puisse avoir de bonnes raisons de vouloir exceptionnellement, rarement, ces retours momentanés des âmes qui avaient quitté la terre, c'est ce que personne ne contestera avec quelque vraisemblance; n'est-il pas manifeste qu'un événement de ce genre est de nature, selon les circonstances, à humilier et à punir davantage l'âme qui réapparaîtrait ainsi, ou à éclairer les vivants, à les émouvoir plus fortement, pour les porter au bien ou les retirer du mal? J'ai dit : *exceptionnellement, rarement*, parce que, en se multipliant, ces faits dérangeraient l'ordre établi, porteraient nécessairement l'agitation et la frayeur parmi les hommes, conséquence qu'un Dieu infiniment bon et infiniment sage ne saurait permettre. Cette réserve doit suffire à rassurer tous ceux que troublerait la pensée de pareille éventualité.

IV. CONVENANCE. — Les apparitions d'ailleurs ne sont pas inutiles. Dans les desseins de Dieu qui les opère, elles ont un but digne de sa sagesse et de sa puissance. Le but que Dieu s'est proposé dans les apparitions bibliques n'est pas douteux. Comme tous les miracles rapportés dans la Bible, elles ont l'avantage de confirmer la révélation primitive, la révélation mosaïque et la révélation chrétienne, et de les présenter comme munies d'un sceau divin. Voir col. 1368. Les apparitions extra-bibliques produisent souvent un effet analogue. En tout cas, elles se justifient suffisamment par cette considération, que Dieu est le maître absolu et le juge par-

faitement libre des voies diverses par lesquelles il peut conduire les âmes à la vérité et les attirer à lui. C'est un fait d'expérience que non seulement de rares individualités, mais des foules innombrables, peu sensibles aux prédications, aux exhortations et à tous les moyens ordinaires de l'action religieuse, sont profondément remuées par des manifestations célestes. Les unes, sous le coup d'un événement de cette sorte, abandonnent une vie d'indifférence, d'impiété ou de désordres; d'autres, qui se portaient péniblement et sans ardeur à l'accomplissement de leurs obligations les plus strictes, ou qui vivaient dans la tiédeur, se trouvent, par une cause semblable, subitement transformées et capables des efforts les plus méritoires, des vertus les plus héroïques. Tel, jadis, un saint Paul; telle, plus récemment, une sainte Térèse; telles des légions de saints et de saintes. Loin donc que les apparitions soient inutiles ou indignes de Dieu, elles ont de grands avantages et elles témoignent de la bonté du créateur; elles montrent à l'œuvre cette ineffable providence qui dispose tout avec autant de suavité que de force; elles sont pour l'homme un des moyens de connaître sûrement la religion révélée, c'est-à-dire la seule voie par laquelle il pourra parvenir au salut éternel, ou un stimulant, un facteur de cette perfection morale, la plus haute à laquelle il lui soit donné de prétendre, parce que, dès cette vie, elle le rapproche de la perfection divine et devient pour lui un titre à une somme plus considérable de gloire et de félicité dans la vie future.

V. FORMES CORPORELLES. — *1. Diversité.* — C'est le plus souvent revêtus de la forme humaine que Dieu et les anges ont apparu, et cette manière semble cadrer parfaitement à leur but, qui est d'entrer en relation avec les hommes, de leur parler, de les instruire. Parfois, cependant, ils se sont montrés sous des enveloppes diverses, surtout en empruntant les dehors de choses qui prennent facilement une signification symbolique. Le Saint-Esprit a apparu sous la forme d'une colombe, au baptême de Notre-Seigneur, et sous celle de langues de feu, au jour de la Pentecôte. Aucune de ces diversités dans les manifestations extérieures de purs esprits, aucun de ces rapprochements entre Dieu et une créature visible, n'a rien qui répugne à la raison; il n'y a même en tout cela rien qui puisse nous étonner beaucoup, quand on pense que, dans l'incarnation, la seconde personne de la sainte Trinité a contracté avec la nature humaine une union hypostatique. Est-il besoin d'ajouter que, dans les apparitions, nulle raison ne nous contraint à admettre ou n'indique une union aussi intime? S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLIII, a. 7; IIIa, q. XXXIX, a. 6-8; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. VI, disp. X, digressio V, 3e édit., Paris, 1669, t. II, p. 270-276.

2. Réalité. — Sur la nature intime des corps, humains ou autres, que prennent les esprits qui apparaissent, il est impossible d'arriver à une certitude absolue et même de formuler un jugement conjectural qui embrasse tous les cas. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LI, a. 2, admet la réalité objective des corps sous lesquels les anges se sont montrés aux hommes. Il remarque justement que des impressions imaginaires n'auraient pu affecter de la même façon et en même temps un grand nombre de spectateurs. Il faut toutefois, ajoute-t-il, *ibid.*, ad 2um et a. 3, se garder de croire à une union hypostatique ou à une union proprement vitale de ces esprits célestes avec des enveloppes charnelles. Cf. Gonet, *Clypeus theol. thomist.*, tr. VII, disp. III, t. II, p. 329-331. Parlant des apparitions du Christ après sa résurrection et après son ascension, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 1; q. LVII, a. 6, ad 3um, il reconnaît à la fois la réalité du corps apparaissant et son identité avec le corps né de la Vierge Marie et élevé à la droite du Père. Sans cette identité, dit-il, il n'y aurait pas eu résurrection au sens propre et rigoureux du mot, et sans cette réalité, que vaudrait la preuve de la résurrection ainsi résumée par saint Paul, I Cor., xv, 8 : « Enfin, après tous les autres, il s'est montré aussi à moi. » Comme à l'ascension, les théologiens pensent qu'il en a été de même dans les apparitions de la sainte Vierge. La mère de Dieu, ayant repris son corps naturel au jour de sa glorieuse assomption, se montre aux hommes dans la réalité de son corps ressuscité. Puisque le prophète Élie n'est pas mort, c'est aussi dans son propre corps qu'il a pu apparaître sur le Thabor, Matth., XVII, 3. Quant aux apparitions des morts, le docteur angélique, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXIX, a. 8, ad 1um; IIa IIæ, q. XCV, a. 4, ad 2um; q. CLXXIV, a. 5, ad 4um, propose diverses explications de l'apparition de l'âme de Samuel à Saül; il ne lui paraît pas impossible que, Dieu le voulant, cette âme ait réellement apparu au roi qui la faisait évoquer. Ailleurs, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, a. 3, il se demande si les âmes des défunts peuvent sortir du paradis ou de l'enfer. Si elles ne peuvent en sortir naturellement, même pour un temps, elles le peuvent en vertu d'une disposition spéciale de la providence, les saints, toutes les fois qu'ils le veulent, les damnés, quelquefois seulement et avec la permission de Dieu. Toutefois, ajoute-t-il, *ibid.*, ad 2um, elles ne seront pas toujours réellement présentes au lieu où elles apparaissent, car ces apparitions ont lieu souvent en songe ou à l'état de veille, par l'opération des bons ou des mauvais anges, aussi bien que celles des hommes vivants à d'autres vivants.

Benoît XIV, *De servorum Dei beatificat. et canonizatione*, l. III, c. I, *Opera*, 3e édit., Venise, 1767, t. III, p. 2?-2?; Schram, *Théologie mystique*, trad. franç., 2e édit., Paris, 1879, t. II, p. 247-265; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. I, p. 220-227; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VI, Fribourg-en-Brisgau, 1886, col. 841-852; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1889, col. 252-255; dom Maréchaux, *La réalité des apparitions angéliques*, Paris, 1901.

J. FORGET.

APPEL. Voir PAPE et CONCILE.

APPELANTS. Voir JANSÉNISME.

APPÉTIT suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Nous traiterons ce sujet en cinq points en développant de préférence les aspects et applications théologiques dont il est l'occasion. — I. Définitions. II. Appétit sensitif et appétit volontaire. III. Appétit irascible et concupiscible. IV. Appétit naturel et chute. V. Applications aux rapports de la nature et de la grâce.

I. DÉFINITIONS. — *1. Notion.* — Le mot appétit, ὄρεξις, *Ethic.*, l., VI, c. II, désigne dans la langue scolastique l'inclination propre aux êtres qui n'ont pas ce qu'ils peuvent ou doivent avoir. *Appetitus nihil est aliud quam inclinatio appetentis in aliquid.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. VIII, a. 1. *Appetitus autem omnis est propter indigentiam quia est non habiti.* S. Thomas, *I, Phys.*, lect. XV. La tendance appétitive se rencontre tantôt à l'état potentiel, tantôt à l'état actuel. *Appetitus est nomen potentiæ et nomen actus.* S. Thomas, *IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. II, a. 1, sol 1, ad 5um. On peut réserver à ce deuxième état le nom d'appétition. — A l'état potentiel on distingue : 1o l'appétit naturel conséquent à toute nature et qui en est la propriété transcendantale : *appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei ex natura sua : unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXVIII, a. 1, ad 3um. Tel est l'appétit de la matière première pour la forme, de la volonté pour le bien, de l'intelligence pour le vrai, etc. Cette sorte d'appétit ne forme pas une puissance spéciale des êtres : elle ne se confond pas cependant avec l'ordination essentielle à la nature : *est aliud natura ipsa et aliud inclinatio naturæ.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LX, a. 1. Elle en est l'ap-

pétit, l'amour, capable de se proportionner au degré d'être : *Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur.* S. Augustin, *De civ. Dei.*, l. XI, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 342. Cet appétit échappe à l'empire de la raison humaine. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XVII, a. 8. — 2° L'appétit animal ou appétit des vivants comme tels, *appetitus animalis.* Le mot français équivalent serait sans doute le mot *vital.* Nous disons *comme tels* parce que, dans les vivants, se rencontre l'appétit naturel, l'appétit des puissances végétatives par exemple ou l'appétit des sens et des puissances intellectuelles mêmes pour leur objet. L'appétit animal proprement dit ne se rencontre que dans les êtres vivants doués de connaissance. Grâce à lui l'être vivant désire les choses étrangères à lui, qu'il saisit par la connaissance soit sensible soit intellectuelle, et non seulement les objets auxquels il est destiné de par sa forme naturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXX, a. 1. Son objet n'est pas restreint, comme celui de l'appétit naturel, aux convenances d'une puissance particulière, mais s'étend à ce qui convient à l'animal tout entier : *quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ; utpote in visu ad videndum et auditu ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali. Ibid.*, ad 3um. Cette sorte d'appétit forme une puissance spéciale, *ibid.*, in corp., parce qu'il regarde un bien déterminé auquel la nature qui lui sert de principe n'est pas destinée par sa propre constitution mais grâce à l'intermédiaire de la connaissance, S. Thomas, *IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, q. I, a. 2, sol., et donc par une action propre et autonome dont l'animal total a l'initiative. *Ibid.*; *De verit.*, q. XXII, a. 3; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. VI, a. 1. De là résulte cette conséquence que, tandis que l'appétit naturel est uniforme et nécessaire, dirigé par la connaissance supérieure d'un autre être, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. VI, a. 1, ad 2um, l'appétit animal est diversifié, autonome (*liberum*, dit saint Thomas, en entendant ce mot dans le sens large), ne devant sa direction qu'à l'âme dont il est une puissance. S. Thomas, *IV Sent.*, *ibid.*; *De verit.*, q. XIV, a. 3, in corp., ad 2um et ad 3um.

Toute activité émanant d'une puissance à laquelle elle se conforme en nature, les appétitions se distingueront à leur tour en appétitions naturelles et animales.

II. APPLICATIONS THÉOLOGIQUES. — Dans la théologie naturelle la définition de l'appétit naturel (en tant que s'opposant à l'appétit animal) sert à la solution de la question : *Utrum omnia ipsum Deum appetant.* S. Thomas, *De verit.*, q. XXII, a. 2. Rapporté aux trois principes constitutifs de la nature humaine, à savoir l'être, l'animalité et la rationalité, l'appétit naturel se divise en trois tendances générales qui servent à déterminer les principes premiers de la loi naturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCIV, a. 4. — Dans la théologie de l'incarnation la notion de l'appétit sert à déterminer quelques-unes des défectuosités indispensables de la nature humaine que le Christ a voulu prendre sur lui pour que son incarnation fût totalement véritable. *Sum. theol.*, IIIª, q. XIV, XV. — Dans la théologie de l'état des bienheureux, elle reçoit diverses limites, de la différence de destination des corps naturels et des corps glorieux. S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXXXI, a. 4; q. LXXXII. — Noter pour la résurrection des corps le rôle de l'appétit naturel de l'âme pour son corps : *quidam appetitus corpus administrandi. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 5.

II. APPÉTIT SENSITIF ET APPÉTIT VOLONTAIRE. — *I. DOCTRINE PHILOSOPHIQUE.* — 1° L'appétit animal se subdivise en deux genres de puissances : l'appétit sensitif et l'appétit volontaire. La raison analytique et formelle de cette diversité est la présence à l'origine de l'appétition de deux genres de connaissance : la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXX, a. 2. Sa raison synthétique et finaliste est la hiérarchie des êtres et des appétitions correspondantes. *De verit.*, q. XXII, a. 4.

2° L'appétit sensitif diffère de l'appétit volontaire au triple point de vue de la connaissance dont il procède, de l'autonomie qui lui est intrinsèque et de la matérialité de son sujet. — La connaissance qui provoque l'appétit sensitif est la *connaissance sensible*, principalement l'imagination et l'instinct. Cette connaissance est imparfaite en ce qu'elle représente simplement le bien qui est l'objet de l'appétit, sans réflexion sur sa qualité de fin de l'activité et sur le rapport de l'appétit à cette fin. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. VI, a. 2. La connaissance intellectuelle et parfaite parce qu'elle connaît cette relation. *Ibid.*, et *IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, q. I, a. 2, sol. — De cette première différence résulte la seconde. Aussitôt qu'il connaît un bien sensible de l'animal, l'appétit sensitif entre en mouvement sans délibération. Il n'a donc de *volontaire* que dans un sens large, en tant que son acte procède non d'une impulsion extérieure comme l'appétit naturel, mais d'une forme interne vivante qui est la propriété de l'animal. La conséquence de cette restriction est que l'animal doit trouver tout préparé ce qui lui est nécessaire : et c'est précisément à cause de cela qu'il n'a qu'une ombre de liberté. *IV Sent.*, *loc. cit.*, § *Sed inclinatio appetitus sensitivi partim*, et *De verit.*, q. XXII, a. 4; q. XXIV, a. 2; q. XXV. (Pour la confirmation expérimentale de ces vues, voir Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 6 séries, Paris, 1879-1900.) L'appétit sensitif juxtaposé dans l'homme à l'appétit volontaire a les mêmes caractères, un peu modifiés cependant par l'influence de la raison sur l'instinct humain, appelé pour ce motif raison particulière. La liberté est au contraire parfaite dans l'appétit intellectuel, puisque le principe de la liberté, la connaissance délibérée, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXIII, a. 1, est son point de départ. L'homme se propose en toute vérité des fins et ordonne, dispose à son gré les moyens d'y parvenir. Son appétit rationnel est formellement libre et proprement *volontaire. Sum. theol.*, Iª, q. VI; *IV Sent.*, *loc. cit.*; *De verit.*, q. XXII et XXIV. — Ce pouvoir de l'appétit volontaire n'est possible que grâce à son *immatérialité*, qui, en l'éloignant de la nature des choses mobiles, le rapproche de la nature purement active des moteurs. La matière est en effet la cause propre du changement comme la forme est le principe propre de l'action. La nécessité de l'appétit sensitif, plutôt agi qu'agissant, selon saint Jean Damascène, vient de l'organe corporel, qui est la condition de son existence et de son activité. S. Thomas, *De verit.*, q. XXII, a. 4, § *Animal enim.* Voir VOLONTÉ.

3° Dans l'homme, l'appétit sensitif obéit à l'appétit volontaire. Mais cette sujétion n'est pas absolue ; le pouvoir de la volonté sur l'appétit sensitif est assimilé non pas au pouvoir despotique qui régit des esclaves, mais au pouvoir politique qui régit des citoyens. La raison de cette sorte de domination est la spontanéité de l'appétit sensitif qui, ayant son motif propre d'action, encore qu'il l'ait sans le raisonner, peut prévenir l'action de la volonté ou même s'y soustraire, en raison des dispositions de son organe, lesquelles échappent à l'empire de la volonté. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXI, a. 2; Iª IIæ, q. XVII, a. 7; *De verit.*, q. XXV, a. 4. — Les conséquences morales de cet empire de la volonté sur l'appétit sensitif sont nombreuses. L'appétit sensitif peut acquérir des habitudes rationnelles, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. L, a. 3; vertus ou vices, *ibid.*, q. LVI, a. 4; q. LXXIV, a. 3. A noter que l'appétit sensitif par lui-même ne peut pécher mortellement : il a cependant, à cause de sa connexion habituelle avec la raison dans la raison particulière, l'initiative de certains péchés véniels. Le péché mortel de sensualité a donc pour

principe et sujet premier l'appétit rationnel. Iª IIæ, q. LXXIV, a. 1, 2, 3, 4.

II. APPLICATIONS THÉOLOGIQUES. — Pour l'appétit rationnel, voir VOLONTÉ.

Au domaine de la volonté sur l'appétit sensitif se rattache en théologie morale la solution des questions de la délectation morose, du consentement à la délectation sensible, *ibid.*, a. 6, 8, de l'influence des passions, *ibid.*, q. LXXVII; en théologie dogmatique la question du *fomes peccati* suite du péché originel, *ibid.*, q. LXXXII, a. 3; q. LXXXIII, a. 4, de l'état de nature intègre, tombée et relevée, de la nature des passions dans le premier homme, *ibid.*, Iª, q. XCV, a. 2, et dans le Christ, *ibid.*, IIIª, q. XV, XVIII, de la conservation de l'appétit sensitif dans l'âme séparée. *De verit.*, q. XXV, a. 3, ad 3um et 7um.

III. APPÉTIT IRASCIBLE ET CONCUPISCIBLE. — *I. DOCTRINE PHILOSOPHIQUE.* — 1° L'appétit sensitif se subdivise en deux espèces de puissances, selon qu'il consiste à tendre simplement vers le bien sensible que lui présente la connaissance sensible et à fuir le mal opposé, ou à résister à ce qui s'oppose à la possession de ce bien et tend à faire prévaloir le mal contraire. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXIII, a. 2. Ce deuxième objet, le bien difficile à conquérir, est irréductible au premier, le bien simplement délectable, et est la source par suite d'un mouvement différent de l'appétit sensitif. De fait les deux tendances se contrarient constamment. La difficulté qui s'oppose à la jouissance du bien sensible légitime donc la division de l'appétit sensitif en deux appétits, et cette division est bien une division de puissance à puissance, si tant est que l'une paraisse ordonnée à recevoir ce qui délecte et l'autre à agir contre les contrariétés qui l'empêchent de jouir. Agir et recevoir, c'est un principe général, appartiennent, en effet, à des puissances différentes. S. Thomas, *De verit.*, q. XXV, a. 2; *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXI, a. 2; Iª IIæ, q. XXIII, a. 1, in corp. et ad 3um. La puissance appétitive qui poursuit le bien sensible a reçu le nom de concupiscible. La puissance qui a pour objet le bien sensible ardu est l'irascible.

2° Le concupiscible opère moyennant six mouvements appétitifs, dits passions, qui, selon saint Thomas, se suivent en s'opposant dans l'ordre suivant : l'amour et la haine, le désir et la répulsion, la joie et la tristesse. L'irascible de son côté se manifeste par l'espoir et la désespérance, la crainte et l'audace, et par la colère. Voir PASSION.

3° Bien que cette division du concupiscible et de l'irascible appartienne en propre à l'appétit sensitif, elle trouve *par analogie* son usage pour l'interprétation des mouvements de l'appétit rationnel, sans y introduire d'ailleurs une division de puissance à puissance, à cause de l'universalité de l'objet de la raison qui embrasse les différences des êtres, y compris celle du facile et de l'ardu, dans une même intuition; sans introduire non plus de mouvements passionnels proprement dits. *De verit.*, q. XXV, a. 3. C'est de cette manière que l'appétit surnaturel des biens éternels, *appetitus quidam boni repromissi*, qui est avec le jugement naturel de crédibilité le motif du jugement surnaturel de crédentité, qui précède la foi divine, *De verit.* q. XIV, a. 2, ad 10um, est rapporté à l'amour de concupiscence ainsi que la charité : de la même manière la vertu théologique d'espérance est mise dans l'irascible. *De verit.*, q. XXV, a. 3, ad 5um.

II. APPLICATIONS THÉOLOGIQUES. — Le concupiscible et l'irascible sont le sujet de deux des quatre blessures de la nature humaine, suites du péché originel, à savoir et respectivement, la concupiscence et la faiblesse. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXV, a. 3. Ils sont également le sujet des deux vertus morales acquises ou infuses de tempérance et de force. *Ibid.*, q. LXI, a. 2. L'application analogique à l'appétit volontaire de la distinction entre les deux espèces d'appétit sensitif a un très grand retentissement dans la question de la nature de la vertu théologique d'espérance. Saint Thomas compare l'espérance à l'appétit irascible. La raison d'arduité étant une partie de l'objet d'un tel appétit, il suit que l'aspect sous lequel l'espérance devra regarder notre béatitude objective qui est en Dieu, sa règle, son *objectum formale quo*, sera à proprement parler celui de la toute-puissance auxiliatrice de Dieu. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De spe*, a. 4. Elle seule, en effet, rend possible l'acquisition d'un but si ardu, lequel est cependant possible puisque l'espérance est une vertu donnée. Scot, Suarez, etc., qui suivent l'analogie avec le concupiscible, omettent plus ou moins la considération d'arduité, et, par suite, mettent au second rang celle de toute-puissance auxiliatrice qui lui est corrélative, pour donner la première place à la considération de la divine bonté à la fois objet désirable et règle de l'espérance. Voir ESPÉRANCE.

IV. APPÉTIT NATUREL ET APPÉTIT ÉLICITE. — Le mot *élicite* dénomme les actes émis immédiatement par une puissance et qui trouvent dans cette puissance leur raison d'être suffisante. Il marque l'opposition de ces actes à ceux qui ne trouvent pas dans leur principe prochain leur raison d'être. De ces derniers sont les actes impérés. Voir ACTE IMPÉRÉ, col. 346. Et tel est aussi l'appétit naturel (voir plus haut) qui doit demander à une intelligence supérieure la raison explicatrice de son inclination, tandis que l'appétit élicite la trouve dans les facultés cognitives de son propre sujet. En réalité, la distinction de l'appétit naturel et de l'appétit élicite coïncide avec la distinction de l'appétit naturel et de l'appétit animal, mais historiquement, elle a été réservée, par les théologiens postérieurs à saint Thomas, à l'appétit rationnel ou volontaire. L'un et l'autre appétit se rencontrent donc dans la volonté humaine à l'état potentiel et à l'état actuel, et par conséquent, leur opposition n'est nullement celle de puissance et d'acte comme on le croit quelquefois. Ce qui est exact, c'est de constater une affinité relative plus étroite de l'appétit naturel volontaire avec l'état potentiel et de l'appétit élicite, qui n'est qu'une détermination de l'appétit naturel, avec l'état actuel. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. IX, a. 2, § *Naturalis dilectio est principium electivæ*. Cf. *De verit.*, q. XXII, a. 5. L'appétit naturel, appelé aussi inné, suit la relation de la volonté à son objet adéquat, la béatitude en général. Il n'exclut pas la connaissance mais au contraire l'exige. *Sum. theol.*, Iª, q. II, a. 2, ad 1um. L'appétit naturel est, en effet, toujours proportionné à la nature de la puissance dont il procède : dans la nature intellectuelle, il est nécessairement précédé d'une lumière sur le bien universel auquel il tend. *Sum. theol.*, Iª, q. LX, a. 1. Seulement cette lumière est imprimée en lui par l'illumination de l'auteur de la nature. Elle est donc, elle aussi, innée et naturelle comme l'appétit qu'elle provoque : nous ne sommes pas maîtres de l'avoir. Ainsi l'appétit rationnel naturel réunit la nécessité et la vitalité, la lumière intellectuelle et la passivité instinctive. L'appétit rationnel élicite, au contraire, appelé aussi électif à cause de la liberté qui est sa note caractéristique (voir plus haut), applique l'appétit naturel du bien universel aux biens particuliers, objets de la volonté, par le moyen du jugement de la raison pratique. Parmi ces biens, nous trouvons au premier rang Dieu distinctement connu par ses effets comme bien suprême, cause première, acte pur. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. philos.*, *Ir de anima*, q. XII, a. 1, Paris, 1883, t. III, p. 523.

L'appétit naturel et l'appétit élicite se divisent ultérieurement en appétit d'exigence et appétit de simple capacité. Le premier suppose le pouvoir efficace de parvenir à l'objet auquel il tend, le second ne comporte que le vouloir sans le pouvoir, il n'offre qu'une capacité passive qui a besoin pour s'exercer efficacement d'une force auxiliatrice proportionnée à son but. — Une autre distinction est celle de l'appétit implicite et explicite,

selon que la connaissance qui le précède présente son objet confusément ou distinctement. *De veritate*, q. XXII, a. 2.

La portée de ces distinctions ressortira de la section suivante.

V. Applications aux rapports de la nature et de la grace. — 1° La vision béatifique et les perfections surnaturelles qui y conduisent : grâce, foi, espérance, charité, vertus infuses, dons, sont certainement en dehors et au-dessus des exigences et du pouvoir de notre nature. D'autre part, il n'est pas moins certain que c'est avec *nos* actes que nous aimons Dieu et que nous le verrons un jour. Comment concilier le surnaturel et la vitalité naturelle de ces opérations? La volonté étant la puissance de l'homme qui résume toute son activité, et son appétit naturel étant la toute première manifestation des pouvoirs latents de la nature humaine, on comprend que la question des ressources de l'appétit rationnel, naturel ou élicite, en matière de vision béatifique, est le nœud même du problème des rapports de la nature et de la grâce.

2° Les systèmes hétérodoxes admettent un appétit naturel d'exigence, efficace et explicite, vis-à-vis de l'élévation au surnaturel, mais l'expliquent différemment. Luther et Calvin, après les manichéens, soutiennent que, dans l'état de justice originelle, croire en Dieu et aimer Dieu étaient aussi naturels à Adam que d'ouvrir les yeux à la lumière. Luther, *In cap. III Geneseos*; Calvin, *Inst.*, l. I, c. XV. — Baius ne prétend pas comme Luther que détruire l'appétit de l'essence divine en l'homme serait changer sa nature, mais il soutient qu'il lui est dû, d'une nécessité non plus d'essence, mais d'exigence, exigence efficace dans l'état d'innocence, subordonnée à la grâce gratuite du rédempteur dans l'état de nature tombée. Jansénius et Quesnel partagent la même erreur. — A notre époque, les rosminiens, en soutenant la doctrine d'un Dieu, lumière immédiate de l'intelligence humaine, aboutissent logiquement, en vertu de l'inséparabilité des attributs divins, *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 3; *De verit.*, q. XII, a. 6, à poser dans la nature une appétition de la vision intuitive. — Tout récemment enfin, en France, les tendances des partisans du dogmatisme moral et de l'apologétique fondée sur la méthode d'immanence, ont paru à nombre de théologiens ne pas tenir suffisamment compte de la distinction entre l'appétit naturel de capacité et d'exigence. On a essayé de donner des bases théologiques à cette théorie, en se plaçant sur le terrain des faits tels qu'ils se passent dans l'état actuel d'élévation au surnaturel. Mano, *Le problème apologétique*, Paris, 1899. Tentative orthodoxe, mais qui n'achète son orthodoxie, qu'au détriment de sa force démonstrative et apologétique, et en sortant du pur domaine de la pure immanence où s'était placé son auteur.

3° Les systèmes catholiques s'attachent, à la suite de saint Augustin, à nier l'appétit naturel d'exigence et à affirmer l'appétit naturel de capacité à l'égard de la vision de la divine essence et des moyens surnaturels proportionnés à cette fin. On trouvera une vivante mise en œuvre de la pensée de saint Augustin sur l'appétit de Dieu au livre X des *Confessions*, c. XX-XXIX, et aux chapitres XXX, XXXI des *Soliloques*. — Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion du sens de saint Augustin, ni à le venger des interprétations hérétiques. A noter cependant la doctrine des théologiens augustiniens qui admettent dans la créature rationnelle un appétit inné et élicite d'exigence vis-à-vis de la fin surnaturelle, non pas que cette fin soit due à la nature considérée comme telle et absolument, mais seulement à la nature considérée comme ordonnée par la très juste providence de son auteur. Bellelius, *Mens Augustini*, t. III, c. XII, XXIII, ad 3um et 4um; card. Noris, *Vindiciæ sancti Augustini*, c. III, § 3; Berti, *De theolog. disciplinis. Append. ad lib. XII.* — Doctrine qui n'est pas hétérodoxe, mais qui ne semble pas suffisamment distinguer entre la nature et le surnaturel, outre qu'il est contestable qu'elle soit selon l'esprit de saint Augustin. Cf. Sestili, *De naturali intelligentis animæ appetitu intuendi divinam essentiam*, Rome, 1896, p. 148-157.

Les deux écoles principales que divise cette question sont celles de saint Thomas et de Scot.

4° On connaît la célèbre doctrine de saint Thomas touchant le désir naturel qu'a la créature intellectuelle de voir l'essence de la cause première des effets créés. *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 1; Iª IIæ, q. III, a. 8; *Cont. gent.*, l. III, c. L, § *Omne enim quod*, § *Amplius nil finitum*, § *Item quanto aliquid*. Ce désir suppose d'abord un appétit naturel et inné de la béatitude parfaite, ce qui revient à un appétit d'exigence inné mais implicite de Dieu qui est cette béatitude. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. II, a. 1, ad 1um. Cet appétit fondamental se développe, à la suite de la connaissance distincte de Dieu par ses effets, dans un appétit d'exigence élicite, et explicite, de Dieu comme fin dernière. *De verit.*, q. XXII, a. 2; *Sum. theol.*, Iª, q. XLIV, a. 4, ad 3um. Cf. Gardeil, *Les exigences objectives de l'action*, dans la *Revue thomiste*, t. VI, p. 125, 269. Cet appétit est lui aussi naturel en vertu du principe *omne prius in posteriori salvatur*. *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 7. Pour la même raison, est naturel l'appétit élicite dont est issu le désir de l'essence divine que constatent les textes ci-dessus. Mais — 1. Cet appétit ne peut être qu'un appétit de capacité et nullement d'exigence. — 2. Cette capacité fondée sur la nature universelle de l'intellection humaine ne dit pas une ordination positive à la vision intuitive, mais simplement que la nature humaine n'a pas à l'égard de cette vision la répugnance qu'offrent les natures non intellectuelles, les animaux par exemple ou les pierres. — 3. N'impliquant pas d'impossibilité absolue, la vision intuitive de Dieu est possible grâce à la puissance obédientielle qui est au fond de toute créature et regarde directement la toute-puissance divine pour tout ce à quoi il lui plaira de l'ordonner. — 4. L'appétit naturel de la vision divine ainsi défini est à la fois implicite et explicite. Il est explicite négativement, c'est-à-dire qu'il sait ce qui ne le contente pas. Et de là vient qu'il ne saurait se reposer dans les biens, y compris le bien divin, que lui présente la connaissance abstractive. Il est implicite vis-à-vis de la vision divine en elle-même, dont il ne saurait concevoir distinctement ni la nature ni la possibilité. — 5. Le désir qui suit l'appétit élicite est donc moins un vouloir qu'une velléité, il n'a pas de portée démonstrative en dehors de la supposition du fait de l'élévation à l'ordre surnaturel. Il témoigne cependant, comme un signe, que la vision intuitive, et tout l'ordre surnaturel par conséquent, ne sont pas quelque chose d'étranger à notre nature. — 6. Cette élévation réalisée, on comprend que, en vertu du principe *omne prius in posteriori salvatur*, l'appétit naturel restant sous l'appétit élicite inefficace, et l'appétit naturel élicite demeurant tout entier sous l'appétit surnaturel efficace des actes surnaturels, la grâce ne détruise pas la nature mais la perfectionne, et comment des actes surnaturels en soi peuvent devenir *nos* actes. Le point d'insertion de la grâce dans la nature est l'appétit volontaire naturel, qui surélevé par Dieu, se continue, identique à lui-même, sous la grâce et la lumière de gloire.

5° Certains commentateurs de saint Thomas comprennent différemment certains points de cette synthèse que nous empruntons cependant à l'ensemble de ses œuvres et à plusieurs de ses commentateurs les plus généralement suivis dans l'école thomiste. Bannez, *In Iam partem*, q. XII, a. 1, 3a concl.; Jean de Saint-Thomas, *ibid.*; Medina, *In Iam IIæ*, q. III, a. 8. Cf. Suarez, *In Iam IIæ*, disp. XVI, sect. II, n. 10. — 1. Dominique Soto

affirme qu'un appétit naturel de capacité explicite de la vision divine est contenu dans l'appétit naturel de la béatitude et en donne comme preuve que l'homme *nullibi quietus esse potest quam æterna illa visione fruatur. De natura et gratia*, l. I, c. IV. Cette opinion est considérée comme probable par Medina, à condition, dit Gregorius Martinez, que l'on évite l'expression trop commune de *pondus naturæ* dont se servait Soto pour caractériser cet appétit et qu'on en fasse un appétit élicite. *In Iam IIæ*, q. III, a. 8, dub. II, concl. Il est suivi par Tolet, Bellarmin, Valentia. — 2. Cajetan requiert pour tout appétit, soit inné, soit élicite, de la vision divine l'élévation à l'ordre surnaturel et la révélation d'effets de la grâce et de la gloire. *In Iam partem*, q. XII, a. 1; *In Iam IIæ*, q. III, a. 6, 7, 8. Le désir dont parle saint Thomas n'est pas, selon Cajetan, naturel dans son principe, mais seulement dans son sujet qui est la nature. — 3. Sylv. Ferrariensis admet un désir naturel de voir Dieu comme il est en lui-même, non pas en tant qu'objet de la béatitude surnaturelle, mais en tant que cause première de tous ses effets créés. *Cont. gent.*, l. III, c. LI.

6° Scot admet dans la créature intelligente un appétit naturel positif et explicite de la vision divine, mais cet appétit ne peut passer à l'acte que sous l'influence de la grâce. Voici les deux conclusions qui résument sa doctrine : *Prima est quod natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis. Secunda est quod natura humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad videndum Deum visione beata. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. XI, § *Respondeo ergo*. Ces conclusions, parmi les preuves qui les établissent, font appel à l'appétit naturel de l'homme pour Dieu, béatitude souveraine. Cf. *In Sent.*, prolog., q. Ia, § *Ad secundum de Augustino*. Elles ont été suivies communément par les plus anciens scolastiques, comme en témoigne Molina, *In Iam partem*, q. XII, a. 1, disp. II. Dans la suite Ripalda admettra un appétit élicite du surnaturel, absolu mais inefficace pour le salut. *De ente supernat.*, l. I, disp. XIV, sect. II. Cette position scotiste, qui semble mettre en l'homme une puissance naturelle proportionnée au surnaturel, encore qu'inefficace, ne semble pas suffisante à beaucoup de théologiens pour sauvegarder la distinction des deux ordres. Cf. Vacant, *Étude comparée sur la philosophie de saint Thomas et sur celle de D. Scot*, Paris, 1891, p. 14.

7° De nos jours, le Dr Sestili, dans un ouvrage de haute valeur documentaire et théologique, a prétendu retrouver la signification originale de l'argument de saint Thomas en le dégageant de ses commentateurs. Il s'est arrêté : 1° à un appétit naturel ou inné de la béatitude parfaite en elle-même, lequel ne regarde pas explicitement la vision divine ni par manière de poids, *ponderis*, mais implicitement; 2° à un appétit élicite, explicite du même objet, mais non entièrement distinct, parce que les créatures qui en sont la cause ne sauraient manifester toutes les raisons de la bonté divine; 3° ces deux appétits, naturels en soi, sont inefficaces sans la grâce habituelle et actuelle. Sestili, *De naturali intelligentis animæ appetitu*, Rome, 1896, p. 40. Une intéressante controverse s'est élevée entre Ramellini et le Dr Sestili. Ramellini admet bien cette capacité innée ou élicite de la vision divine dans la nature, mais il nie que l'on puisse sans la révélation prouver apodictiquement son existence et même sa possibilité. Il admet le désir de voir Dieu, mais indéterminé quant au mode sous lequel s'opérera la vision. Il requiert l'élévation à l'ordre surnaturel pour que le désir de l'homme ne puisse pas se reposer dans la connaissance abstractive. *Divus Thomas*, Plaisance, 1898, t. VI, fasc. 33-34, p. 515-520.

Pour les numéros I, II, III, outre les documents cités, consulter au mot *Appetitus*, pour les points qui n'ont pu ou dû être abordés [illegible] et, les Commentaires de la *Tertia parte* de Louis de Bergame [illegible] de saint Thomas. — Pour les numéros IV et V [illegible] De naturali intelligentis animæ appetitu [illegible], Rome, 1896. Nous l'avons [illegible] à plusieurs reprises pour ce travail.

A. GARDEIL.

APPLANUS Constant, chanoine régulier de Saint-Jean-de-Latran, a publié en 1[illegible], à Crémone, sous le titre de *Soliloquia* [illegible], un traité sur l'existence et la nature du libre arbitre dans l'homme.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 848.

V. OBLET.

1. APPLICATION DES MÉRITES. Voir MÉRITES.

2. APPLICATION DES FRUITS. Voir FRUITS.

1. APPROBATION DES CONCILES. Voir CONCILES.

2. APPROBATION pour les confessions. — I. Définition. II. Nécessité. III. Comment elle est donnée. IV. Règles spéciales pour la confession des religieuses.

I. DÉFINITION. — L'approbation d'un confesseur, dans le sens rigoureux du mot, est l'acte par lequel l'évêque déclare qu'un prêtre est capable d'administrer le sacrement de pénitence. Cet acte a le caractère d'un témoignage authentique rendu à la science, à la prudence et à la vertu de celui qui veut entendre les confessions.

Un témoignage de ce genre doit, en bonne logique, être fondé sur un examen du sujet à approuver ou tout au moins sur une enquête auprès de ceux qui le connaissent. L'évêque qui approuverait un confesseur, sans s'être assuré au préalable de sa capacité, commettrait une faute; toutefois l'approbation ainsi concédée serait acquise et aurait sa valeur. Laugey, *De sacramento pænitentiæ*, Langres, 1877, p. 305.

L'approbation est distincte de la concession de juridiction. Elle est en effet un acte de l'intelligence qui apprécie la capacité d'un sujet, tandis que la concession de juridiction est un acte de la volonté qui octroie un pouvoir, celui d'absoudre. Les deux notions sont différentes, et dans la réalité les deux choses peuvent être et sont quelquefois séparées. Ainsi, remarque Ballerini, *Opus theologicum morale*, Prato, 1892, t. V, p. 271, il est des réguliers qui reçoivent la juridiction du souverain pontife, et l'approbation de l'évêque du diocèse dans lequel ils entendent les confessions. Ainsi encore, ajoute Berardi, *Praxis confessariorum*, n. 1506, Bologne, 1873, t. II, p. 469, un religieux exempt de la juridiction épiscopale, peut obtenir de son prélat régulier le droit de s'adresser pour la confession à n'importe quel prêtre séculier approuvé. Dans ce cas particulier, la juridiction du confesseur lui vient par délégation du prélat régulier, tandis que l'approbation lui vient de l'évêque.

Disons de plus qu'il arrivait souvent autrefois, particulièrement en France, que les curés choisissaient eux-mêmes leurs vicaires parmi les prêtres ordonnés par l'évêque et approuvés par lui pour le diocèse. L'approbation était donnée par l'évêque, la juridiction déléguée par le curé. V. Meric, *Le clergé sous l'ancien régime*, Paris, 1890, p. 454. Cet état de choses était de tout point conforme à la législation canonique. Bouix, *De parocho*, Paris, 1880, p. 440-447.

Mais aujourd'hui la coutume a prévalu de ne plus séparer, pour les prêtres séculiers, l'approbation de la concession de juridiction. En fait l'une ne va plus sans l'autre, et quand l'ordinaire d'un diocèse accorde à un de ses prêtres ce témoignage de capacité qui est l'approbation, il lui donne en même temps le droit de juger les consciences qui est la juridiction. Il en résulte que cette

double concession est souvent désignée dans le langage ecclésiastique contemporain, et quelquefois dans des ouvrages théologiques, sous le nom général d'approbation pour les confessions. Le mot prend ainsi un sens plus large que celui que nous avons défini. Ciolli, *Directoire pratique du jeune confesseur*, Paris, 1898, t. I, p. 85, dit de l'approbation, dans ce sens large, qu'elle est « un témoignage juridique par lequel l'évêque déclare *approuver* et *députer* un prêtre pour l'administration du sacrement de pénitence ».

Ceci dit pour éviter toute confusion, nous nous en tiendrons dans cet article au sens rigoureux du mot « approbation ». Voir d'autre part l'article JURIDICTION.

II. NÉCESSITÉ. — L'approbation du confesseur était-elle requise par le droit canonique avant le concile de Trente, en dehors de la juridiction déléguée? — A cette question les théologiens sont d'accord pour répondre : non, si le confesseur avait reçu sa juridiction déléguée du pape ou de l'évêque. Ce point est certain d'après Suarez, *De pænitentia*, disp. XXVIII, sect. III, n. 1, *Opera omnia*, Paris, 1866, t. XXII, p. 584. Mais si le confesseur avait reçu sa délégation du curé, quelques théologiens et canonistes pensent qu'il fallait de plus l'approbation épiscopale. Cette manière de voir n'est guère admise; nous devions cependant la signaler. Suarez, *loc. cit.*, n. 3, p. 585. L'opinion commune est que la délégation du curé suffisait sans autre condition de droit canonique. Voici dans ce sens les deux conclusions qu'expose et développe Suarez, *ibid.*, n. 5-6, p. 585-586 : 1° « Avant le concile de Trente, en vertu du droit commun, un curé pouvait validement et licitement communiquer sa juridiction à tout prêtre qui avait les qualités requises par le droit naturel et le droit divin pour entendre les confessions, sans qu'il soit nécessaire que ce prêtre ait reçu une autre juridiction ou l'approbation de l'évêque. » — 2° « Quand, dans l'ancien droit, quelqu'un avait reçu la faculté générale d'élire son confesseur, il pouvait choisir n'importe quel prêtre capable de droit divin, sans qu'aucune autre condition ou l'approbation soit requise de droit humain. »

Mais le concile de Trente est intervenu, et il a porté sur la question qui nous occupe un décret qui constitue d'après Suarez un droit nouveau, *jus novum, ibid.*, n. 7, p. 586. Nous avons parcouru les *Acta concilii Tridentini*, de Massarello, publiés par Theiner, Agram, s. d., t. II, p. 268 sq. Très minimes sont les renseignements qu'ils fournissent sur l'élaboration de ce décret placé, dans le projet primitif, à la fin du chapitre XIV, intitulé : *De presbyteris ordinandis*. Voici le décret tel qu'il a été promulgué, sess. XXIII, c. XIV, *De reformatione :*

CAPUT XV. — *Nullus confessiones audiat, nisi ab ordinario approbatus.*

Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant; decernit tamen sancta synodus, nullum etiam regularem, posse confessiones sæcularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem quæ gratis detur, obtineat : privilegiis et consuetudine quacumque, etiam immemorabili, non obstantibus.

CHAP. XV. — *Que nul ne pourra confesser s'il n'est approuvé par l'ordinaire.*

Quoique les prêtres reçoivent dans leur ordination la puissance d'absoudre des péchés, le saint concile ordonne néanmoins que nul prêtre, même régulier, ne pourra entendre les confessions des séculiers, pas même celle des prêtres, ni être tenu pour capable de le pouvoir faire, s'il n'a un bénéfice paroissial, ou s'il n'est jugé capable par les évêques par le moyen d'un examen s'ils le croient nécessaire, ou autrement, et s'il n'a obtenu d'eux l'approbation qui se doit toujours donner gratuitement, nonobstant tous privilèges et toutes coutumes contraires, même de temps immémorial.

Ce décret appelle quelques explications :

1° Il ressort du texte même que l'approbation est requise non seulement pour la licéité, mais pour la validité de l'absolution. Les termes sont formels : *nullum posse,...* « *nul ne pourra* entendre les confessions; » *nec ad id idoneum reputari,...* « ni être tenu *pour capable* de le pouvoir faire. » Aussi Alexandre VII a-t-il condamné le 24 septembre 1665, parmi d'autres propositions, les deux suivantes qui soutenaient la validité de certaines confessions faites par des séculiers à des confesseurs non approuvés par l'ordinaire :

13. Satisfacit præcepto annuæ confessionis qui confitetur regulari, episcopo præsentato, sed ab eo injuste reprobato. — 16. Qui beneficium curatum habent, possunt sibi eligere in confessarium, simplicem sacerdotem non approbatum ab ordinario. — Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Wurzbourg, 1895, n. 984 et 987, p. 255.

2° Le concile ne distingue pas entre la confession des péchés mortels et celle des péchés véniels. Nous devons conclure que l'approbation est nécessaire pour l'une comme pour l'autre. Quelques théologiens dont saint Liguori rapporte l'opinion, *Theol. mor.*, l. VI, n. 543, Paris, 1883, t. III, p. 474, ont contesté cette conclusion. Mais elle est généralement admise aujourd'hui, et nous pouvons invoquer, à l'appui, un décret du pape Innocent XI, du 12 février 1679, sur la fréquente communion. Ce décret, non inséré au Bullaire de 1739, est signalé par Benoît XIV, *Institutio*, LXXXVI, n. 7, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. X, p. 179, et cité par saint Liguori, *loc. cit.* Ordre est donné aux évêques d'empêcher que la confession des péchés véniels soit faite à un prêtre non approuvé par l'ordinaire : *ne permittant ut venialium confessio fiat sacerdoti non approbato ab episcopo.* Sans doute on pourrait dire, en s'en tenant à la rigueur des termes, que la défense portée dans ce texte, n'intéresse que la licéité et non la validité de l'absolution; mais il nous semble beaucoup plus naturel et plus logique de comprendre que la confession des péchés véniels à un prêtre non approuvé est défendue, précisément parce qu'elle est invalide. C'est l'interprétation de Benoît XIV, *loc. cit.*

3° Le décret du concile de Trente ne concerne que la confession des séculiers, laïques ou prêtres : *confessiones sæcularium, etiam sacerdotum.* Donc, rien n'est changé en ce qui regarde la confession des réguliers. Avant le concile, ceux-ci pouvaient demander l'absolution à tout prêtre délégué par leur supérieur régulier, sans que l'approbation de l'ordinaire fût requise pour ce prêtre. Il en est de même encore aujourd'hui. Quant à la confession des religieuses, elle a été l'objet de décrets particuliers, et nous en parlons plus loin.

4° L'approbation expresse n'est pas requise pour ceux qui ont un bénéfice paroissial quand il s'agit d'entendre les confessions de leurs paroissiens. Le décret porte en effet cette proposition disjonctive : *aut parochiale beneficium, aut... idoneus judicetur et approbationem obtineat.* Il est évident que celui qui est pourvu d'un titre curial, selon les règles canoniques, reçoit en vertu même de son titre, et avec la juridiction ordinaire qui est liée à ce titre, l'équivalent d'une approbation. C'est pourquoi quelques théologiens disent que la nomination à une cure est une approbation implicite. Haine, *Theologiæ moralis elementa*, Rome, 1899, t. III, p. 309. Mais cette approbation implicite, inséparable de la juridiction ordinaire du curé, est restreinte aux mêmes limites que cette juridiction et ne suffirait pas pour entendre les confessions des étrangers hors de la paroisse. Pour qu'un curé confesse validement hors de sa paroisse ceux qui ne sont pas ses paroissiens, de même qu'il lui faut une juridiction déléguée, il lui faut aussi l'approbation de l'évêque du lieu. Ceci, croyons-nous, n'est contesté aujourd'hui par aucun théologien, et c'était déjà l'opinion commune des docteurs au temps de saint Liguori, qui, après avoir exposé le sentiment contraire, défend la

même conclusion que nous. *Theol. mor.*, l. VI, n. 544, *loc. cit.*, p. 475, et l'appuie sur des décisions de la S. C. du Concile, dont l'une du 3 décembre 1707 : — Question posée : « Est-ce que les curés d'un diocèse, appelés par ceux d'un autre diocèse, peuvent entendre en celui-ci les confessions tant de leurs propres paroissiens que des étrangers, sans la permission de l'évêque du lieu ? » — Réponse : « Oui, pour la confession de leurs propres paroissiens; non, pour la confession des étrangers. » Mühlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, Munich, 1883, t. IV, p. 382. — Une autre question, plus précise encore, fut celle-ci : « Celui qui a obtenu par voie de concours un bénéfice paroissial, doit-il être réputé ministre approuvé pour entendre les confessions dans le diocèse où il a obtenu son bénéfice ? » — Réponse de la S. C. du Concile : « Il peut entendre les confessions seulement dans la localité où est sa paroisse et non pas partout dans le diocèse. » *Censeri ad audiendas confessiones dumtaxat in ea civitate vel oppido ubi sita sit parochialis, non autem passim per totam diœcesim.* Sans date, dans Mühlbauer, *loc. cit.*

5° Quant à ceux qui n'ont pas de titre curial, qu'ils soient séculiers ou réguliers, *etiam regularem,* il faut de toute nécessité qu'ils aient reçu l'approbation de l'évêque pour la confession des séculiers. Ceux même dont la science a été officiellement attestée par des titres académiques, comme les docteurs et licenciés en théologie ou en droit canon, doivent être approuvés. Suarez, *loc. cit.*, sect. IV, n. 3, p. 587. Et quand le souverain pontife accorde lui-même à un prêtre la juridiction déléguée pour les confessions, quoiqu'il puisse en droit rigoureux dispenser ce prêtre de toute autre condition, on doit comprendre, à moins de déclaration formellement contraire, qu'il maintient l'exigence du concile de Trente touchant l'approbation. *Ibid.*, n. 9, p. 588.

6° Il faut que l'approbation soit obtenue de fait : *nullum... posse confessiones audire nisi... approbationem obtineat.* Il ne suffirait donc pas que l'évêque estimât au fond de sa conscience que tel prêtre est capable d'entendre les confessions. On pourrait appeler ce jugement intérieur une approbation sans doute, mais ce n'est pas le témoignage authentique voulu par le concile de Trente, ce n'est pas l'approbation *obtenue.* Pour la même raison, il ne suffirait pas non plus que l'évêque eût formulé son jugement d'approbation, si ce jugement n'a pas été, de manière suffisamment certaine et authentique, manifesté ou transmis à l'intéressé. Et un confesseur ne serait pas en droit d'escompter à l'avance une approbation demandée, si certain qu'il soit de l'obtenir. Ce qu'il faut pour entendre les confessions, ce n'est point l'approbation espérée, attendue ou supposée, mais l'approbation *obtenue.* Si elle n'est pas actuellement obtenue, le sacrement est nul, et il n'y a point d'intervention subséquente qui puisse le revalider jamais. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 570, *loc. cit.*, p. 488.

III. COMMENT EST DONNÉE L'APPROBATION. — Nous dirons quelle autorité la donne, de quelle manière elle est communiquée et comment elle cesse.

I. AUTORITÉ QUI DONNE L'APPROBATION. — Le concile dit que ce sont les évêques qui doivent donner l'approbation : *ab episcopis... idoneus judicetur et approbationem obtineat.* Par le mot « évêques », il faut entendre tous ceux qui exercent la juridiction épiscopale ou quasi épiscopale, c'est-à-dire, en même temps que l'évêque, ses vicaires généraux; les vicaires capitulaires pendant la vacance du siège; les prélats réguliers qui ont juridiction ordinaire quasi épiscopale sur un territoire déterminé, à eux soumis et exempt de toute autre juridiction. Sont exclus du droit d'approbation active, les curés, les supérieurs généraux ou provinciaux d'ordres religieux, et même les prélats exempts de la juridiction épiscopale, quand ils n'ont pas sous leur juridiction personnelle un territoire séparé. Jaugey, *loc. cit.*, p. 307.

Mais, quel évêque doit donner l'approbation ? Est-ce celui du pénitent, celui du confesseur, ou celui du lieu où le sacrement est administré ?

Cette question a été vivement discutée autrefois. Certains auteurs soutenaient qu'il fallait l'approbation de l'évêque du pénitent; d'autres voulaient celle de l'évêque du confesseur. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 548, *loc. cit.*, p. 476. Ces deux anciennes opinions doivent être absolument rejetées, dit Bouix, *De episcopo,* Paris, 1873, t. II, p. 245. La vérité est que l'approbation doit être donnée par l'ordinaire du lieu où se fait la confession.

Plusieurs constitutions pontificales ont établi et confirmé cette doctrine : *Cum sicut accepimus*, d'Urbain VIII, 12 septembre 1628, *Bullarium romanum*, Luxembourg, 1739, t. IV, p. 161 ; *Superna*, de Clément X, 21 juin 1670, *ibid.*, t. VI, p. 305 ; *Cum sicut non*, d'Innocent XII, 19 avril 1700, *ibid.*, t. XII, p. 342. *Apostolica indulta*, de Benoît XIV, 5 août 1744, Benoît XIV, *Bullarium*, Venise, 1778, t. I, p. 159.

Voici le texte de la constitution d'Innocent XII, reproduit dans celle de Benoît XIV, *loc. cit.* : *Confessarii tam sæculares quam regulares quicumque illi sint,... nullatenus confessiones audire valeant sine approbatione ordinarii et episcopi diœcesani loci in quo ipsi pænitentes degunt et confessarios eligunt, vel a quibus pœnitentes confessiones requirunt; nec ad hoc suffragari approbationem semel vel pluries ab aliis ordinariis locorum, etiamsi pænitentes illorum ordinariorum qui confessarios electos approbassent, subditi forent.*

Innocent XII a ajouté une sanction à cette loi : c'est que les confesseurs qui oseraient donner l'absolution sans avoir reçu l'approbation, comme il est dit, de l'évêque du lieu, en dehors du cas de nécessité, c'est-à-dire du danger de mort, seraient suspens *ipso facto.* Benoît XIV a maintenu cette peine; mais nous devons ajouter qu'elle a été abrogée par la constitution *Apostolicæ Sedis* de Pie IX, 12 octobre 1869.

L'approbation de l'évêque du lieu de la confession est donc requise pour la validité du sacrement. D'autre part elle suffit. Cette seconde conclusion ressort de la teneur même des documents pontificaux que nous avons cités, et n'est pas plus que la précédente discutée aujourd'hui. Bouix, *De episcopo*, t. II, p. 244. Haine, *loc. cit.*, p. 310. En conséquence, un prêtre peut entendre les confessions dans un diocèse qui n'est pas le sien, avec l'approbation de l'évêque de ce diocèse, sans qu'il soit nécessaire qu'il ait été approuvé par son propre évêque. Un prêtre peut aussi entendre, dans le diocèse pour lequel il est approuvé, les confessions des étrangers d'où qu'ils viennent, sans qu'il soit nécessaire pour lui d'avoir reçu une approbation du propre évêque de ces étrangers.

II. COMMUNICATION DE L'APPROBATION. — 1. Disons d'abord qu'elle est donnée habituellement de manière explicite soit verbalement, soit par écrit. Mais cette manière explicite n'est pas absolument nécessaire : la concession d'approbation peut être implicite, c'est-à-dire manifestée par quelque acte de l'autorité épiscopale qui l'inclut nécessairement. Nous avons déjà dit que certains auteurs considèrent la nomination d'un curé comme une approbation implicite. Haine, *loc. cit.*, p. 309. De même si un évêque confiait à un prêtre les fonctions de vicaire avec mission d'administrer les sacrements, y compris celui de pénitence, sans lui avoir, au préalable, formellement concédé l'approbation, cette nomination par elle-même serait une approbation implicite, et il n'y aurait pas nécessité de réclamer une approbation écrite ou verbale. *Theologia Claromontensis*, Paris, 1899, t. IV, p. 163.

2. L'approbation — comme la juridiction déléguée — peut être communiquée à un confesseur directement ou indirectement. Il y a communication directe ou immédiate, quand l'ordinaire d'un diocèse donne lui-même

son approbation à tel ou tel prêtre. La communication n'est qu'indirecte et médiate, quand un supérieur, ayant autorité et juridiction suffisante, donne permission à un de ses sujets de se choisir un confesseur à son gré et de lui communiquer par ce choix l'approbation et la juridiction qui sont nécessaires. L'approbation n'est donnée au confesseur dans cette hypothèse, que par l'intermédiaire du pénitent. D'après ce que nous avons dit plus haut, elle ne peut être ainsi communiquée que dans le territoire qui dépend du supérieur. *Theol. Clarom.*, *loc. cit.*, p. 165.

3. L'évêque ne peut licitement refuser son approbation à un prêtre qu'il sait méritant et capable. Il faut remarquer en effet que l'approbation n'est pas une faveur ou un privilège qui serait à la libre disposition du supérieur, mais un jugement ou une déclaration authentique que tel prêtre a la capacité et les aptitudes requises pour confesser. Quand la démonstration de cette capacité est faite, l'approbation est de droit. Reste pour le prêtre à se pourvoir de la juridiction. Haine, *loc. cit.*, p. 312.

Mais quand l'évêque a refusé son approbation, même sans motif, si convaincu que soit le prêtre non approuvé de l'injustice du refus dont il est victime, il ne peut passer outre, et l'absolution qu'il donnerait dans ces conditions serait invalide. Voir plus haut la proposition 13, condamnée par Alexandre VII.

4. L'évêque peut, pour des raisons dont il est juge, restreindre l'approbation qu'il accorde soit à des prêtres séculiers, soit à des religieux, en la limitant à un temps, à un lieu, à des personnes déterminées. Qui peut plus peut moins. L'évêque pourrait refuser l'approbation s'il avait des motifs; il peut par conséquent la donner avec restriction. Au reste, ceci est affirmé dans la constitution *Superna* déjà citée, du pape Clément X, 21 juin 1670; et une proposition, qui soutenait le contraire en ce qui concerne l'approbation donnée aux religieux, a été condamnée par Alexandre VII, le 30 janvier 1659. Voici cette proposition qui ne fait pas partie des deux séries condamnées en 1665 et 1666, telle que la rapporte Benoît XIV, *Institutio*, LXXXVI, n. 9, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. X, p. 180 : *Non possunt episcopi restringere vel limitare approbationes quas regularibus concedunt ad confessiones audiendas, neque illas ulla ex causa revocare.*

Les théologiens signalent quelques circonstances dans lesquelles il semble tout à fait légitime, sinon nécessaire, de poser des restrictions ou des limites à l'approbation.

a) Un prêtre peut être suffisamment instruit et préparé pour entendre les confessions d'une catégorie de pénitents et non celle d'une autre catégorie. Il y a une différence, en effet, entre la confession des enfants et celle des personnes d'âge mûr, entre la confession des hommes et celle des femmes, entre la confession des gens sans instruction et celle des esprits cultivés, etc.

b) Il peut se rencontrer des moments de presse urgente, comme en temps de pèlerinage, de mission ou de jubilé, où les confesseurs manquent, et dans lesquels l'évêque jugera bon d'approuver temporairement un prêtre, à qui il ne voudrait pas d'autre part confier d'une façon permanente la direction des consciences.

c) L'approbation définitive serait pour certains sujets une tentation de négliger l'étude. Il est utile d'obliger ceux-ci à se perfectionner dans la connaissance de la théologie et de tout ce qui importe à la direction des âmes, en ne les approuvant que provisoirement et en les soumettant à des examens renouvelés. Aertnys, *Theologia moralis*, Tournai, 1893, t. II, p. 145.

III. CESSATION DE L'APPROBATION. — 1. Quand l'approbation a été limitée à un certain temps, elle cesse à l'expiration du temps déterminé.

2. Accordée à temps ou sans limite, elle cesse par la révocation de l'évêque, dès que cette révocation est notifiée à l'intéressé. C'est un principe, que la même cause qui a pu établir un droit peut aussi l'enlever. Mais de même que l'évêque ne peut licitement refuser l'approbation sans motif, il ne peut non plus la retirer licitement sans raison suffisante. Nous répétons d'ailleurs, que lui seul est juge de la valeur des raisons qui le font agir; et fût-il injuste, dès qu'il a enlevé l'approbation à un confesseur, l'absolution donnée par celui-ci serait invalide. S. Liguori, *Homo apostolicus, De pæn. sacram.*, n. 75, Paris, 1884, t. II, p. 36.

3. Si l'approbation n'a pas été donnée de manière expresse, mais implicitement renfermée dans une nomination à un titre curial ou à un office vicarial, elle cesse par le fait même que le prêtre est privé de son bénéfice ou de son office. Haine, *loc. cit.*, p. 314.

4. L'approbation est enlevée à tout prêtre qui est frappé publiquement et nommément d'une censure, excommunication ou suspense, parce qu'une telle peine le constitue *vitandus*. S'il n'était point *vitandus*, c'est-à-dire non dénoncé personnellement comme excommunié ou suspens, son approbation ne serait pas supprimée par le fait, mais il en userait illicitement. Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, Paris, 1860, p. 276; Haine, *loc. cit.*, p. 314.

5. L'approbation — non plus que la juridiction déléguée — ne cesse pas par la mort ou le changement du supérieur qui l'a légitimement concédée. Ceci est d'abord une application de la règle générale, que les grâces n'expirent point avec la juridiction de celui qui les a accordées. D'autre part, la pratique est partout admise que les confesseurs continuent d'user de leurs pouvoirs après la mort ou le départ de celui dont ils les tiennent. Et n'est-il pas évident que le bien des âmes exige qu'il en soit ainsi? Peut-on admettre que, dans un diocèse, les pouvoirs pour les confessions cessent tout d'un coup et partout à la fois? Aussi la plupart des théologiens admettent notre affirmation que saint Liguori qualifie : « plus commune et plus probable que l'opinion contraire. » *Theol. mor.*, l. VI, n. 559, *loc. cit.*, p. 480.

IV. Règles spéciales pour la confession des religieuses. — La confession des religieuses est soumise à une législation spéciale. Nous devons nous en occuper au point de vue de l'approbation. Et, pour éviter des confusions possibles, nous distinguons, avec tous les auteurs, deux catégories de religieuses : 1° les religieuses ou moniales au sens strict, qui sont cloîtrées et fon des vœux solennels; 2° les religieuses ou moniales au sens large, qui, vivant ou non dans un cloître ne font que des vœux simples.

1. Des religieuses à vœux solennels. — Deux constitutions pontificales ont établi le droit en qui concerne l'approbation pour la confession des religieuses proprement dites : l'une, *Inscrutabili*, de Grégoire XV, 5 février 1622, *Bull. rom.*, t. III, p. 452; l'autre, *Superna*, de Clément X, 21 juillet 1670, *ibid.*, t. VI, p. 305.

Les religieuses qui vivent en clôture et ont fait des vœux solennels, quand elles se confessent dans leur monastère, ne peuvent le faire validement qu'à un prêtre, soit séculier, soit régulier, qui ait été *spécialement* approuvé pour elles par l'évêque du lieu.

Cette règle est absolue et s'applique aux religieuses exemptes de la juridiction de l'évêque et soumises à des prélats réguliers de leur ordre, comme aux autres. En outre l'approbation *spéciale* de l'évêque est requise aussi bien pour le confesseur extraordinaire que pour le confesseur ordinaire. Elle est requise même pour les prélats réguliers qui seraient les supérieurs des religieuses dont il s'agit, dans les cas où ces prélats voudraient entendre leurs confessions.

Ajoutons qu'un prêtre, approuvé pour un monastère en particulier, ne pourrait pas, en vertu de cette seule approbation, entendre les confessions des religieuses d'autres monastères. Il le pourrait, s'il avait reçu son appro-

bation pour tous les monastères ou toutes les religieuses d'un diocèse.

Ces points sont nettement précisés dans les deux constitutions citées et dans les déclarations et réponses subséquentes de la S. C. du Concile : 5 février 1622, 14 novembre 1733, 9 juillet 1746, 31 mars 1770. Muhlbauer, *loc. cit.*, t. IV, p. 386-389.

Mais nous devons faire deux réserves :

1° Si, par exception, pour raison de santé ou d'affaires, une religieuse se trouve hors de son monastère, elle peut se confesser là où elle est temporairement, à tout prêtre approuvé, quand même ce prêtre n'aurait pas l'approbation spéciale pour les religieuses. Il y a une réponse en ce sens de la S. C. des Évêques et Réguliers, du 27 août 1852. Bizarri, *Collectanea S. C. episcop. et regul.*, Rome, 1885, p. 129.

2° En temps de jubilé, les religieuses ne sont pas obligées de s'adresser pour la confession jubilaire au prêtre qui est spécialement approuvé pour elles, mais elles doivent choisir un confesseur parmi ceux qui ont une approbation spéciale, soit pour toutes les religieuses du diocèse auquel elles appartiennent, soit pour n'importe quelle communauté particulière de ce diocèse. Ainsi a décidé Benoît XIV, dans les constitutions : *Benedictus Deus*, du 25 décembre 1750, § 4, et *Celebrationem*, du 1[er] janvier 1751, § 11. Benoît XIV, *Bullarium*, t. III, p. 120, 124.

2. Des religieuses à vœux simples. — Puisqu'elles ne sont pas des moniales au sens rigoureux du mot, les textes canoniques que nous avons cités ne s'appliquent pas nécessairement à elles. En conséquence, il n'est pas requis de droit commun que leur confesseur ait une approbation spéciale.

Mais rien n'empêche les évêques, dans leurs diocèses respectifs, d'étendre les lois de droit commun qui concernent la confession des moniales proprement dites, à la confession des religieuses à vœux simples. Cette extension est au contraire en pleine conformité avec les conseils donnés par Benoît XIV, dans la bulle *Pastoralis curæ*, du 5 août 1748, *loc. cit.*, t. II, p. 213. Aussi le fait existe. Dans la plupart des diocèses, sinon dans tous aujourd'hui, les évêques, quand ils donnent l'approbation à leurs prêtres, font réserve de la confession des religieuses quelles qu'elles soient, et accordent pour l'absolution de ces religieuses, à des confesseurs choisis par eux, une approbation spéciale. Bouix, *De jure regularium*, Paris, 1883, t. II, p. 336.

Bullarium romanum, Luxembourg, 1739, et Benoît XIV, *Bullarium*, Venise, 1778 : constitutions citées dans le cours de l'article ; Mühlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, Munich, 1883, v° *Confessarius*, t. IV, p. 376 sq. ; Pallottini, *Collectio conclusionum et resolutionum S. C. conc. Trid.*, Rome, 1892, v° *Sacramentum pænitentiæ*, t. XVI, p. 162 sq. ; Benoît XIV, *Institutiones*, LXXXIV et LXXXVI, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. X, p. 174-176, 179-181 ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Venise, 1770, v° *Approbatio*, t. I, p. 130 sq. ; v° *Confessarius*, t. II, p. 201 sq. ; Suarez, *De pænitentia*, disp. XXVIII, *Opera omnia*, Paris, 1866, t. XXI, p. 575 sq. ; De Lugo, *De sacram. pæn.*, disp. XXI, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1868, t. V, p. 250 sq. ; Lacroix, *Theologia moralis*, Paris, 1874, t. III, p. 564-587 ; S. Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 542-552, 577, Paris, 1883, t. III, p. 573 sq. ; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 74-80, 89, Paris, 1884, t. II, p. 36 sq. ; Bouix, *De episcopo*, Paris, 1873, t. II, p. 244-256 ; *De parocho*, Paris, 1880, p. 448-452 ; *De jure regularium*, Paris, 1883, t. II, p. 213-263, 331-338 ; Jaugey, *Tractatus de sacramento pænitentiæ*, Langres, 1877, p. 394 sq. ; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1892, t. V, p. 270-293 ; Hilarius a Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895, p. 329 sq. ; les auteurs de théologie morale, Berardi, Bucceroni, Lehmkuhl, Marc, Génicot, dans le traité *De sacramento pænitentiæ*, et plus particulièrement Aertnys, *Theologia moralis*, Tournai, 1893, t. II, p. 146-149, et Haine, *Theologiæ moralis elementa*, Rome et Louvain, 1899, t. III, p. 308-321.

A. Beugnet.

3. APPROBATION DES LIVRES. Voir Livres.

4. APPROBATION DES ORDRES RELIGIEUX. Voir Ordres religieux.

APPROPRIATION AUX PERSONNES DE LA SAINTE TRINITÉ. — I. Nature de l'appropriation. II. Ses raisons d'être. III. Ses applications. IV. Histoire de la doctrine.

I. Nature de l'appropriation. — 1° L'appropriation, κόλλησις, est un procédé de langage théologique employé pour traiter des trois personnes divines. L'esprit humain est très pauvre en concepts propres concernant la Trinité, et la parole n'a que peu de termes pour exprimer les relations mutuelles et le caractère personnel du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Pour obvier à cette indigence, la théologie a recours à des concepts et à des mots par lesquels sont traduits d'autres objets, elle les applique par analogie ou par appropriation aux personnes de la sainte Trinité. Par exemple, la théologie possède une connaissance claire et certaine des choses finies, elle trouve dans les créatures ou entre elles des propriétés, des rapports qui ont une certaine similitude avec les caractères et les relations des personnes éternelles, elle éclaire ceux-ci par ceux-là, la Trinité par la créature : c'est ce qu'on appelle les *vestiges* de la Trinité dans la création. Voir Analogie, col. 1142, Vestiges. — La théologie possède encore des notions nombreuses et solides sur la nature divine, son essence, ses propriétés, ses opérations immanentes ou extérieures, c'est-à-dire sur ce qui est commun aux trois personnes divines. Quand elle emprunte ces notions pour les attribuer à une personne de la sainte Trinité de préférence à une autre personne, elle emploie ce qu'on appelle l'*appropriation*. Il y a donc entre l'appropriation et les vestiges cette différence que, par les vestiges, on emprunte à la connaissance du *créé*, tandis que, par l'appropriation, on utilise la connaissance de l'*incréé* et de l'unité pour éclairer la Trinité. *Sicut igitur similitudine* vestigii *vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum ; ita et essentialibus attributis ; et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa*, appropriatio *nominatur*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XXXIX, a. 7.

2° Pour bien saisir la nature de l'appropriation, il faut observer que la chose appropriée à une personne divine ne lui est pas cependant attribuée *en propre* à l'*exclusion* des autres personnes. Par exemple, quand saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. III, Quaracchi, 1882, p. 512, dit que le Père est puissance, le Fils sagesse, et le Saint-Esprit bonté, il n'entend pas que la puissance n'appartient qu'au Père à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit, ni que la sagesse appartient uniquement au Fils et la bonté exclusivement au Saint-Esprit. Les qualités et opérations divines ne cessent pas d'être essentielles et communes par le fait qu'on les approprie à l'une des personnes. Cf. S. Léon, *Serm.*, LXXVI, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 405. C'est par une erreur de cette nature qu'Abélard réservait la puissance au Père seul. — Mais, s'il faut éviter l'exclusion des autres personnes, il importe cependant d'admettre une *préférence* pour celle à qui l'on attribue la qualité appropriée. Dire du Fils : *Tu solus Sanctus ; Tu solus Dominus ; Tu solus Altissimus, Jesu Christe*, n'est pas faire une appropriation, parce que ce n'est pas comparer le Fils aux autres personnes et l'affirmer, de préférence à elles, Saint, Seigneur et Très-Haut. Au contraire, dans l'exemple, cité plus haut, il y a une réelle appropriation parce que les trois personnes étant comparées, la puissance est attribuée de préférence au Père, la sagesse au Fils, la bonté à l'Esprit-Saint.

3° De ce qui précède on peut conclure : 1. Que toutes les qualités ou opérations essentielles de Dieu peuvent servir de matière à une appropriation, car toutes offrent toujours un caractère sous lequel on puisse, d'une façon

ou de l'autre, les comparer avec l'une des personnes divines et en tirer une ressemblance. Cf. Henri de Gand, *Summa theologiæ,* IIa, a. 7, q. III, Paris, 1520; S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XXXIX, a. 8, où il fait servir à l'appropriation ce qui concerne l'être, l'unité, la puissance, l'action de l'essence divine, c'est-à-dire tout ce qui a trait à cette essence. — Cependant il faut préférer les termes dont les relations mutuelles rappellent l'ordre des trois personnes divines. Saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXIV, q. III, Quaracchi, 1882, t. I, p. 592, va même jusqu'à dire que les seuls noms utilisables dans l'appropriation sont ceux qui contiennent une raison d'ordre et d'origine. Cf. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* 3e série, théories grecques des processions divines, étude XVII, c. II, a. 2, § 5, Paris, 1898, t. I, p. 291. — 2. Que *plusieurs* qualités essentielles ou opérations naturelles peuvent être appropriées à *une seule* personne. Car les personnes étant enveloppées dans le mystère et pouvant être envisagées sous de multiples aspects, ce n'est pas trop de plusieurs concepts appropriés pour en faciliter l'intelligence et en distinguer les faces. Ainsi au Père sont attribuées l'éternité, la puissance, l'unité. — 3. *Qu'une même* qualité ou opération peut, pour des raisons diverses, être appropriée à *plusieurs* personnes. Cela découle du fait qu'une qualité appropriée à une personne, ne lui étant pas attribuée exclusivement, peut encore être rapportée à une autre personne sous un aspect différent. Ainsi « la révélation des mystères de Dieu » à l'homme est attribuée différemment au Fils et au Saint-Esprit. Elle l'est au Fils parce que, en sa qualité de Verbe, de Parole du Père, il semble plus particulièrement propre à manifester en soi et par soi la vérité de Dieu. Elle l'est au Saint-Esprit parce qu'il représente la bonté communicative de Dieu et que la révélation des mystères est un acte de tendre familiarité et une communication au dehors des secrets divins. Cf. Scheeben, *La dogmatique,* trad. Bélet, § 124, n. 1052, Paris, 1880, t. II, p. 705.

II. Les raisons d'être de l'appropriation. — 1o Le procédé de l'appropriation est indispensable. Sans lui, il est impossible de traiter des choses de la Trinité avec détail et succès. La cause en est dans *le silence de la raison* et dans *le laconisme du dogme.* — En effet, le *raisonnement* peut bien conduire l'esprit humain de la nature créée à la nature créatrice et lui faire découvrir l'existence et quelque chose des attributs essentiels de Dieu; mais arrivé là, il s'arrête; il est compétent sur l'Unité divine, sur la Trinité, il est muet. Voir Analogie, III, col. 1149. Le mystère dépasse d'une façon radicale la portée de la raison humaine. — D'autre part, la *révélation* nous dit bien quelque chose sur la sainte Trinité, mais les points fixés par le dogme, les concepts qu'il fournit sont peu nombreux et si l'on s'en tenait uniquement aux formules définies ou révélées, on serait vite au terme de la science humaine relative au Père, au Fils ou au Saint-Esprit. — Pour ces deux raisons, il était donc d'une suprême utilité d'enrichir le langage théologique concernant la sainte Trinité. La tradition autorisée par la sainte Écriture elle-même l'a fait par les vestiges et par l'appropriation.. — 2o L'appropriation n'ajoute pas seulement aux connaissances dogmatiques sur la Trinité; elle éclaire encore celles-ci et les précise, c'est la pensée de saint Thomas : « Il convient, dit-il, d'approprier aux personnes les attributs essentiels pour *une plus grande manifestation des choses de la foi.* En effet, bien que la Trinité des personnes ne puisse être démontrée par la raison, il convient, cependant, de l'*expliquer* par des choses plus manifestes. Or les attributs essentiels sont plus manifestes à notre raison que les propriétés personnelles, puisque, des créatures que nous connaissons, nous pouvons parvenir avec certitude à la connaissance des attributs essentiels, mais non à la connaissance des propriétés personnelles... Et cette manifestation des personnes par les attributs essentiels s'appelle appropriation. » *Sum. theol.,* Ia, q. XXXIX, a. 7. — 3o Enfin, dans toute comparaison, les deux termes comparés s'éclairent mutuellement. Les attributs divins appropriés, par raison de similitude, aux personnes divines, ne font pas seulement mieux connaître ceux-ci, mais eux-mêmes se manifestent plus clairement par l'appropriation et, de la sorte, grâce à cette méthode de langage, l'Unité éclaire la Trinité et la Trinité éclaire l'Unité.

III. Applications de l'appropriation. — Nous avons vu que tous les termes ou concepts qui concernent l'essence peuvent être utilisés par l'appropriation. En effet, la tradition patristique et théologique a approprié aux personnes divines les noms de la nature divine, ses qualités essentielles, ses opérations *ad extra.*

1o *Les noms.* — Au Père est approprié le nom de Dieu, au Fils le nom de Seigneur. Le nom d'Esprit peut aussi, dans un certain sens, être considéré comme approprié à la troisième personne. — La sainte Écriture, quand elle énumère le Père et le Fils, ajoute souvent le nom de Dieu au premier et le nom de Seigneur au second. *Benedictus* Deus *et Pater* Domini *Nostri Jesu Christi.* II Cor., I, 3; cf. I Cor., VIII, 6; XII, 4-6; Eph., IV, 5-6. « C'est une doctrine de piété de savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu innascible, le Père, et un seul Seigneur engendré, le Fils, lequel est appelé Dieu quand on le désigne en lui-même et séparément, mais s'appelle Seigneur quand on le nomme conjointement avec le Père ; car la première désignation convient à sa nature, la seconde fait ressortir l'unité de principe. » Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XXV, n. 15, *P. G.,* t. XXXV, col. 1220. Cf. Hilaire, *De Trinitate,* l. VIII, n. 35-37, *P. L.,* t. X, col. 263; Basile, *Epist.,* VIII, n. 3, *P. G.,* t. XXXII, col. 230; Chrysostome, *In I Cor.,* homil. XX, n. 3, *P. G.,* t. LXI, col. 164; Théodoret, *In I Cor.,* VIII, 6, *P. G.,* t. LXXXII, col. 290; Franzelin, *De Deo trino,* th. XIII, Rome, 1874, p. 216; Ruiz, *De Trinitate,* q. LXXVIII, sect. IV; Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* l. I, c. X, *P. G.,* t. XCIV, col. 839. Le nom de Dieu est tellement attribué de préférence au Père, que celui-ci est parfois appelé non pas seulement le Dieu des créatures, mais encore le Dieu du Fils. Saint Jean, I, 1, dit que le Verbe était en Dieu, c'est-à-dire suivant Théophylacte, *In h. l., P. G.,* t. CXXIII, col. 1135, et d'autres Pères, dans Ruiz, *ibid.,* qu'il était dans le Père. — Le Christ dit que le Père est son Dieu, Joa., XX, 17, et saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* XI, c. XIX, *P. G.,* t. XXXIII, col. 714, et saint Hilaire, *De Trinitate,* l. XI, c. XI, *P. L.,* t. X, col. 406, affirment que le Christ parle ici comme personne divine aussi bien qu'en tant qu'homme. La liturgie commence ses oraisons adressées au Père par le mot : *Deus,* et les termine ainsi : *Per Dominum nostrum Jesum Christum.* Cf. dom Legeay, *Les noms de Notre-Seigneur dans la sainte Écriture,* et une prose sur les noms du Christ : *Alma chorus Domini,* dans le missel de Sarum, *Ordo sponsalium.* — Le nom d'*Esprit* appliqué à la troisième personne lui convient en propre si l'on entend signifier le mode de procession de cette personne par manière de souffle et de spiration mutuelle du Père et du Fils confondus dans l'unité d'un même principe; mais ce nom n'est qu'approprié, s'il est pris dans le sens de substance immatérielle. Cf. Scheeben, n. 1046; Hurter, *De Deo trino,* c. III, n. 225, Inspruck, 1896, t. II, p. 192. — Tel est le sort de ce mot *spiritus* qu'après avoir signifié d'abord en propre le vent, ou le souffle de l'air, il a servi bientôt à désigner métaphoriquement les esprits. La métaphore est vite devenue une acception propre, puis continuant ses vicissitudes, le mot, de la désignation des esprits finis ou de l'Esprit infini, est devenu par appropriation ou proprement, suivant les cas, le nom de la troisième personne divine.

2° *Les attributs essentiels.* — Sous ce chef, les Pères latins et les Pères grecs ont multiplié les appropriations. Les principales sont les trois suivantes : 1. A la suite de saint Hilaire, *De Trinitate*, l. II, c. I, *P. L.*, t. x, col. 51, et de saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, t. x, *P. L.*, t. XLII, col. 931, l'*éternité* est appropriée au Père, la *beauté* au Fils, la *fruition* au Saint-Esprit. *Æternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIX, a. 8. Cf. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, Iª, q. LXVII, membr. I, Venise, 1576, t. I, p. 160; Albert le Grand, *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII-L, Lyon, 1651, t. XVII, p. 286; Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. XXXI, c. III, *P. L.*, t. CXCII, col. 604; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXI, part. II, a. 1, q. III, *Opera*, Quaracchi, 1883, t. I *b*, p. 543; Henri de Gand, *Sum. theol.*, IIª, a. 72, q. III, IV, Paris, 1520. — L'éternité supposant un être sans commencement et sans principe convient au Père. La beauté consiste dans l'intégrité de l'être, dans son harmonieuse proportion et dans sa splendeur. Elle convient au Fils qui possède dans sa plénitude la nature du Père, qui est l'image parfaitement proportionnée de celui-ci, qui contient dans un ordre harmonieux les idées exemplaires de toutes les créatures, qui, enfin, par la manière dont il procède, brille de l'éclat de la lumière intellectuelle. La fruition est légitimement appropriée au Saint-Esprit, car elle implique la jouissance finale dans la possession d'un bien. Or, le Saint-Esprit représente la bonté, il est le don infini, il procède de l'amour, de la jouissance mutuelle du Père et du Fils, il est le terme et la fin des processions divines. — 2. On attribue encore au Père l'*unité*, au Fils la *vérité*, au Saint-Esprit la *bonté*; car l'unité est le principe de la multiplicité comme le Père est le principe de la Trinité; la vérité est la ressemblance du concept avec la réalité ou de la réalité avec son exemplaire, comme le Fils est la similitude infinie du Père. Enfin, une chose est bonne qui est consommée et parfaite, une personne est bonne qui est bienfaisante et fait rayonner autour de soi la joie et l'affection. Or l'Esprit-Saint est la consommation et la perfection de la Trinité, il est amour, don, source de bienfaits et de joie. Cf. Scheeben, n. 1047, 1048, trad. Bélet, Paris, 1880. — 3. Comme l'unité peut être considérée sous divers points de vue, on attribue aussi au Père l'*unité sans restriction*, au Fils l'*unité d'égalité*, au Saint-Esprit l'*unité de liaison*, parce que le Père, ainsi que l'unité, ne présuppose rien et a la raison de principe; parce que le Fils procède du Père en similitude parfaite et dans l'unité d'une même nature; parce que le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils. *In Patre unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto unitatis æqualitatisque concordia. Et hæc tria unum omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum.* S. Augustin, *De doctrina christiana*, l. I, c. v, *P. L.*, t. XXXIV, col. 21.

3° *Les opérations divines* ad extra. — On distingue, au sujet des opérations, les causes ou les puissances qui y concourent, les actes produits par ces puissances, les effets qui en sortent, les rapports qui s'établissent entre les effets et leurs causes. Ce sont autant d'aspects dont la tradition s'est inspirée pour parler le langage de l'appropriation. — 1. La puissance, la sagesse et la bonté se révèlent dans chaque opération divine : elles sont le principe de toute action de Dieu au dehors. Or la puissance est appropriée au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit. Le Père, en effet, étant le principe et le premier dans la Sainte Trinité, a un cachet de ressemblance avec la puissance qui est le principe des actions et qui les précède ainsi que leurs effets. Le Fils, en tant que Verbe, représente la sagesse du Père. La bonté qui aime et qui fait aimer convient au Saint-Esprit lequel est amour. Cf. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, l. VI, c. XV, *P. L.*, t. CXCIV, col. 979, *De tribus appropriatis personis in Trinitate*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 991; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIX, a. 8, Ruiz, *De Trinitate*, disp. LXXXII, sect. II; Scheeben, n. 1050. — Cette appropriation en a suggéré une autre par laquelle, dans les opérations *ad extra*, la causalité efficiente est attribuée au Père, car la puissance est efficiente; la causalité exemplaire est rapportée au Fils, car c'est la sagesse qui conçoit les idées; la causalité finale appartient au Saint-Esprit, puisque la fin agit par la bonté qu'elle contient et par l'amour qu'elle inspire. Cf. E. Dubois, *De exemplarismo divino*, c. XII, § 4, Rome, 1897, p. 183; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLV, a. 6. — Pour les mêmes motifs, la création qui implique puissance est appropriée au Père, la disposition bien ordonnée de toutes choses où paraît surtout la sagesse est appropriée au Fils, et au Saint-Esprit le gouvernement de la créature dont les mouvements ont leur raison et leur terme dans la fin. Cf. E. Dubois, *loc. cit.* — 2. La causalité éternelle produit ses effets par le moyen d'une série d'*actes* substantiellement identiques, mais distingués et considérés comme successifs par notre raison. Le premier de ces actes est la résolution d'agir, βούλημα : point de départ, il est approprié au principe, au Père; vient ensuite le plan des opérations divines et leur exécution, δημιουργία, ἐνέργεια, ceci convient au Fils, qui est sagesse dans la conception du plan et démiurge dans son exécution; suivent enfin la conservation et la consommation, τελείωσις, de toutes choses, lesquelles sont rapportées au Saint-Esprit qui est amour et consommation de la sainte Trinité. Cf. Scheeben, n. 1050; Franzelin, *loc. cit.* — 3. Les *effets* de l'action divine sont les substances qui étant, dans la nature, le *substratum* et le principe des activités et des propriétés, sont considérées comme produites par le Père; au Père encore les interventions miraculeuses où se manifeste d'une façon éclatante la toute-puissance. Les substances matérielles subissent des transformations, les intelligences reçoivent des illuminations, les âmes tombées sont relevées, leur pardon est intercédé. Au Fils démiurge, Verbe du Père et personne incarnée, toutes ces opérations seront rapportées. Enfin, au Saint-Esprit tout ce qui parfait, tout ce qui sanctifie, tout ce qui consomme; à lui donc tout l'ordre surnaturel, la grâce, les dons gratuits, les vertus. — 4. Les *rapports* qui s'établissent ainsi entre les créatures et le créateur sont exprimés et appropriés par les formules traditionnelles suivantes, ἐξ, διά, ἐν. Saint Paul avait dit : « De Lui, et par Lui et en Lui sont toutes choses. » Rom., XI, 36. Développant cette idée, saint Athanase écrit : « Tout est fait par le Père, au moyen du Christ, dans le Saint-Esprit, τὰ πάντα ἐνεργεῖται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. Je reconnais donc comme indivisible l'opération du Fils et du Saint-Esprit. Mais parce que j'enlace ainsi le ἐξ οὗ, le δι' οὗ et le ἐν ᾧ, il ne s'ensuit pas que je cherche à transformer la Trinité en simple unité. » S. Athanase, *Adversus sabellianos*, 12, 13, *P. G.*, t. XXVIII, col. 117. Ἐξ οὗ convient au Père qui est principe et premier, δι' οὗ qui implique un intermédiaire convient au Fils, et ainsi Dieu fait tout par le Fils comme par sa parole et son image; ἐν ᾧ convient au Saint-Esprit comme au terme dans lequel se repose l'amour mutuel du Père et du Fils et dans lequel sont complétées et parfaites toutes choses. Il faut entendre dans le même sens la doxologie : « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit, » et la formule *super omnia, per omnia, in omnibus.* « Il existe donc une Trinité sainte et parfaite adorée dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sans rien d'étranger, sans mélange de chose extérieure, ne consistant pas en créateur et créature, mais tout entière créatrice et démiurge. Elle est toute semblable à elle-même, indivisible en nature, identique en opération. Car le Père par le Verbe dans le Saint-Esprit opère toutes choses. Ainsi demeure sauve l'unité de la sainte Trinité. Et voilà

comment dans l'Église est prêché un seul Dieu qui est *super omnia* et *per omnia* et *in omnibus*, Eph., IV, 6 : *super omnia* comme Père, comme principe et source; *per omnia*, c'est-à-dire par le Verbe; *in omnibus*, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit. » S. Athanase, *Ad Serapion.*, c. I, 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 595. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX, a. 8; de Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 68; Scheeben, n. 1051.

IV. HISTOIRE DE LA DOCTRINE. — Nous ne pouvons faire ici l'historique de chacune des formes de l'appropriation, c'est-à-dire de chacun des noms essentiels appropriés aux personnes divines. Cette étude se fera dans les articles consacrés à ces noms. Nous décrirons seulement les origines et les progrès de la théorie concernant la méthode même de l'appropriation.



19. — Sarcophage du Musée de Latran, n. 104, d'après H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris et Rome, 1900, t. I, *Notions générales*, p. 327.

1° Le *fondement* de cette théorie se trouve dans la manière de parler des auteurs inspirés, dans la manière de croire et de prier de l'Église. — 1. L'*Écriture sainte*, en effet, sans exposer la doctrine de l'appropriation, semble la pratiquer fréquemment. C'est ainsi qu'elle emploie de préférence, nous l'avons vu, le nom de Dieu, *Deus*, en parlant du Père et celui de Seigneur, *Dominus*, à l'occasion du Fils. Cf. Rom., XV, 9; II Cor., I, 3; XI, 31; Eph., I, 3; IV, 6; I Thess., I, 1, 3; III, 11, 13; II Thess., I, 1, 2; II, 15; I Pet., I, 3. Saint Paul rapporte les miracles au Père comme au Tout-Puissant, la distribution des ministères dans la société chrétienne au Fils, comme au chef et à la tête de l'Église, la répartition des grâces au Saint-Esprit comme au sanctificateur. « A la vérité, dit-il, il y a diversité de grâces, χαρισμάτων, mais c'est le même Esprit; il y a diversité de ministères, διακονιῶν, mais c'est le même Seigneur; il y a diversité d'opérations, ἐνεργημάτων, mais c'est le même Dieu qui opère en tous. » I Cor., XII, 4-6. — Nous lisons : *Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia*, Rom., XI, 36, sur quoi saint Thomas, *In h. loc.*, observe : *Ex ipso dicitur propter Patrem, per ipsum propter Filium, in ipso propter Spiritum Sanctum.* — 2. *Les formules de la foi* font des appropriations aussi. Les fidèles croient « en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, par qui tout a été fait, et au Saint-Esprit vivificateur qui a parlé par les prophètes ». Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 47; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, l. VI, c. IX, Paris, 1866, t. II, p. 56. — 3. La *liturgie*, dès l'origine, fait répéter aux fidèles la doxologie rapportée plus haut : « Gloire au Père, PAR le Fils, DANS le Saint-Esprit. » — « Toute prière catholique est marquée de cette frappe : elle est baptisée dans la Trinité; elle est offerte au Père, *par* le Fils, *dans* le Saint-Esprit. La messe proprement dite (messe des fidèles) n'est composée que d'une série d'oraisons, toujours terminées par la prière d'intercession du Fils : PAR *Notre* SEIGNEUR, PAR *le Christ*; PAR *lui, avec lui, en lui est toute gloire à vous*, DIEU *le Père*, DANS *l'unité du Saint-Esprit.* » Dom Fernand Cabrol, *Le livre de la prière antique*, c. XIX, Paris, Poitiers, 1900, p. 262. — Dans sa célèbre lettre à Amphiloque *sur le Saint-Esprit*, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 71, saint Basile nous indique quelle était, de son temps, l'extension et l'importance de cette doxologie : « Dernièrement, dit-il, je priais avec mon peuple et j'employais pour doxologie, tantôt : *au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit*, μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ; tantôt : *au Père par le Fils dans le Saint-Esprit*, διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Quelques-uns des assistants nous en firent un crime comme si nous employons des formules non seulement nouvelles, mais encore contradictoires. Dans le but de leur être utile, ou, s'ils sont incurables, pour la sécurité de ceux qui les rencontrent, vous m'avez demandé une exposition claire touchant la force de chacun de ces mots. » La lettre est donc consacrée à l'explication de cette formule, dont la gravité ressort par là même. Cf. P. de Régnon, *op. cit.*, étude XIV, c. V, a. 2, *Querelle au sujet d'une doxologie*, t. I, p. 120. Plus tard encore l'office de la sainte Trinité contient quelques groupements qui sont des formules de prières antiques et où se rencon-

trent de vraies appropriations, par exemple, celui-ci : *Charitas Pater est, gratia Filius, communicatio Spiritus sanctus, ô beata Trinitas.*

2° *L'iconographie* de l'appropriation possède un type très expressif dans un sarcophage découvert sur la voie Ostienne dans les fondations du *ciborium* de l'autel de Saint-Paul-hors-les-Murs, et conservé au musée du Latran, n. 104 (fig. 19). Trois personnages, les trois personnes de la sainte Trinité, portant la barbe et ayant le même âge, symbole de la coéternité des trois personnes adorables, procèdent à la création d'Ève. A l'arrière du groupe, le Père debout, paraissant présider à l'œuvre créatrice. Devant le Père, assis sur un siège en treillis recouvert d'une draperie, le Fils la main droite levée, trois doigts étendus dans le geste du commandement ou de la bénédiction : geste créateur et bénissant qui ordonne à Ève de sortir du côté d'Adam. A gauche du Fils, debout, l'Esprit-Saint, regardant le Père et le Fils, et la main droite posée sur la tête d'Ève parachevant l'œuvre créatrice du Fils. Ainsi est traduite, par la sculpture, la pensée de saint Irénée : « Pour faire ce qu'il avait en lui-même voué à l'être, Dieu a lui aussi *ses mains :* car, il a toujours le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit par lesquels et dans lesquels il a fait librement et spontanément toutes choses. » Irénée, l. V, c. XXXVI, n. 2. Cf. Franzelin, *op. cit.*, p. 221, note 2; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* l. IV, c. VIII, § 1, Rome, 1900, t. I, p. 327. Voir une explication un peu différente dans Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v° *Trinité,* Paris, 1877. — Dans la *Roma sotterranea,* de Bosio, Rome, 1632, p. 148, une inscription postérieure à l'époque des Catacombes porte : IN NOMINE PATRIS OMNIPOTENTIS ET DOMINI NOSTRI JESU ☧ FIL. ET SANCTI PARACLETI. On lit la même inscription sur un marbre fruste trouvé à Saint-Taurin d'Évreux. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* Paris, 1856, t. I, p. 222.

3° Les *Pères grecs* esquissent déjà la théorie de l'appropriation dans ses lignes principales par les règles qu'ils établissent pour l'emploi des noms, κλήσεις, divins. — 1. Ils distinguent en premier lieu les choses qui sont autour de Dieu, qui le concernent, τὰ περὶ Θεόν, et les choses qui sont en Dieu, qui constituent son essence, τὰ κατὰ Θεόν. Les premières sont connaissables, les secondes sont inconnaissables en elles-mêmes et ne peuvent être connues que par les premières; en d'autres termes, Dieu ne peut être connu que par nos relations avec Lui. — 2. Puis, dans les choses κατὰ Θεόν, les Pères distinguent les noms communs à la divinité et les noms propres aux personnes divines. Celles-ci n'ont chacune qu'*un* nom propre, ἴδιον ὄνομα, les autres dénominations ne sont que des appellations, κλήσεις. — 3. Les κλήσεις se tirent de la Sainte Écriture. Grâce à elles, on découvre le caractère propre de chaque personne. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, 16, 17, 19, 20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 124-129; Origène, *In Joa.*, tom. I, 10, 11, 23, *P. G.*, t. XIV, col. 38, 39, 59; S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, 17, *P. G.*, t. XXV, col. 451; S. Basile, *De Spiritu Sancto,* 17, *P. G.*, t. XXXII, col. 95; Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. III, *P. G.*, t. XLV, col. 612; Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* l. I, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 849. — Ces κλήσεις qui ne sont pas le nom propre des personnes divines, mais qui sont cependant attribuées à celles-ci et les font mieux connaître, ne sont-elles pas quelque chose de bien voisin des termes appropriés? Le P. de Régnon, *op. cit.*, étude XVII, c. II, t. I, p. 305, étude XXV, c. I, t. II, p. 386, y voit cependant cette différence que « l'appropriation n'apprend rien de nouveau sur la personne divine et ne sert qu'à rappeler des notions acquises »; au contraire « les appellations (κλήσεις) scripturales précèdent dans l'esprit des docteurs tout travail de la raison. On les accepte d'abord comme contenant une vérité relative aux personnes divines; on les analyse ensuite pour mettre en évidence cette vérité ».

4° Les *Pères et les Docteurs latins* surtout ont fixé d'une manière précise et définitive les lois de l'appropriation. Saint Hilaire, *De Trinitate,* l. II, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 50, et saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 931; *De doctrina christiana*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 21, emploient les principales des appropriations rapportées plus haut, et sont considérés comme les premiers auteurs de la théorie dont saint Léon le Grand donna ensuite les raisons : « La Trinité est inséparable, écrit celui-ci, mais si nous voulons comprendre qu'elle est une trinité, nous ne pouvons en parler sans séparer et distinguer les termes : *quæ cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.* Donc, bien que dans la Trinité existe la divinité immuable, unique en substance, indivise dans ses opérations, unanime dans ses volontés, pareille en puissance, égale en gloire, *hujus beatæ Trinitatis incommutabilis divinitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in omnipotentia, æqualis in gloria,* cependant la sainte Écriture attribue spécialement aux personnes certains noms et certains faits, *de qua sancta Scriptura sic loquitur ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet quod singulis videatur convenire personis;* et en cela elle ne trouble pas la foi, mais elle l'instruit, *non perturbatur fides catholica, sed docetur,* parce que l'intelligence ne sépare pas ce que l'oreille discerne, *et non dividat intellectus quod distinguit auditus.* Au contraire, les fidèles sont empêchés ainsi d'errer sur la Trinité, *ut confessio fidelium de Trinitate non erret.* » *Sermo de Pentecoste,* LXXVI, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 405. — La scolastique donna à la théorie sa forme actuelle. Même quelques docteurs comme Alexandre de Halès, I[a], q. LXXII, membr. III, a. 1, Venise, 1576, t. I, fol. 161; Albert le Grand, I[a], q. I, membr. I, Lyon, 1651, t. XVII, p. 289; saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. III, *Opera*, Quaracchi, 1883, t. I *b*, p. 592; saint Thomas, *loc. cit.*, la complétèrent. Jusque-là on avait attribué les noms essentiels aux personnes divines à cause d'une certaine *ressemblance* entre le contenu de ces noms essentiels et le caractère propre des personnes. Ces auteurs ajoutèrent à l'appropriation par ressemblance l'appropriation par *dissemblance*, et ainsi ils affirmèrent qu'on attribuait au Père la puissance pour éviter l'idée de vieillesse et d'impuissance qu'éveille souvent le nom de père chez les humains, au Fils le nom de sagesse pour repousser l'idée d'inexpérience et d'ignorance qui vient souvent à propos des fils des hommes, etc.

5° Les *ennemis* de l'appropriation furent, d'une façon générale, tous les hérétiques qui, ou exagérèrent, ou diminuèrent la distinction des personnes. Ceux qui l'exagérèrent jusqu'à en faire des substances distinctes, voire même inégales, ne devaient plus considérer comme appropriés, mais employer comme propres aux personnes divines, les noms essentiels qui leur sont appliqués. Ceux qui le diminuèrent, à la façon des sabelliens, devaient regarder l'appropriation comme inutile puisque les trois personnes divines n'étant plus distinctes que de nom, il est oiseux de chercher des formules qui fassent ressortir leur caractère propre et personnel.

Le principal et plus direct adversaire des appropriations fut Abélard qui prétendait qu'on ne doit pas attribuer de préférence et approprier la puissance au Père, mais la lui rapporter exclusivement et en propre, que la puissance est la propriété personnelle du Père, que le Fils n'a qu'une certaine puissance, et que le Saint-Esprit n'est nullement une puissance. De même qu'il identifiait la personne du Père avec la puissance, il identifiait celle du Fils avec la sagesse, et celle du Saint-Esprit avec la bonté : ces attributs essentiels n'étaient donc plus appropriés aux personnes divines,

mais leur étaient appliqués comme leur caractère personnel même. Voir les articles d'Abélard condamnés par le concile de Sens (1141) et par Innocent II (16 juillet 1141) prop. 1 et 14. Denzinger, *Enchiridion*, n. 310, 323. Voir ABÉLARD. La même erreur fut professée par Arnaud de Brescia. Voir Othon de Freising, *De rebus gestis Friderici I*, l. I, c. XLIX, dans *Recueil des historiens des Gaules*, Paris, 1869, t. XIII, col. 656.

S. Hilaire, *De Trinitate*, l. III, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 50; S. Augustin, *De Trinitate*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. XLII, col. 931; *De doctrina christiana*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 21; Richard de Saint-Victor, *De tribus appropriatis personis*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 991; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIX, a.7,8; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l.I, dist.XXXI, part. II, a.1; dist. XXXIV, q. III, *Opera*, Quaracchi, 1883, t. I *b*; Ruiz, *De Trinitate*, disp. LXXXII; Gonet, *Clypeus*, d. X, digr. 1ª, § 3, Anvers, 1744; t. II; Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. III, n. 1, Venise, 1757; Witasse, *De sanctissima Trinitate*, q. IV, sect. III, § 5, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VIII, col. 288 sq.; Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, l. VI, c. IX, Paris, 1866, t. II, p. 56; l. VIII, c. III et IV, t. II, p. 228-244; l. XV, c. VIII, t. III, p. 563; Franzelin, *De Deo trino*, th. XIII, Rome, 1874, p. 216; Scheeben, *La dogmatique*, § 124, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 698; Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 887, 1019, 1106, Ratisbonne, 1881, p. 545, 647, 705; Heinrich, *Theol. dogm.*, § 250, Mayence, 1881, t. IV, p. 603; Dubois, *De exemplarismo divino*, c. VI, § 3, Rome, 1897, p. 41; c. XII, § 4, I, p. 181; Paquet, *Disputationes theologicæ seu commentaria in Summam theologicam D. Thomae, De Deo uno et trino*, disp. X, q. I, a. 2, Québec, 1895, p. 512; de Régnon, *Étude de théologie positive sur la sainte Trinité*, études XVI, XVII, XXVI, Paris, 1898; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, *De Deo trino secundum personas*, n. 639, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 331; *Kirchenlexikon*, vº *Trinität*.

A. CHOLLET.

A PRIORI, A POSTERIORI. — I. Préliminaires. II. L'*a priori* et l'*a posteriori* dans l'idée de Dieu. III. L'*a priori* et l'*a posteriori* dans les jugements théologiques. IV. L'*a priori* et l'*a posteriori* dans le raisonnement dogmatique. V. L'*a priori* et l'*a posteriori* dans la méthode des sciences ecclésiastiques. VI. Histoire de la doctrine.

I. PRÉLIMINAIRES. — Dans sa marche vers la connaissance scientifique en général, et en particulier vers la spéculation théologique, l'esprit humain parcourt plusieurs étapes qu'il s'agit de bien distinguer, parce que, à chacune de ces étapes, peut se manifester et se manifeste, en effet, tantôt le caractère d'apriorisme et tantôt celui d'apostériorisme. La première étape est celle de l'*idée*, appelée par les anciens scolastiques « simple appréhension ». C'est le concept brut d'une chose, sans affirmation et sans négation; c'est la représentation vivante d'un objet unique. — Comparée avec la réalité ou avec un autre concept, l'idée mène au *jugement* par lequel nous affirmons ou nous nions sa convenance avec la réalité ou avec le concept qui lui ont été rapportés. — Deux jugements concernant un même objet, et rapprochés suivant les lois de la logique, mènent à une conclusion qui était contenue en eux et avec elle constituent un *raisonnement*. — La série des conclusions scientifiques relatives à un même objet s'appelle science. L'ensemble des règles qui permettent de déduire des prémisses leurs conclusions légitimes, puis de réunir harmonieusement ces conclusions en un organisme scientifique, est une *méthode*. — L'*a priori* et l'*a posteriori* peuvent se rencontrer dans l'idée, dans les jugements, dans les raisonnements, dans la méthode. Nous allons l'examiner sous ces quatre formes, relativement aux connaissances théologiques.

II. L'*A PRIORI* ET L'*A POSTERIORI* DANS L'IDÉE DE DIEU. — 1º On entend par idée *a priori* celle qui est antérieure à l'expérience sensible, qui existe dans notre esprit en dehors de tout contact avec les choses du dehors : telle l'idée infuse que Dieu déposerait dans une âme sur une réalité qu'elle ne saurait atteindre sans cela : telle l'idée innée qui jaillirait spontanément du fond de notre nature sur des objets non encore entrevus de l'extérieur. — L'idée *a posteriori* est, par conséquent, celle qui naît de l'expérience, celle que la perception extérieure des réalités concrètes excite et fait éclore dans l'esprit par l'abstraction intellectuelle. Voir ABSTRACTION, col. 278.

2º *Avons-nous de Dieu une idée* a priori *ou* a posteriori? — Que Dieu *puisse* directement, et sans passer par la voie ordinaire des perceptions sensibles, se découvrir à nous et se faire voir, soit dans une intuition révélatrice, soit dans une idée miraculeusement infuse, la chose est incontestable. Dans une telle hypothèse, l'homme favorisé de cette vision immédiate de Dieu, ou de cette image spirituelle créée en lui par le travail divin, aurait de Dieu un concept antérieur à l'expérience sensible, une idée *a priori*. — Mais si nous demandons comment naît *en fait* et normalement l'idée de Dieu en nous, l'apriorisme de l'idée de Dieu devient une erreur théologique, et la vérité est dans l'apostériorisme. — L'origine *a priori* de l'idée de Dieu a été surtout défendue par les ontologistes, les innéites, les kantistes.

3º Les *ontologistes* repoussent la connaissance de Dieu tirée des créatures et veulent que nous connaissions Dieu en lui-même et avant toute autre nature. « Il n'y a que Dieu que l'on connaisse *par lui-même*... il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue *immédiate et directe*. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin, dans cette vie, ce n'est que *par l'union que nous avons avec lui*, que nous sommes capables de connaître ce que nous connaissons... Ainsi il est nécessaire de dire que l'on connaît Dieu par lui-même, quoique la connaissance que l'on a en cette vie soit très imparfaite, et que l'on connaît les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire *en Dieu*. » Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. III, part. II, c. VII, 2, Paris, s. d., édit. Francisque Bouillier, t. I, p. 336. Et la preuve que l'idée de Dieu, d'après Malebranche, est une idée *a priori*, c'est ce qu'il écrit nettement, *loc. cit.*, c. VI, p. 329 : « Mais, non seulement l'esprit a l'idée de l'infini (deux lignes plus haut il l'avait appelée : l'idée d'un être infiniment parfait qui est celle que nous avons de Dieu), il l'a même *avant celle du fini*. » Voir ONTOLOGISME. — De l'apriorisme ontologiste on peut rapprocher l'apriorisme *panthéiste* qui, en se basant sur l'identification réelle du sujet et de l'objet mène à l'intuition directe et immédiate de l'absolu et, par conséquent, au concept *a priori* de Dieu. Voir PANTHÉISME. Cf. *Propositiones a S. C. Inquisitionis damnatæ die 18 septembris 1861*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1516-1523; *Postulatum concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, t. VII, p. 849. — *Rosmini* joint à l'apriorisme ontologiste l'apriorisme panthéiste par sa théorie de l'intuition de l'être indéterminé qui, d'une part, est nécessairement quelque chose de l'être éternel qui a créé et déterminé toutes les choses contingentes; et, d'autre part, est l'être initial qui, enveloppé et précisé par des limites et des déterminations partielles ou totales, devient les idées universelles ou les réalités concrètes. Cf. les quarante propositions tirées des œuvres d'Antoine Rosmini Serbati et condamnées par un décret du Saint-Office du 14 décembre 1887.

4º Les *innéistes* accentuent encore l'apriorisme de l'idée de Dieu. Pour eux, cette idée n'est pas donnée par l'action directe de l'objet éternel sur l'esprit humain, elle est en nous indépendamment de cet objet et antérieurement à son intuition ou à sa démonstration. L'idée innée et *a priori* de Dieu a été soutenue surtout par Descartes et par Leibnitz. Descartes divise les idées en trois classes : 1º celles qui sont nées avec nous, ou idées innées; 2º celles qui semblent étrangères et venir du dehors, ou idées adventices; 3º celles qui semblent être faites ou inventées par nous-mêmes, ou idées factices. *Troisième méditation*, édit. Garnier, Paris, 1835, t. I, p. 112. L'idée de Dieu, l'idée de l'infini, ne saurait être une idée factice, car sa perfection dépasse les forces

et les proportions de la nature humaine, elle n'est pas adventice non plus, car elle ne peut venir de l'expérience, ni être fournie par les données sensibles du monde extérieur; elle est donc innée. « Je ne l'ai pas reçue par les sens, dit-il, elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer, ni d'y ajouter autre chose, et, par conséquent, il ne me reste plus autre chose à dire, sinon que cette idée est produite avec moi, dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même. » *Troisième méditation*, édit. Garnier, t. I, p. 132. L'idée de Dieu nous est donc naturelle « au même sens que nous disons que la générosité ou la maladie est naturelle à certaines familles ». *Réponse à Régius*, édit. Garnier, t. IV, p. 25. Elle est en nous à l'état virtuel à la manière des souvenirs et l'enfant en naissant « a les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point ». *Réponse à Hyperaspites*, édit. Garnier, t. IV, p. 266. — Leibnitz croit comme Descartes que l'idée d'infini nous est innée. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. I, c. I, Paris, 1866, t. I. Cette idée et les autres que nous trouvons en nous-mêmes sans les former « nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des virtualités naturelles et non pas comme des actions ». *Nouveaux essais*, avant-propos. — L'apriorisme de Leibnitz diffère cependant de celui de Descartes en ce sens que, pour l'auteur du *Discours sur la méthode*, l'idée de Dieu est chez nous *a priori* par *infusion*. C'est Dieu qui la dépose en notre esprit en créant celui-ci. Pour Leibnitz, Dieu n'est pas la cause efficiente de son idée en nous, nous avons cette idée en vertu de la perfection même de notre âme faite à l'image de Dieu. Cf. Peillaube, *Théorie des concepts*, part. II, c. II, Paris, sans date, p. 192.

5° *Kant* soutient aussi l'apriorisme de l'idée de Dieu quand il rejette celle-ci du domaine de la raison pure, la déclare indémontrable par la science, en fait un postulat, c'est-à-dire une nécessité *a priori* de la raison pratique et de la loi morale. La science ne nous fait connaître que les phénomènes. La chose en soi, le noumène est en dehors et au-dessus de la portée des investigations scientifiques. Mais ce que la raison pure ne peut démontrer, la raison pratique le peut affirmer et croire. Il y a un impératif catégorique qui impose le devoir à tous les êtres raisonnables sans condition. Cet impératif catégorique est une voix extrascientifique, extra expérimentale et nécessairement *a priori*. Or le devoir postule la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. L'idée de Dieu est donc un postulat exigé par la force subjective de la raison pratique et dérivant en droite ligne de l'apriorisme de l'impératif catégorique du devoir.

Cf. Saisset, *Le scepticisme, Énésidème, Pascal et Kant*, Paris, 1865; Desdouits, *La philosophie de Kant, d'après les trois critiques*, Paris, 1876; Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, l. IV, Paris, 1883; Rabier, *Leçons de philosophie*, Paris, 1893, t. I, Psychologie, c. XXII, XXIX, XL; Boirac, *Cours élémentaire de philosophie*, Paris, 1894; Pesch, *Kant et la science moderne*, c. VII, trad. Lequien, Paris, s. d.

6° Ces erreurs seront réfutées en leur temps aux articles qui les concernent. Voir DIEU. La théologie catholique n'accepte pas l'idée de Dieu *a priori*. Pour elle, l'âme humaine est créée par Dieu sans aucune connaissance ni actuelle, ni habituelle ou virtuelle de Dieu; elle est simplement munie alors d'une faculté, l'intelligence, capable de connaître Dieu. C'est le maximum d'*a priori* qu'elle accorde dans l'idée de Dieu, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre bon nombre de textes des Pères relatifs à la connaissance naturelle et innée de Dieu en nous. Cf. Franzelin, *De Deo uno*, c. VII, Rome, 1876, p. 112. Cette faculté n'agit que par abstractions exercées sur les données des sens, ses idées premières sont donc relatives aux essences des choses corporelles, elle ne conçoit que plus tard les esprits, l'âme et Dieu. Toutes ses idées sont *a posteriori*, puisqu'elles relèvent de la sensibilité et sont fournies par l'expérience des choses extérieures. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXIV-LXXXVIII. C'est ainsi que la notion d'infini procède de celle de fini et de limité, la notion de nécessaire vient de celle de contingent, l'immuable est connu par le mouvement, l'éternel par le temps. Cf. Hontheim, *Institutiones theodicææ*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, n. 30. C'est ainsi que les théologiens affirment que nos concepts, pour arriver à exprimer Dieu d'une façon satisfaisante, doivent passer par trois étapes : l'affirmation des perfections que nous rencontrons ici-bas, la négation des imperfections qui s'y mêlent ou des limites qui les bornent, l'affirmation d'un degré supérieur de richesse et de plénitude. Or un tel procédé ne peut appliquer à Dieu que des concepts *a posteriori*.

Cf. Petau, *De Deo*, l. I, c. V, VI, Rome, 1871; Thomassin, *De Deo*, l. IV, c. VII-XI, Venise, 1730; Kleutgen, *De ipso Deo*, l. I, q. II, c. IV, a. 4, n. 298, Ratisbonne, 1881; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, tr. V, n. 20, Inspruck, 1886, t. II, p. 17; Ch[illegible]iet, *Theologica lucis theoria*, c. VII, L[illegible]e, 1883, p. 2[illegible]4.

III. L'*A PRIORI* ET L'*A POSTERIORI* DANS LES JUGEMENTS THÉOLOGIQUES. — 1° On entend parfois par jugements *a priori* ceux qui sont imposés par des formes subjectives. C'est dans ce sens que la philosophie kantiste admet des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des affirmations qui ne sont inspirées ni par l'expérience, ni par les termes pris en eux-mêmes, mais procèdent de la structure de la faculté qui opère. Ces jugements peuvent être ramenés aux idées *a priori* dont nous avons parlé plus haut. Nous n'en dirons pas davantage.

2° Plus communément on appelle *a priori* les jugements analytiques, et *a posteriori* les jugements synthétiques. Les premiers sont ceux où l'analyse du sujet fournit une raison de lui accorder ou de lui refuser l'attribut : ils sont donc bien *a priori* puisqu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'expérience pour y découvrir le lien qui unit ou sépare le sujet et l'attribut. Les seconds n'affirment ou ne nient l'attribut qu'en vertu d'une constatation expérimentale et sont, par conséquent, *a posteriori*.

3° *Nos jugements sur Dieu sont-ils* a priori *ou* a posteriori ? Il faut, pour répondre à cette question, distinguer entre les jugements relatifs à l'existence et ceux qui concernent l'essence ou les opérations libres de Dieu. — 1. Par rapport à l'*existence de Dieu*, des philosophes et des théologiens qui invoquent à l'appui de leur thèse Descartes et saint Anselme (voir ANSELME [SAINT]) affirment que l'existence de Dieu peut se tirer soit du fait, soit du contenu de son idée. La constatation ou l'analyse de l'idée d'infini, selon eux, fourniraient la raison d'attribuer l'existence à l'infini; le jugement : « l'infini, Dieu, existe, » serait un jugement *a priori*. D'autres leur répondent que de l'*idée* de l'infini on ne saurait passer à la *réalité* de l'infini, et que de cette idée on peut seulement inférer que, si l'infini existe, il existe nécessairement par soi, et en vertu même de son essence. Cette doctrine a été discutée à propos de l'argument de saint Anselme. — 2. Par rapport à l'*essence divine*, l'existence d'un Dieu premier moteur étant acceptée, on peut tirer du concept de Dieu la raison de lui accorder tous ses attributs : sa toute-puissance, sa sagesse, sa bonté, son unité, etc., et les jugements : « Dieu est tout-puissant, Dieu est la sagesse, la bonté, Dieu est un, » sont des jugements *a priori*. Mais ces jugements ne sont pas nécessairement *a priori*, car, indépendamment de l'analyse du concept de cause première, et par la seule observation du monde, on peut déduire certains attributs de Dieu. Par exemple, de l'ordre qui paraît dans le monde, on peut conclure que Dieu est sage et intelligent. Dans ce cas, le jugement « Dieu est sage » est *a posteriori*. — 3. Par rapport aux *opéra-*

tions libres de Dieu ad extra les jugements qui les affirment ne peuvent être qu'*a posteriori*. En effet, on ne saurait les trouver dans l'analyse de l'idée de Dieu qui implique la liberté et donc l'indifférence à l'endroit de pareilles opérations. Le fait seul établit ces opérations dans le passé, comme la révélation seule les fait prévoir pour l'avenir. Quand je dis : « Dieu a apparu à Moïse sur le Sinaï, Dieu a parlé aux prophètes, Dieu nous a envoyé son Fils, Dieu ressuscitera les corps des hommes, » ces propositions sont *a posteriori*, et elles le sont nécessairement parce que seule l'attestation de Dieu ou la manifestation du fait en lui-même peuvent nous les inspirer.

IV. L'*A PRIORI* ET L'*A POSTERIORI* DANS LE RAISONNEMENT DOGMATIQUE. — 1° Il existe entre les causes et les effets un lien étroit qui permet au raisonnement de démontrer les uns par les autres. Quand le raisonnement démontre un effet par sa cause, par exemple l'immortalité de l'âme par sa spiritualité, il est *a priori*. Quand il prouve une cause par son effet, par exemple la spiritualité de l'âme par celle des opérations intellectuelles ou libres, il est *a posteriori*. Ces dénominations sont légitimes, car il y a entre la cause et l'effet un rapport de succession qui fait que la cause précède et que l'effet suit. Descendre de la cause à l'effet dans le discours, c'est donc aller *a priori ad posterius*, remonter de l'effet à la cause, c'est aller *a posteriori ad prius*. Démontrer une propriété par une autre propriété qui ne lui est ni antérieure, ni postérieure, mais qui lui est parallèle et essentiellement unie, également démontrer un effet par un autre effet parallèle de la même cause, c'est raisonner *a simultaneo*. Cette dernière méthode de raisonnement est rare, parce que les propriétés d'un même être s'enchaînent habituellement dans un ordre harmonique de dépendance et de subordination, et que les effets d'une même cause sont souvent produits les uns par le moyen des autres ; dès lors, le raisonnement est *a priori* ou *a posteriori* suivant qu'il va des qualités principales aux qualités subordonnées, des effets intermédiaires aux effets lointains, ou bien des qualités subordonnées aux qualités premières, des effets lointains aux effets immédiats. Cependant on appelle parfois argument *a simultaneo* celui qui consiste à prouver l'existence de Dieu par son infinité et sa perfection. C'est l'argumentation attribuée à Descartes et à saint Anselme dont nous avons parlé plus haut.

2° Que l'existence de Dieu ne puisse être démontrée par des arguments *a priori* allant de la cause à l'effet, la chose est évidente pour tous et n'a pas été contestée, puisque Dieu étant la cause première ne peut pas être effet. Son existence ne saurait donc être démontrée en partant d'une cause dont elle serait le produit.

3° Que l'existence de Dieu se démontre *a posteriori*, c'est-à-dire en remontant des créatures au créateur, des effets finis à la cause infinie, c'est une doctrine certaine. Cependant cette doctrine peut revêtir deux formes : l'une hardie et contraire à la raison philosophique, l'autre traditionnelle et dogmatique.

1. La première forme a été enseignée par Günther, cf. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, n. 926, Paris, 1870, t. IV, p. 309, et par le R. P. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, Paris, 1853 ; *Logique*, Paris, 1855. Elle constitue ce qu'on a appelé l'argument *métalogique*. Elle consiste en un « procédé dialectique » qui, dans la créature, saisit *immédiatement* le créateur, dans le fini et le relatif, par une abstraction instantanée de la limite et de la dépendance, perçoit l'absolu et l'infini. Il n'y a donc pas de raisonnement proprement dit, aucun syllogisme, c'est un « sens divin », une inférence immédiate qui, d'un trait, fait jaillir de la vue du monde l'évidence de la réalité divine. Ainsi le *moi* est perçu immédiatement par la conscience dans les opérations de l'esprit. Voici, du reste, comment le P. Gratry décrit lui-même son « procédé dialectique » : « Nous terminons ici l'étude de la théodicée des philosophes du premier ordre. Nous avons vu que tous ont démontré de la même manière l'existence de Dieu... Tous ont trouvé le point d'appui de cet élan de la raison dans le spectacle des *choses créées*, monde ou âme ; tous ont compris que ce point de départ n'est *en aucune sorte un principe* d'où la raison puisse *déduire* Dieu, mais simplement un point de départ d'où la raison s'élève au principe de toute chose que ne contient aucun point de départ, tous ont compris ou entrevu que ce procédé est absolument *différent du syllogisme* et qu'il est un des deux procédés essentiels de la raison, celui qui trouve les majeures et non celui qui tire les conséquences ; tous ont décrit ce procédé comme une opération de la raison qui, regardant l'être fini, monde ou âme, *voit* par contraste ou par regrès *dans ce fini* l'existence nécessaire de l'infini et connaît l'infini par négation, en niant les limites de tout fini et de toute perfection bornée. » *Connaissance de Dieu*, l. II, c. VIII. Ce procédé de connaissance *a posteriori* est *immédiat*. Il confond, dans une certaine mesure, le mode de *connaissance* de Dieu avec le mode de *démonstration* de son existence. On connaît Dieu, on se le représente avec des concepts négatifs venant corriger les notions positives que nous donnent les choses créées ; mais on démontre que Dieu existe par une autre voie.

Cf. P. Ramière, *Du procédé dialectique*, dans les *Mélanges historiques, philosophiques et littéraires, publiés par les PP. Charles Daniel et Jean Gagarin*, S. J., Paris, s. d., t. II, p. 87 ; le cardinal Perraud, *Le P. Gratry, sa vie et ses œuvres*, c. II, Paris, 1900, p. 77 sq. ; P. Hontheim, S. J., *Institutiones theodiceæ*, n. 100, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 61.

2. La deuxième forme apostérioristique de démonstration de l'existence divine a été indiquée par l'auteur du livre de la Sagesse, XIII, 1-9, par saint Paul, Rom., I, 20, développée par la tradition, enseignée par le concile du Vatican, lequel, dans la constitution *De fide catholica*, c. II, s'exprime de la façon suivante : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ* RATIONIS *lumine*, E REBUS CREATIS *certo cognosci posse : invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Cette doctrine est infailliblement affirmée par le canon suivant du même concile : *Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum* PER EA *quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit*. L'enseignement catholique est donc que Dieu peut être connu et qu'il est, en réalité, connu par un raisonnement *a posteriori* qui part des effets divins et remonte de ces effets à leur cause éternelle et infinie. Ce n'est pas une intuition de Dieu en lui-même, ni une sorte de sentiment de son être en présence des choses finies, qui nous le montrent, il est démontré par un vrai raisonnement remontant du monde au créateur. Voir les arguments apostérioristiques de l'existence de Dieu à l'article DIEU.

V. L'*A PRIORI* ET L'*A POSTERIORI* DANS LA MÉTHODE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES. — 1° On a souvent élevé l'accusation d'apriorisme contre la méthode des sciences ecclésiastiques. On a voulu à cause de cela diminuer la valeur et l'autorité des résultats acquis par ces mêmes sciences, surtout par l'exégèse et l'histoire ecclésiastique. On appelle donc *a priori* la méthode qui consiste, avant toute recherche historique ou exégétique, à s'enquérir des données dogmatiques sur le point que l'on se propose d'éclairer, à s'inspirer de ces données, à les avoir toujours présentes à l'esprit pendant le travail de critique biblique ou historique. Un tel procédé, dit-on, est antiscientifique, il gêne les recherches par ses idées préconçues, il jette de l'*a priori* dans des études qui devraient être faites sans autre préoccupation que

de dégager la vérité telle qu'elle est contenue dans les textes ou les documents explorés. Il faut, ajoute-t-on, substituer à cette méthode la marche aposterioristique, laquelle s'inspire uniquement des critériums naturels, traite les faits et les textes par les procédés de la critique interne et de la critique externe communs à toutes les sciences rationnelles, puis après avoir de la sorte fixé le sens des livres et la réalité des faits, compare ses résultats aux données dogmatiques, pour constater l'accord des deux connaissances, de la raison et de la foi.

2° La logique naturelle et l'enseignement traditionnel s'élèvent contre ces prétentions et défendent l'opportunité, l'utilité de la méthode dite *a priori*. 1. En effet, quand plusieurs sciences traitent d'un même objet, et que l'une d'elles est arrivée à des résultats certains par ses méthodes propres, il est rationnel que les autres sciences la consultent d'avance et s'informent de ses résultats. Elles profitent ainsi de connaissances sûres, obtiennent une orientation déterminée. Lorsque, en route, elles aboutissent à des conclusions évidemment inconciliables avec celles qui ont été légitimement démontrées par les sciences connexes, elles constatent par là leur erreur et reprennent leur travail à l'origine, sans poursuivre en pure perte le sillon primitif. Ainsi la solution d'un problème fournie par l'algèbre oriente les calculs arithmétiques; ainsi les données mathématiques relatives à certaines lois des corps dirigent les expériences des chimistes. *A fortiori*, les affirmations dogmatiques bien contrôlées et bien certaines ne peuvent qu'être d'une grande utilité dans les recherches des exégètes et des historiens. La vérité est une et si elle a été témoignée par la voix claire et précise d'une science, une autre science ne saurait que confirmer le premier témoignage. Connaissant celui-ci, elle arrivera elle-même plus sûrement et plus vite au terme de ses recherches. — 2. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, le souverain pontife Léon XIII a spécialement loué cette méthode *a priori* pour les études scripturaires. Il la recommande aux professeurs : « Celui qui professe l'Écriture sainte, dit-il, doit aussi mériter cet éloge qu'il possède à fond toute la théologie, qu'il connaît parfaitement les commentaires des saints pères, des docteurs, des meilleurs interprètes. » Or, pourquoi le professeur doit-il être versé dans la théologie, s'il ne s'en inspire pas dans ses travaux bibliques, s'il ne s'oriente pas au préalable par les connaissances certaines que lui fournit la science de la foi ? C'est tellement la pensée du souverain pontife qu'il ajoute relativement aux élèves : « Il faut donc pourvoir à ce que les jeunes gens *abordent* les études bibliques, bien instruits et munis des notions convenables de peur qu'ils ne trompent de légitimes espoirs et, ce qui est pire, de peur qu'ils ne courent, sans y prendre garde, le péril de tomber dans l'erreur, trompés par les fausses promesses des rationalistes et par le fantôme d'une érudition tout extérieure. Or ils seront parfaitement prêts à la lutte si, d'après la méthode que nous-même leur avons indiquée et *prescrite*, ils cultivent religieusement et approfondissent l'étude de la philosophie et *de la théologie* sous la conduite du même saint Thomas. Ainsi, ils feront de grands et sûrs progrès tant dans les sciences bibliques que dans la partie de la théologie qu'on nomme positive. » — 3. La même méthode *a priori* convient aux études historiques chrétiennes, car, si la connaissance des vérités dogmatiques est indispensable, soit à l'interprétation des Livres saints qui en sont les témoins souvent obscurs et laconiques, soit à l'exégèse des œuvres patristiques qui sont inspirées de ces mêmes vérités; elle ne peut être que d'un grand secours pour l'intelligence d'événements accomplis dans une société construite sur la pierre de l'Évangile par des hommes vivant de la vie pratique de la foi ou de son hostilité déclarée. L'histoire d'une association de philosophes réalisant et concrétisant leurs doctrines dans l'organisation, la constitution et la vie de cette association ne se comprendrait et ne s'écrirait bien que par celui qui aurait au préalable appris leur philosophie. L'histoire d'une société religieuse ne se comprend que par celui qui a auparavant approfondi les dogmes sur lesquels cette société est basée et dont elle vit.

VI. Histoire de la doctrine. — 1° Aristote avait établi entre les notions universelles et les notions particulières une distinction qui fournit aux philosophes-théologiens du moyen âge la base de leur théorie sur les démonstrations *a priori* et les démonstrations *a posteriori*. Selon le philosophe de Stagyre, les notions les plus universelles étaient des *priora*, les plus particulières des *posteriora*. L'esprit, en effet, dans son développement opératoire va du général au particulier; en outre, les universaux contiennent les concepts particuliers dans leur étendue, et sous le rapport de l'extension, l'universel est un tout dont les idées particulières constituent les parties.

2° S'appuyant sur ce principe, le moyen âge considéra comme *a priori* le raisonnement qui allait de l'universel au particulier, c'est-à-dire du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu; au contraire, aller de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre, fut pris pour un raisonnement *a posteriori*. Puis, comme au témoignage du même Aristote, la cause, elle aussi, précède l'effet, qu'un lien unit l'un à l'autre et permet de passer de la notion de l'un à la notion de l'autre, l'École appela *priora* les causes et *posteriora* les effets, raisonnement *a priori* celui qui démontrait les effets par les causes, raisonnement *a posteriori* celui qui découvrait les causes par le moyen des effets. Le premier qui employa ces locutions fut Albert de Saxe († 1390). Cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1870, t. IV, p. 78.

3° Leibnitz commenca à donner un sens légèrement différent aux mots *a priori* et *a posteriori* quand il fit entrer dans leur notion un rapport à l'expérience et qu'il distingua entre « prouver *a priori* par les démonstrations » et « prouver *a posteriori* par les expériences ». Cf. Wolf, *Logique*, § 663. Quelques autres philosophes le suivirent et considérèrent comme *a posteriori* tout ce qui était basé sur l'expérience, *a priori* tout ce qui était suggéré par la nature de l'âme et par toutes les connaissances non expérimentales.

Cf. Pesch, *Institutiones logicales*, n. 264, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 319; B. Euken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879, p. 196; cf. p. 134.

4° Grâce à cette altération dans le sens des formules traditionnelles, Kant put donner aux termes *a priori* et *a posteriori* une acception totalement nouvelle. Il appela *a priori* les formes, les idées fournies par la constitution même de notre nature intellectuelle et *a posteriori* les connaissances apportées par l'expérience. Les mathématiques qui s'appuient toutes sur les formes innées et nécessaires du temps et de l'espace furent appelées une science *a priori*, l'histoire revêtit le caractère de science *a posteriori* parce qu'elle avait pour rôle de garder le souvenir strictement expérimental des choses accomplies dans le passé. De logique le problème devint psychologique; au lieu de décrire le mode de déduction des conclusions dans un raisonnement, il envisagea l'origine des idées.

Cf. Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelis*, § 19; Ueberweg, *System der Logik*, § 73; O'Mahony, *Jugements synthétiques a priori*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1888, t. I, p. 268.

A. Chollet.

AQUARIENS. Dès le IIe siècle, on trouve parmi certains hérétiques l'usage de n'employer que de l'eau, à l'exclusion du vin, pour la consécration de l'eucharistie. Ses partisans portent le nom d'aquariens ou d'hydroparastates. Les ébionites, Irénée, *Cont. hær.*, V, 1, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1123. Épiphane, *Hær.*, XXX, 16,

P. G., t. XLI, col. 432, mais surtout Tatien et la plupart de ses disciples tombèrent dans cette erreur. Épiphane, *Hær.*, XLVI, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 840. Clément d'Alexandrie, sans désigner nommément ses fauteurs, la condamne comme contraire à la règle de l'Église. *Strom.*, I, 19, *P. G.*, t. VIII, col. 813. Dans la province d'Afrique, saint Cyprien rencontre même chez des catholiques, cette pratique étrange, il la met sur le compte de l'ignorance ou de la simplicité, mais la déclare opposée à la discipline évangélique et apostolique, et la réprouve. L'eau, représentant le peuple, doit être mêlée au vin dans le calice, parce que ce mélange représente l'union des fidèles avec Jésus-Christ. *Epist.*, LXIII, *P. L.*, t. IV, col. 384 sq.

Vers la fin du IIIe siècle et dans le courant du IVe, les aquariens durent se rapprocher des manichéens, qui réprouvaient l'usage du vin, parce qu'ils le regardaient comme le fiel du prince des ténèbres; ils furent englobés dans une même condamnation par l'empereur Théodose. *Codex Theod.*, l. XVI, tit. V. En Orient, saint Chrysostome dut insister sur la nécessité de l'emploi du vin pour assurer la validité du sacrement de l'eucharistie. *In Matth.*, homil. LXXXII, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 740. Mais les Arméniens, exagérant son enseignement et oubliant l'usage en vigueur dans l'Église du mélange de l'eau au vin pour le sacrifice de la messe, supprimèrent complètement l'emploi de l'eau; ils furent condamnés par le concile *in Trullo* de 692. En effet, le canon 32 de ce concile rappelle la liturgie de saint Jacques de Jérusalem et celle de saint Basile de Césarée, s'appuie sur le canon 37 du *Codex Ecclesiæ africanæ* et condamne à la déposition quiconque ne mêlerait pas l'eau au vin dans le calice pour la consécration. Hardouin, *Acta concil.*, t. III, col. 1172, 1173.

S. Épiphane, *Hær.*, XXX, 16; XLVI, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 432-840; S. Augustin, *Hær.*, LXIV, *P. L.*, t. XLII, col. 42; Théodoret, *Hær. fab.*, I, 20, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2648-2654.

G. BAREILLE.

AQUARIUS, Mathias dei Gibboni, né à Aquaro, près d'Eboli, dans l'Italie méridionale, d'où son surnom d'Aquarius. Entra dans l'ordre des frères prêcheurs au couvent de Saint-Pierre-Martyr de Naples. Étudiant à Bologne en 1558; maître des études au couvent de Saint-Eustorge, à Milan, en 1562, et régent dans cette même maison en 1569; nommé la même année professeur à l'université de Turin; professeur de métaphysique à l'université de Naples, en 1572; à l'université romaine, en 1575; et de nouveau à l'université de Naples pendant les dernières années de sa vie; mourut en 1591 au couvent de Saint-Dominique de Naples, après avoir été provincial. Il a publié divers ouvrages de philosophie estimés. Ses écrits de théologie sont les suivants : 1° *Oratio de excellentia theologiæ*, in-4°, Turin, 1569; Naples, 1572. — 2° *Annotationes super IV libros Sententiarum Joannis Capreoli, quibus corroborantur ejus defensiones pro doctrina S. Thomæ, auctoritatibus S. Scripturæ, conciliorum et SS. Patrum aliisque theologorum opinionibus*, in-fol., Venise, 1589. Ces annotations sont aussi jointes à l'édition de Capréolus publiée à Venise cette même année. — 3° *Controversiæ inter D. Thomam et cæteros theologos ac philosophos*, Venise, 1589, joint à l'ouvrage précédent et à l'édition de Capréolus. — 4° *Formalitates juxta doctrinam D. Thomæ Aquinatis*, in-fol., Naples, 1605, éditées par Alphonse de Marcho, O. P.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 302; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., 1892, t. I, col. 49; *Acta capitulorum generalium ord. præd.*, t. V, passim (*Monumenta ord. præd. historica*, t. X, Rome, 1901).

P. MANDONNET.

1. **AQUILA,** prosélyte juif, Talmud de Jérusalem, traité *Demai*, VI, 10, trad. Schwab, Paris, 1878, t. II, p. 205, originaire du Pont, S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 946; Eusèbe, *Dem. ev.*, VII, I, 32, *P. G.*, t. XXII, col. 497; de la ville de Sinope, suivant saint Épiphane, *De mens. et pond.*, 14, *P. G.*, t. XLIII, col. 261, et la *Synopsis Script. sac.*, attribuée à saint Athanase, 77, *P. G.*, t. XXVIII, col. 433; contemporain de l'empereur Hadrien (117-138), selon le Talmud de Jérusalem, traité *Haghiga*, II, 1, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 269; son beau-frère, d'après saint Épiphane, *loc. cit.*, et *De LXX interp.*, *ibid.*, col. 376-377; est le premier qui, après les Septante, ait traduit l'Ancien Testament de l'hébreu en grec, la douzième année du règne d'Hadrien, S. Épiphane, *loc. cit.*, 13, col. 360, par conséquent en 128 ou 129 de l'ère chrétienne. Le Talmud confirme indirectement cette date. Suivant une tradition, qui confond Aquila avec le targumiste Onkelos, Aquila aurait vécu en même temps que les rabbins Éliézer et Josué, qui l'auraient loué. Talmud de Jérusalem, *Meghilla*, I, 9, trad. Schwab, t. VI, p. 213. D'après une autre tradition, il aurait été contemporain d'Akiba (95-135). *Ibid.*, *Qiddouschin*, I, 1, trad. Schwab, Paris, 1887, t. IX, p. 203. Saint Jérôme, *In Isa.*, XLIX, 6, *P. L.*, t. XXIV, col. 483, le dit disciple de ce célèbre rabbin. Saint Épiphane, *loc. cit.*, rapporte, avec des détails peu sûrs, le motif de sa conversion au judaïsme et le but qu'il se proposait, en faisant une nouvelle version grecque de la Bible hébraïque; il voulait contredire les Septante et supprimer des saintes Lettres les témoignages favorables au Christ. L'auteur de la *Synopsis Script. sac.*, 77, *P. G.*, t. XXVIII, col. 433, lui attribue un mobile pervers. Cf. Photius, *Ad Amphiloch.*, q. CLIV, *P. G.*, t. CI, col. 320. D'ailleurs, saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 68, 71, *P. G.*, t. VI, col. 638, 641-644, parle de nouveaux traducteurs juifs de l'Écriture, qui reprochaient aux Septante leur infidélité et supprimaient des textes qui s'appliquaient à Jésus-Christ. Il cite comme exemple le passage d'Isaïe, VII, 14, dans lequel ils avaient substitué νεᾶνις à παρθένος. Or saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 946, en citant le même exemple, fait explicitement le même reproche à Aquila et à Théodotion. Cette opposition aux Septante et ce but de controverse contre le christianisme ne sont pas tout à fait invraisemblables, car la version d'Aquila fut composée à une époque où les juifs hellénistes contestaient le sens que les chrétiens donnaient à certains passages de la traduction des Septante, notamment aux oracles messianiques, et lorsque, sous l'influence du rabbinisme, ils désiraient posséder une version grecque, plus conforme à l'original hébreu. Origène, qui connaissait la version d'Aquila, atteste que son auteur a été « l'esclave de la lettre » et qu'il a traduit servilement le texte hébreu. *Epist. ad African.*, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 52. Saint Jérôme tenait Aquila pour un interprète soigneux et ingénieux, *diligens et curiosus interpres. In Ose.*, II, 16, 17, *P. L.*, t. XXV, col. 880. Il le dit très savant dans la connaissance de la langue hébraïque; il traduit *de verbo ad verbum*, ajoute-t-il, et s'il rend mal un passage, c'est par une inhabileté simulée, ou parce qu'il s'est laissé tromper par les pharisiens. *In Isa.*, XLIX, 6, *P. L.*, t. XXIV, col. 483. Une fois, le saint docteur, *Epist.*, LVII, *ad Pammach.*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 577-578, l'appelle « ergoteur », et il lui reproche de traduire non seulement les mots, mais encore les étymologies des mots hébreux. Ailleurs, cependant, il reconnaît qu'Aquila traduit mot à mot, avec soin plutôt que par ergoterie : *Non contentiosius, ut quidam putant, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum. Epist.*, XXXVI, *ad Damas.*, n. 12, *P. L.*, t. XXIV, col. 457. Il comparait l'édition d'Aquila avec les manuscrits hébreux, *ne quid forsan propter odium Christi Synagoga mutaverit; et ut amicæ menti fatear, quæ ad nostram fidem pertineant roborandam, plura reperio. Epist.*, XXXII, *ad Marcellam*, n. 1, *P. L.*, t. XXIV, col. 446. Dans un passage, il remarque que le juif Aquila a traduit « comme un chrétien ». *Comment. in Habac.*, III, 11-13, *P. L.*,

t. XXV, col. 1390. Le même saint docteur a signalé deux éditions d'Aquila. Il mentionne la première, *In Ezech.*, IX, 3, *P. L.*, t. XXV, col. 90, *In Jerem.*, V, 22, *P. L.*, t. XXIV, col. 746, et la seconde, *quam Hebræi κατὰ ἀκρίβειαν nominant*, *In Ezech.*, III, 15, *P. L.*, t. XXV, col. 40. Ces deux éditions sont-elles deux versions grecques distinctes, ou seulement deux éditions de la même version? Les critiques modernes pensent généralement qu'Aquila ne fit qu'une seule traduction, mais qu'il la revisa ensuite, afin de la rendre plus conforme encore au texte hébreu.

Les juifs hellénistes accueillirent avec faveur la version d'Aquila et abandonnèrent celle des Septante. Origène, *Epist. ad African.*, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 52, et saint Augustin, *De civ. Dei*, XV, 23, n. 3, *P. L.*, t. XLI, col. 470, constatent leur préférence pour l'œuvre d'Aquila. Justinien, *Novella*, 146, en autorise encore l'usage. On a relevé une douzaine de leçons qui ont été citées dans la littérature rabbinique. Voir, par exemple, Talmud de Jérusalem, *Yoma*, III, 8, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 198, citant Dan., V, 5; *Soucca*, III, 5, *ibid.*, 1883, t. VI, p. 25, citant Levit., XXIII, 40; *Qiddouschin*, I, 1, *ibid.*, 1887, t. IV, p. 203, citant Levit., XIX, 20. La version d'Aquila était donc encore employée dans les écoles rabbiniques au cours du Ve siècle. Les Pères de l'Église s'en étaient servis, eux aussi. Origène l'avait introduite dans les Hexaples. Beaucoup d'écrivains ecclésiastiques l'ont connue directement ou par l'intermédiaire des Hexaples. Elle a disparu plus tard avec le judaïsme hellèniste et avec les Hexaples. Dans les reproductions modernes des Hexaples, notamment dans celles de dom de Montfaucon et de Field, les citations des Pères et les notes marginales des manuscrits de l'édition hexaplaire des Septante ont été réunies et ont fourni de précieux débris de cette version. Des fragments ont été récemment découverts. M. Mercati, *D'un palimpsesto Ambrosiano continente i Salmi Esapli*, Turin, 1896, a lu dans un manuscrit de Milan une première écriture du Xe siècle, reproduisant les Psaumes XVII, 26-48; XXVII, 6-9; XXVIII, 1-3; XXIX; XXX, 1-10, 20-25; XXXI, 6-11; XXXIV, 1-2, 13-28; XXXVI, 1-5; XLV; XLVIII, 1-6, 11-15; LXXXVIII, 26-53, et il a publié comme spécimen, XLV, 1-4. Cf. E. Klostermann, *Die mailänder Fragmente der Hexapla*, dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissensch.*, 1896, p. 334-337; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. III, col. 695-696. Dans des déchets, provenant de la *genizah* du Caire, M. Burkitt a reconnu six feuillets palimpsestes, contenant sous un traité liturgique hébreu, transcrit au XIe siècle, les passages III Reg., XX, 7-17; IV Reg., XXIII, 11-27, en onciales grecques du Ve ou du VIe siècle, de la version d'Aquila. *Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila*, Cambridge, 1897. M. Taylor a découvert aussi Ps. XC, 6-13; XCI, 4-10, et une partie du Ps. XXII. Voir un fac-simile dans *Sayings of the Jewish Fathers*, 2e édit., 1897; Taylor, *Hebrew-greek Cairo Genizah palimpsests... including a fragment of the 22 Psalm*, Cambridge, 1901.

A l'aide de ces nouveaux fragments, on a pu déterminer d'une façon plus précise les caractères de la version d'Aquila, que les Pères avaient déjà signalés. Nous avons déjà parlé de son servilisme à l'égard du texte hébreu, qu'elle rend littéralement et dont elle est une sorte de décalque grec. Saint Jérôme, *Epist.*, LVII, *ad Pammach.*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 578, en a rapporté des exemples pour montrer qu'Aquila traduisait même les étymologies et les idiotismes de l'hébreu, entre autres la particule σύν pour rendre *'ét*, le signe de l'accusatif. Le tétragrammaton, ou le nom ineffable de Dieu, est transcrit en hébreu, non pas dans les caractères carrés, mais dans les caractères hébreux archaïques, semblables aux caractères phéniciens. Or Origène, *In Ps.*, II, 2, *P. G.*, t. XII, col. 1104, nous apprend que dans les exemplaires « les plus exacts », ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀντιγράφων, le nom divin était transcrit en caractères hébreux archaïques, τοῖς ἀρχαιοτάτοις. Il désignait par là la version d'Aquila, connue pour son exactitude. Cf. S. Jérôme, *Præfatio in libr. Samuel.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 595-596. Aquila a remplacé, autant que le lui a permis son littéralisme excessif, les mots du dialecte populaire, employés par les Septante, par les expressions correspondantes du grec classique. Enfin on a constaté que plus d'une leçon d'Aquila s'est introduite dans le texte hexaplaire des Septante et, par son intermédiaire, dans les meilleurs manuscrits grecs, notamment dans ceux du Cantique des cantiques.

Anger, *De Onkelo*, part. I, *de Akila*, Leipzig, 1845; Krauss, *Akylas der Proselyt*, dans *Festschrift zum 80 Geburtstage M. Steinschneiders*, 1896, p. 148-163; Friedmann, *Onkelos und Akylas*, dans *Jahresbericht der israelit.-theol. Lehranstalt in Wien*, 1896; *The Jewish Quarterly Review*, 1898, t. X, p. 207-216; *Bulletin critique*, 2e série, 1898, t. IV, p. 141-143; *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 293-297; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 811-812; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 317-321; Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, p. 29-42, 62.

E. MANGENOT.

2. AQUILA (Pierre d'), théologien italien, surnommé le docteur suffisant, de l'ordre des frères mineurs. Né à Aquila (royaume de Naples), il fut chapelain de la reine Jeanne de Sicile, puis inquisiteur de la foi à Florence (1344), évêque de San Angelo (1347) et enfin de Trivento (1348). Il mourut vers 1370. Il a condensé les doctrines de Duns Scot dans ses *Quæstiones in quatuor libros Sententiarum*, Spire, 1480; Venise, 1501, 1584; Paris, 1585. Le nom de *Scotellus*, le *petit Scot*, qui fut donné à cet ouvrage, passa dans la suite à Pierre d'Aquila.

Ughelli, *Italia sacra*, 2e édit., Venise, 1717, t. I, p. 1329; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 512; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868.

V. OBLET.

AQUIN (Saint Thomas d'). Voir THOMAS D'AQUIN.

ARABIEN, *Arabianos*, auteur chrétien, dont Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVII, *P. G.*, t. XX, col. 512, avait trouvé probablement les œuvres dans la bibliothèque de Césarée, et qu'il nomme, sans citer de lui une seule ligne, sans même nous conserver les titres de ses écrits. Saint Jérôme, *De viris illustr.*, 51, *P. L.*, t. XXIII, col. 695, parle vaguement et par ouï-dire de quelques opuscules théologiques, *quædam opuscula ad christianum dogma pertinentia*. On ne sait pas au juste s'ils ont paru à la fin du IIe siècle ou seulement dans le IIIe. Toujours est-il que les œuvres d'Arabien ont péri; de l'auteur lui-même nous ne savons rien.

Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 758, 759; *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, in-8°, Leipzig, 1897, t. I, p. 721.

P. GODET.

ARACHIEL DE CACCIATURO, théologien et missionnaire, naquit à Erzeroum dans l'Arménie, et mourut à Venise le 2 mai 1740. A quinze ans, il était venu à Rome et y avait fait de brillantes études au collège de la Propagande. Par son éloquence et par sa science, il s'était acquis à Constantinople comme à Venise une grande réputation. Il nous a laissé, sous une forme très concise, une *Summa universalis theologiæ speculativæ, dogmaticæ, positivæ et moralis*, in-4°, Rome, 1726.

Fleury, *Histoire ecclésiastique*, *Continuation*, l. CXXXIII, § 35.

P. GODET.

ARAGON Pierre, théologien espagnol, né à Salamanque; il entra chez les augustins et professa la théologie dans la fameuse université de cette ville et mourut vers 1595. On a de lui : 1° sur les premières questions de la IIa IIæ de saint Thomas, un commentaire intitulé *De fide, spe et caritate*, in-fol., Salamanque, 1584; 2° un

traité *De justitia et jure*, Venise, 1585, 1608, Lyon, 1596. Pierre Aragon est probabiliste et compte parmi les théologiens moralistes dont l'opinion fait autorité. Cf. Ballerini, *Opus theologicum morale*, t. VII, Index scriptorum.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 129.

V. Oblet.

ARANDA, Philippe, jésuite espagnol né à Moneva (Aragon), le 3 février 1642, admis dans la Compagnie le 27 mars (ou mai) 1658, enseigna la philosophie, la théologie à Saragosse et y mourut, le 3 juin 1695. — *De divini Verbi incarnatione, et redemptione generis humani*, in-fol., Saragosse, 1691. — *In priman partem de Deo sciente, prædestinante et auxiliante, seu schola scientiæ mediæ*, in-fol., Saragosse, 1693. — *In primam secundæ S. Thomæ libri duodecim de homine moraliter, et supernaturaliter operante : seu moralis theologiæ basis triplici tractatu fundata : de actibus humanis, de bonitate et malitia; et de supernaturalitate*, in-fol., Saragosse, 1694. *Acutissimus theologus, eloquio disertus et in scholastico pulvere athleta exercitatissimus ac plane dexterrimus*, dit de lui le P. Michel de Saint-Joseph dans sa *Bibliographia critica*.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 501-503.

C. Sommervogel.

1. ARAUJO (François de), né en 1580, à Vérin, dans la Galice, d'une noble famille. Entra dans l'ordre des frères prêcheurs à Salamanque où il fit profession en 1601. Après avoir achevé ses études, il enseigna dans diverses maisons de sa province. Nommé en 1617 comme suppléant à Pierre de Herrera, O. P., à la première chaire de théologie de l'université de Salamanque, il en devint, six ans plus tard, le titulaire, et l'occupa jusqu'en 1648. Il fut promu, le 28 mars de cette même année, à l'évêché de Ségovie qu'il administra jusqu'en 1656. Démissionnaire et retiré dans son ordre à Madrid, il mourut saintement comme il avait vécu, estimé de tous, surtout des grands dont il était souvent le conseil, le 19 mars 1664.

1° Araujo a publié des commentaires de la Somme théologique de saint Thomas qui sont très réputés. Ils comprennent sept volumes in-fol., édités, les uns à Salamanque, les autres à Madrid de 1635 à 1647, sans que l'ordre de publication corresponde à celui de la Somme théologique. De nombreuses polémiques ont été soulevées pour déterminer l'opinion d'Araujo sur les questions de la prédestination et de la grâce. Dans le tome second sur la Ia IIæ, un traité de la grâce est intercalé qui semble incliner vers les idées molinistes. Mais on a démontré que ce traité n'est pas l'œuvre d'Araujo. Il suit en effet ailleurs les doctrines de saint Thomas d'une façon très ferme. Témoin le tome premier sur la Ia pars publié en 1647, c'est-à-dire une année après le volume qui contient le traité de la grâce. Entre autres choses, il se pose à la page 754 cette question : *Quæ sit vera ratio concordiæ inter certitudinem divinæ prædestinationis et usum humanæ libertatis?* Après avoir rejeté la théorie concordiste de Molina d'après la science moyenne, il écrit : *Dico 3. Vera ratio hujus concordiæ desumenda est ex efficacia divinæ voluntatis et ejus decreti, independenter a præscientia futuri usus liberi arbitrii prædeterminantis nostras voluntates ad illum.* — 2° *Opuscula tripartita, hoc est in tres controversias triplicis theologiæ divisa. In quarum prima variæ disputationes de pure scholastica, in secunda de morali, et in tertia de expositiva theologia utiliter expenduntur*, in-8°, Douai, 1633. — 3° *Variæ et selectæ decisiones morales ad statum ecclesiasticum et civilem pertinentes*, in-fol., Lyon, 1664, 1745.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 609; H. Serry, *Historia congregationum de auxiliis*, l. IV, c. XXVII; l. V, sect. III, c. XI; L. Meyer, *Historia controversiarum de auxiliis gratiæ*, t. I, l. II, c. XXII; t. II, l. II, c. XVII; Dummermuth, *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886, p. 582-588; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 5-7; *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1882, t. I, col. 1228-1229.

P. Mandonnet.

2. ARAUJO (Joseph de), jésuite portugais, né à Porto, le 22 juin 1680, admis dans la Compagnie le 16 octobre 1696, professa la philosophie à Porto, la théologie à Lisbonne, fut confesseur de l'infant D. Emmanuel, et mourut en 1748. — *Cursus theologici tomus primus in decem disputationes divisus, totidem speculativæ theologiæ tractatus... complectens...*, in-fol., Lisbonne, 1734; — *Tomus secundus in novem disputationes...*, in-fol., 1737.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 508-510; t. VIII, col. 1683.

C. Sommervogel.

ARBIOL Y DIAZ ou DIEZ Antoine, théologien espagnol, né le 8 septembre 1648 au bourg de Torellas, diocèse de Tarragone. Entré chez les frères mineurs, il enseigna brillamment dans son ordre la philosophie et la théologie; il refusa l'évêché de Ciudad Rodrigo que lui offrait Philippe V et mourut à Saragosse le 31 janvier 1726. Il est l'auteur de plusieurs traités ascétiques. Comme théologien il a laissé : 1° *Selectæ disputationes scholasticæ et dogmaticæ de fide divina, de mysteriis fidei et eucharistia, de divina Scriptura, de revelationibus privatis*, in-fol., Saragosse, 1702, 1725; 2° *La mystique fondamentale*; 3° *Defensio civitatis mysticæ Mariæ a Jesu de Agreda, contra censuram Parisiensium*; 4° *Explication de la doctrine chrétienne.*

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Arbiol*; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 729.

V. Oblet.

ARBITRAGE. — I. De l'arbitrage en général. II. De l'arbitrage entre patrons et ouvriers.

I. De l'arbitrage en général. — *1. Notion et raison d'être.* — On appelle arbitrage la décision rendue par un tiers, dans un différend entre deux parties, en dehors de la procédure d'un tribunal régulier. L'arbitre est généralement désigné par les parties intéressées; mais il est des cas où la loi le détermine; ce peut être ou une seule personne ou un comité de plusieurs personnes, selon le choix des parties ou les règlements positifs des lois. L'arbitrage est *volontaire* ou *libre,* lorsque les parties en litige y recourent de leur plein gré, sans y être obligées; il devient *obligatoire* ou *forcé,* lorsque la loi les oblige à y avoir recours et se charge en même temps de faire exécuter la sentence. On appelle *compromis* la convention par laquelle on choisit un arbitre et l'on détermine les conditions sous lesquelles on se soumet à sa décision. — La conciliation va encore plus loin que l'arbitrage; elle tend à prévenir les conflits avant qu'ils n'aient atteint une phase aiguë, et à résoudre les difficultés naissantes par une discussion amicale.

Du jour où naissent les conflits entre individus ou entre sociétés, la conciliation et l'arbitrage s'imposent naturellement à l'attention des esprits sérieux et honnêtes. Dans les nations barbares, on a souvent recours à la force pour se faire justice; mais là où règne la vraie civilisation, on comprend que la force n'est pas le droit, et on s'adresse, pour obtenir justice, soit à un tribunal, soit à un arbitre; celui-ci a sur le premier l'avantage de trancher les controverses d'une facon plus simple, plus expéditive, plus économique et par là même plus rationnelle.

2. Esquisse historique. — Aussi trouvons-nous l'arbitrage en usage chez les nations les plus anciennes. On peut y voir une allusion dans ce passage de l'Exode, XXI, 22 : « Si des hommes se querellent et que, l'un d'eux ayant frappé une femme enceinte, elle accouche d'un enfant mort, sans qu'elle meure elle-même, il sera

obligé de payer ce que le mari demandera et qui sera réglé par des *arbitres*. » Sans doute le mot hébreu *pelilim*, traduit par arbitres, pourrait à la rigueur s'entendre des juges proprement dits. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, 1839, p. 1106, Vigouroux, *Diction. de la Bible*, art. *Arbitrage*, par S. Many. Mais le contexte montre qu'il s'agit d'un arbitrage plutôt que d'une sentence judiciaire; et le Talmud dit clairement que c'était la coutume des Juifs d'avoir recours à des arbitres, surtout lorsqu'il s'agissait de questions d'argent : *Judicia pecuniaria possunt esse per tres homines privatos. Sanhedrin*, fol. 3, 1. Le Talmud de Babylone fait même observer, *Sanhedr.*, fol. 5, 1, que la sentence arbitrale a plus de valeur qu'une sentence judiciaire, puisqu'on peut appeler de celle-ci, tandis que celle-là est sans appel : *At vero cum duo arbitri litem componunt, non possunt litigantes ab eorum sententia recedere.* Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ, in Epist. I ad Corinthios*, VI, 4, *Opera*, 1699, t. II, p. 895-896; Vitringa, *De synagoga vetere*, 1696, p. 816-817. — On trouve des coutumes analogues chez la plupart des peuples anciens. A Rome, où les idées de droit et d'équité se développèrent plus rapidement peut-être que dans les autres nations païennes, l'arbitrage fut reconnu de bonne heure, surtout pour déterminer les limites des propriétés, et on peut lire les différentes lois qui en règlent la pratique dans les *Pandectes*, l. IV, tit. VIII, *De receptis qui arbitrium receperunt, ut sententiam dicant*, comme aussi dans le *Code Justinien*, l. II, tit. LVI, *De receptis arbitris*.

Le Nouveau Testament ne parle pas explicitement d'arbitres; mais l'esprit de l'Évangile, qui est un esprit de paix et de conciliation, favorise évidemment ce mode de trancher les controverses; le conseil de ne pas aller en jugement, même en cas d'injustice manifeste, Matth., V, 39-40; le précepte de se réconcilier le plus tôt possible avec ses ennemis, Matth., V, 23-25; le procédé à suivre dans la correction fraternelle avant de dénoncer le coupable à l'autorité, Matth., XVIII, 15-17, et bien d'autres passages du même genre montrent clairement que Notre-Seigneur préfère une solution amicale des différends à la procédure ordinaire des cours de justice. Les apôtres le comprirent, et on peut croire que saint Paul avait en vue l'arbitrage, lorsqu'il s'indignait contre les fidèles de Corinthe, qui dans leurs différends avaient recours aux tribunaux païens : « Quelqu'un de vous, ayant un différend avec un autre, ose être jugé devant les méchants, et non pas devant les saints? Ne savez-vous pas que les saints jugeront ce monde? Or si le monde sera jugé par vous, êtes-vous indignes de juger les moindres choses... Je le dis à votre honte. Ainsi il n'y a parmi vous aucun sage qui puisse être juge entre frères? Mais un frère discute en jugement contre son frère, et cela devant les infidèles! » I Cor., VI, 1-6. Comme on le voit, le but principal de l'apôtre est de dissuader les chrétiens de porter leurs affaires devant les tribunaux païens; et, comme il n'y avait pas alors de juges chrétiens officiellement reconnus par l'État, il leur conseille de faire résoudre leurs différends par un arbitre de leur foi. L'histoire nous apprend en effet que souvent les évêques remplirent ce rôle d'arbitres, même dans les causes purement civiles : au témoignage de saint Augustin, *Confess.*, l. VI, c. II, *P. L.*, t. XXXII, col. 720-721, saint Ambroise passait une partie de son temps à juger les contestations entre fidèles; saint Augustin faisait de même, comme nous l'apprend son historien Possidius, *De vita B. Augustini*, c. XIX, *P. L.*, t. XXXII, col. 49-50. — Aussi l'Église a-t-elle toujours favorisé l'arbitrage; elle fit siennes sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les lois romaines, et les compléta par des dispositions nouvelles, déterminant d'une façon plus précise la manière de choisir les arbitres, leurs qualités, les causes qu'ils peuvent juger, la manière de procéder, la portée de la sentence et les moyens de la faire redresser si elle est injuste, ainsi qu'on peut le voir dans le *Décret* de Gratien, IIe part., caus. II, q. VI, can. 33-34, et caus. III, q. VII, can. 1; dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. I, tit. XLIII, *De arbitris*; dans le *Sextum*, tit. XXII, *De arbitris*; et dans le *Concile de Trente*, sess. XIV, c. V, *De reformatione*. Voir aussi les commentateurs des Décrétales, en particulier Reiffenstuel, Schmalzgrueber, Maschat, De Angelis, Santi, sur ce titre *De arbitris*, comme aussi Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, au mot *arbiter, arbitrator*.

Le droit français admit aussi de bonne heure le principe de l'arbitrage, tout en le restreignant, au moyen âge, dans d'étroites limites. Il est à remarquer qu'à cette époque les syndics des corporations ouvrières ont souvent joué le rôle d'arbitres dans les conflits entre les compagnons et les maîtres. Au XVIe siècle, l'ordonnance de 1560 étendit beaucoup les limites de l'arbitrage. La Révolution le favorisa encore davantage, et tomba même dans l'excès en le rendant obligatoire dans des cas nombreux; mais bientôt une réaction se fit sentir, et la loi du 9 ventôse an IV abolit les arbitrages forcés, sauf entre associés. Cette dernière exception a disparu de notre législation en 1856; il ne reste donc plus aujourd'hui dans notre droit français que l'arbitrage volontaire. On peut lire dans le *Code de procédure civile*, art. 1003-1042, les lois actuellement en vigueur sur ce point. Il est bon aussi de remarquer que dans le même Code, art. 48-58, se trouve un titre *De la conciliation*, déterminant les cas où le défendeur doit être appelé en conciliation devant le juge de paix, avant que la cause puisse être introduite devant les tribunaux de première instance; c'est là un moyen d'éviter bien des procès, qu'on ne saurait trop encourager : il est essentiellement conforme à l'esprit de l'Évangile.

L'arbitrage entre individus, dont nous avons parlé jusqu'ici, devait naturellement conduire à l'arbitrage international. Déjà, en Grèce, le conseil des Amphictyons avait été institué pour trancher les conflits entre les cités grecques qui faisaient partie de la même confédération. Il n'entrait pas dans les idées du temps de soumettre à des arbitres les querelles avec des peuples étrangers, qu'on regardait comme des barbares. La fraternité entre les différentes nations est une idée toute chrétienne, qui ne pouvait se développer qu'avec le christianisme. Elle se fit jour d'une façon pratique au moyen âge. Saint Louis fut choisi comme arbitre non seulement entre plusieurs comtes de son royaume, mais aussi entre le roi d'Angleterre et ses barons révoltés. Souvent les papes furent appelés à trancher les différends entre princes chrétiens, et évitèrent ainsi des guerres terribles. Notre siècle a vu se renouveler ces pacifiques interventions, et l'on n'a pas oublié qu'en 1885 Léon XIII fut choisi comme arbitre entre l'Allemagne et l'Espagne sur la question des Carolines. On peut même dire qu'il n'y a probablement pas eu une seule époque dans l'histoire où l'arbitrage ait été plus fréquemment invoqué. Depuis le traité de Gand, en 1814, par lequel l'Angleterre et les États-Unis s'engagèrent à soumettre à l'arbitrage les questions se rapportant aux limites de leurs frontières respectives, jusqu'à la dernière sentence arbitrale rendue l'année dernière (1900) dans l'affaire de Delagoa, il y a eu plus de quatre-vingts cas importants tranchés de la même manière : la France, l'Espagne, le Portugal, l'Allemagne, l'Italie, le Danemark, la Russie, la Grèce, la Turquie, le Japon, la Perse, en un mot toutes les nations civilisées ont eu plus d'une fois recours à l'arbitrage, surtout pour des questions de frontières ou de dommages-intérêts. Tout dernièrement, la Conférence internationale, réunie à la Haye à la requête de l'empereur de Russie, et qui a tenu ses séances entre le 18 mai et le 29 juillet 1899, a non seulement

adopté le principe de l'arbitrage international, mais a décrété l'institution d'un tribunal permanent destiné à résoudre les conflits entre nations, et a déterminé la procédure à suivre dans ces cas généralement si complexes. Cela ne veut pas dire, comme plusieurs l'ont écrit, que désormais il n'y aura plus de guerres entre les nations civilisées, car, avant même que le tribunal ne fût organisé, une guerre éclatait qui a déjà duré plus d'un an; mais enfin c'est un pas en avant que les vrais chrétiens ne peuvent qu'approuver.

3. Conditions essentielles de l'arbitrage. — Il ne nous appartient pas évidemment d'expliquer ici en détail la législation civile ou canonique sur ce sujet; on peut consulter là-dessus les ouvrages de droit. Disons seulement ce que requiert le droit naturel. Tout d'abord l'*arbitre,* qu'il soit choisi par les parties intéressées ou déterminé par la loi, doit avoir les qualités essentielles d'un juge, c'est-à-dire, du côté de l'esprit, une intelligence suffisante pour connaître la cause; du côté de la volonté, une indépendance et une intégrité qui assurent l'impartialité de la sentence. Sans la première condition, le jugement ne serait pas suffisamment éclairé; sans la seconde, il risquerait d'être injuste. Le *compromis* doit nettement expliquer les questions en litige, les noms des arbitres, et les conditions sous lesquelles la sentence sera rendue et acceptée; sinon, il y aurait encore lieu à de nouveaux conflits. L'arbitre n'est pas tenu de suivre la *procédure* ordinaire des cours de justice, à moins que le compromis ou la loi ne l'aient formellement déclaré; mais il doit entendre impartialement les deux parties ou leurs représentants, leur donner le temps et les moyens d'exposer leur cas en toute liberté, et ne prononcer le jugement qu'après avoir pris une connaissance sérieuse du litige et des raisons alléguées pour ou contre. La *sentence* doit être respectée; toutefois, si l'une des parties en litige était convaincue en toute sincérité que la sentence est injuste, elle n'est pas tenue de l'exécuter avant d'avoir eu recours à un autre arbitre ou aux tribunaux réguliers.

II. Arbitrage dans les conflits entre patrons et ouvriers. — *1. Son utilité spéciale.* — Il est évident que l'arbitrage est d'autant plus utile que les conflits qu'il a pour mission de prévenir ou de résoudre sont plus nombreux et plus acharnés. Or il est certain qu'entre ouvriers et patrons, il y a depuis un siècle des luttes presque constantes. La cause principale est la révolution industrielle qu'ont produite l'introduction des machines et la création de vastes ateliers. Autrefois le patron n'occupait qu'un petit nombre d'ouvriers qui, à leur tour, espéraient devenir patrons; pour cela, ils n'avaient besoin que de leurs outils et d'un tout petit capital; aussi ils ne jalousaient guère le maître qui, la plupart du temps, travaillait avec eux, et était membre de la même corporation. Aujourd'hui, c'est par centaines et par milliers que les travailleurs se trouvent réunis dans les mêmes ateliers, sous la direction de quelque contremaître et d'un chef unique; ils n'ont, faute de capital, aucun espoir de devenir patrons à leur tour; souvent ils ne possèdent même pas leurs outils; quand même ils les posséderaient, ils ne peuvent évidemment soutenir la concurrence avec un grand établissement qui peut se procurer les machines les plus perfectionnées. De plus, ils n'ont souvent aucune relation directe avec leurs maîtres; de là des malentendus inévitables. Ils s'imaginent aisément qu'ils sont exploités par ce patron qui vit dans le luxe, tandis qu'eux ont à peine de quoi vivre; cette persuasion est parfois augmentée par la cupidité de certains industriels qui, voulant à tout prix s'enrichir vite, réduisent les salaires à un minimum vraiment insuffisant. Parfois aussi une crise industrielle amène un temps de chômage ou une réduction de salaire. De là des méfiances, des haines vigoureuses, qu'attisent souvent des meneurs peu scrupuleux; de là des grèves suivies de pertes considérables pour les patrons comme pour les ouvriers. L'absence de sentiment religieux aggrave encore ces difficultés; du moment qu'on ne croit plus aux récompenses éternelles, il faut bien se faire un petit ciel sur terre, et si on ne peut y réussir, c'est le patron qui en est la cause. Il est évident qu'avec de telles dispositions la conciliation et l'arbitrage deviennent tout particulièrement utiles, précisément parce que ces malentendus ne peuvent s'éclaircir que par des explications franches et loyales. Qu'un patron, par exemple, se voie obligé, à cause d'une invention nouvelle ou de la concurrence étrangère, de diminuer, au moins momentanément, les salaires; s'il le fait sans soumettre la question à un conseil de conciliation ou d'arbitrage, les ouvriers ne seront que trop portés à croire que ce n'est là qu'un prétexte pour les exploiter, et se mettront en grève. Que la question soit au contraire soumise à un conseil composé de patrons et d'ouvriers, que l'on montre, chiffres à l'appui, qu'à moins de diminuer les salaires pendant un certain temps, on sera obligé de fermer les ateliers, que d'ailleurs la crise n'est que temporaire; généralement les ouvriers auront assez de sens pour comprendre qu'il vaut mieux subir cette réduction que d'en venir à une mesure également ruineuse pour les uns et pour les autres.

2. De l'arbitrage dû à l'initiative privée. — C'est surtout en Angleterre que se sont développées les institutions de conciliation et d'arbitrage, dues à l'initiative privée. C'est en effet le pays des grandes associations ouvrières (*trade unions*) : en 1893, on comptait 1 270 789 travailleurs enrôlés dans 677 unions et ayant à leur service un revenu de 50 millions de francs. Or c'est précisément lorsque le nombre des ouvriers est plus considérable, et qu'ils sont plus fortement organisés, que les grèves sont plus à craindre et l'arbitrage plus nécessaire. Deux hommes ont surtout contribué à le rendre populaire, Mundella et Kettle. Le premier, ancien ouvrier devenu propriétaire d'une des fabriques de bonnetterie de Nottingham, remarquant que dans cette industrie il y avait souvent des grèves, fonda en 1860 un conseil d'arbitrage et de conciliation composé d'un nombre égal d'ouvriers et de patrons : si quelque difficulté se présente, elle est d'abord examinée par les deux secrétaires du conseil; si elle ne peut être résolue par eux, elle est soumise à un comité d'enquête composé de quatre membres; enfin, si ceux-ci ne tombent pas d'accord, la question est posée devant le conseil d'arbitrage composé de onze patrons et d'un nombre égal d'ouvriers. Le second, M. Kettle, un juge anglais, organisa en 1864, à Wolverhampton, un conseil d'arbitrage sur un plan différent : toute contestation générale est réglée par une sentence de huit arbitres, quatre patrons et quatre ouvriers, et si une majorité ne se forme pas, un *tiers arbitre* décide : c'est un magistrat ou toute autre personne inspirant confiance aux deux parties. Si la difficulté est d'un caractère privé, elle est soumise à deux arbitres, et ce n'est qu'en cas de désaccord qu'elle est portée devant le conseil. Sur le modèle de ces deux conseils une multitude d'autres se sont formés en Angleterre, et les résultats ont été excellents. Sans doute il y a encore des grèves, mais elles ont beaucoup diminué. En 1894, sur 1 733 questions soumises à ces conseils, 368 ont été retirées, 1 142 résolues par la conciliation, et 223 par l'arbitrage; cette même année, 19 grèves ont été terminées par la conciliation, et 23 par l'arbitrage. Quand tous ces moyens ont échoué, l'influence d'une haute personnalité, respectée des deux parties, peut mettre fin aux conflits les plus aigus : en 1889, le cardinal Manning fit cesser, par son heureuse intervention, la grève si désastreuse des docks de Londres, qui avait laissé sans travail 250 000 ouvriers et suspendu le commerce maritime de la grande cité. Lemire, *Le cardinal Manning,* 2e édit., Paris, 1894, p. 104-114.

En Belgique aussi, les conseils de conciliation et d'ar-

bitrage des charbonnages de Pascoup et de Mariemont, fondés par M. Julien Weiler, ont eu les meilleurs résultats; depuis 1888, il n'y a eu qu'une seule grève et encore n'a-t-elle duré que trois jours, tandis qu'auparavant les conflits étaient nombreux et terribles. Nous avons eu aussi, en France, sur une petite échelle, quelques essais de ce genre : en 1874, on forma un conseil syndical mixte de la papeterie, composé en nombre égal de patrons et d'ouvriers, et depuis lors aucune grève ne s'est produite dans cette industrie; en 1877, les typographes de Rouen; en 1892, les blanchisseuses de Boulogne; en 1894, les coiffeurs de Paris; en 1895, les tisseurs de Cholet ont organisé des conseils du même genre. De plus, un certain nombre de grèves importantes ont été terminées par l'arbitrage : en 1891, la grève des omnibus de Paris; la même année, la grève des mineurs du Pas-de-Calais, qui s'était étendue à 40 000 ouvriers; en 1892, les deux grèves de Carmaux; en 1900, la grève du Creusot, et d'autres que nous ne pouvons mentionner. — Nous ne parlons pas des conseils de prud'hommes, établis en France depuis un siècle, parce qu'ils sont incompétents sur les questions d'augmentation ou de réduction de salaires, et se bornent à rendre des décisions sur les difficultés individuelles entre patrons et ouvriers, en se basant sur les contrats acceptés par les uns et par les autres.

3. Arbitrage légal. — L'initiative privée qui a si bien réussi en Angleterre, n'ayant produit que des résultats médiocres dans les autres pays, les gouvernements ont songé à favoriser et à étendre l'arbitrage en légiférant sur ce sujet. Nous avons en France la loi de 1892, dont le but et les conditions essentielles sont déterminés par l'article 1er : « Les patrons, ouvriers ou employés entre lesquels s'est produit un différend d'ordre collectif, portant sur les conditions du travail, peuvent soumettre les questions qui les divisent à un comité de conciliation, et, à défaut d'entente dans ce comité, à un conseil d'arbitrage. » Les articles suivants indiquent la procédure à suivre, soit pour la conciliation, soit pour l'arbitrage, et désignent le juge de paix comme intermédiaire entre les parties pour provoquer le rapprochement, assister à la réunion, la présider, si on le lui demande, et amener une entente. Les parties ne sont tenues ni de comparaître ni d'accepter la sentence arbitrale une fois prononcée : en d'autres termes le législateur ne fait qu'encourager l'arbitrage facultatif. Des lois sur la même matière ont été promulguées en Belgique, en Angleterre, aux États-Unis, en Suisse, en Italie, en Hollande, en Allemagne, en Autriche et en Russie.

Mais ici se pose la question : est-il bon que l'État intervienne en cette matière? Les économistes libéraux, qui croient encore à la fameuse maxime de l'école de Manchester : *laissez faire,* le nient fortement. Le contrat de travail est pour eux un contrat ordinaire, qui doit se régler par la loi de l'offre et de la demande : s'il y a parfois des abus, le jeu naturel des lois économiques, aidé par la bonne volonté générale, les corrigera; s'ils sont trop flagrants, qu'on s'adresse aux tribunaux ordinaires. Faire intervenir le gouvernement dans ces questions, c'est attenter à la liberté individuelle, c'est nuire au libre essor de l'industrie et du commerce. Tel n'est pas l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum.* « Il n'est pas rare, dit-il, qu'un travail trop prolongé ou trop pénible et un salaire réputé trop faible donnent lieu à ces chômages voulus et concertés qu'on appelle des grèves. A cette plaie, si commune et en même temps si dangereuse, *il appartient au pouvoir public de porter un remède;* car ces chômages non seulement tournent au détriment des patrons et des ouvriers eux-mêmes, mais ils entravent le commerce et nuisent aux intérêts généraux de la société, et comme ils dégénèrent facilement en violences et en tumultes, la tranquillité publique s'en trouve souvent compromise. Mais ici il est plus efficace et plus salutaire que *l'autorité des lois prévienne le mal* et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. » Rien de plus raisonnable que cette doctrine du souverain pontife. Sans doute, si seul l'intérêt de quelques particuliers était en jeu, on pourrait laisser aux lois économiques et aux tribunaux le soin d'apaiser les querelles entre patrons et ouvriers, mais quand l'intérêt commun est menacé, quand de toutes parts éclatent des grèves, qui ruinent non seulement quelques individus, mais des milliers de personnes, qui paralysent l'industrie et le commerce de toute une région, parfois même de toute une nation, n'est-il pas juste que l'État intervienne pour défendre le bien commun, et rappelle aux combattants avec autorité qu'il est un moyen plus efficace et plus sage de trancher ces conflits ruineux? Qu'on ne dise pas que c'est là un attentat à la liberté individuelle; c'est au contraire le meilleur moyen de la protéger : rien de plus destructif de la liberté que ces conflits violents où la force triomphe; rien ne la fortifie comme une franche et loyale discussion devant un arbitre impartial.

Toutefois, pour préciser davantage, on peut se demander si le législateur doit intervenir non seulement pour recommander l'arbitrage, mais encore pour le rendre obligatoire? Ce qui peut se faire de deux façons, ou bien en obligeant patrons et ouvriers à se réunir et à choisir des arbitres, sans rendre la sentence obligatoire, ou bien en les forçant de se soumettre à la décision rendue.

Dans le premier cas, il nous semble que l'État n'outrepasse point ses droits. Sans doute, il impose aux parties le devoir, lorsqu'un conflit éclate, de venir à une sorte de conférence où l'on examinera les moyens de le résoudre à l'amiable, et il frappe d'une peine légère ceux qui refusent d'y venir, parce qu'ils troublent ainsi l'ordre social, en prolongeant une lutte dangereuse. Il n'y a là rien d'excessif : les parties une fois réunies conservent toute leur liberté. En les obligeant à conférer ensemble, on espère sans doute les amener à s'expliquer et à s'entendre. Est-ce donc là un si grand mal? N'a-t-on pas vu souvent la lumière jaillir d'une franche discussion, et bien des malentendus dissipés par une explication loyale? On objecte que les patrons ne peuvent exposer à leurs ouvriers toutes les raisons qu'ils ont d'agir, sans révéler à leurs concurrents d'importants secrets, et compromettre par là même leurs intérêts. Il est rare qu'il en soit ainsi; mais en le supposant, les patrons ne sont pas forcés de tout dire; ils font preuve de bonne volonté en venant exposer les raisons qu'ils peuvent communiquer au public, et souvent cela suffira pour apaiser un conflit naissant.

Faut-il aller plus loin et rendre la sentence arbitrale obligatoire, de telle sorte que l'État prête main-forte à son exécution? On l'a fait en Nouvelle-Zélande par une loi promulguée en 1894, et depuis lors, nous dit-on, il n'y a plus de grèves dans ce pays. Lloyd, *A country without strikes,* New-York, 1900. C'est possible, mais la loi a été en vigueur trop peu de temps pour qu'on puisse conclure de là que son application à tous les pays n'aurait pas de graves inconvénients. Tout d'abord, avec ce système, c'est l'État qui en dernière analyse fixe les salaires : car si patrons et ouvriers sont obligés d'accepter la sentence arbitrale, les voilà par là même forcés d'accepter le taux de salaire déterminé par les arbitres. Or c'est là une mesure extrêmement périlleuse : les patrons peuvent être convaincus que ce taux est ruineux, et ne leur permettra pas de soutenir la concurrence avec leurs voisins ou avec l'étranger; les voilà donc dans la nécessité de marcher à la ruine ou de se retirer des affaires. Ce serait assurément décourager l'industrie, et frapper du même coup un bon nombre d'ouvriers qui, si l'usine est fermée, resteront sans travail. — D'ailleurs, comment exécuter une telle sentence? Si c'est le patron qui est condamné, enverra-t-on une brigade de gendarmerie pour l'obliger

à ouvrir ou à vendre son usine? Si ce sont les ouvriers qui subissent une sentence adverse, les forcera-t-on à travailler malgré eux, et quel travail feront-ils alors? Ou bien les mettra-t-on en prison parce qu'ils refusent de travailler? Ce serait là un attentat à la liberté individuelle bien peu justifiable. Car, après tout, le succès d'une entreprise industrielle dépend de la bonne entente entre patrons et ouvriers; si la sentence arbitrale n'est pas obligatoire, ils ne se sentiront portés à l'exécuter que par un sentiment d'honneur qui ne s'opposera point à cette bonne entente, tandis que la force et la violence pourraient pour toujours aliéner les esprits.

4. Conclusion. — L'arbitrage est un des meilleurs moyens de résoudre à l'amiable les conflits entre patrons et ouvriers. Toutefois, ce remède ne sera véritablement efficace qu'autant qu'il sera soutenu par l'idée religieuse. Là où ne préside point la religion, l'intérêt est le seul mobile; il peut sans doute suffire à trancher pour le moment certaines difficultés; mais il en est d'autres que seule la religion peut résoudre, parce que seule elle peut inspirer ces sentiments de justice et de charité, sans lesquels il n'y a point de paix durable. C'est une raison de plus pour le prêtre de ne point se désintéresser des questions sociales: son caractère de ministre de la paix en fait naturellement un intermédiaire entre le patron et l'ouvrier, qu'il doit embrasser dans une égale charité; plus que personne il a le droit et le devoir de rappeler à tous les principes d'équité et de justice, sur lesquels sont fondés la conciliation et l'arbitrage.

H. Crompton, *Industrial conciliation*, Londres, 1876; la 1re édition a été traduite en français par Weiler sous ce titre: *Arbitrage et conciliation entre patrons et ouvriers*, Bruxelles, 1869; Publication de l'Office du travail sur *La conciliation et l'arbitrage*, Paris, 1893; *Rapport Lyonnais*, 27 juin 1889, n° 3856; *Rapport Lockroy*, 23 janvier 1892, n° 1903; *Rapport Goblet*, 22 novembre 1892, n° 24; *Journal officiel* des 21 et 23 octobre 1892 contenant la discussion de la loi de 1892 à la Chambre; *Journal officiel* des 16, 17, 20 et 22 décembre, contenant la discussion au Sénat; C. de Fromont, *La conciliation et l'arbitrage*, Paris, 1894; J. Weiler, *L'organisation des conseils d'arbitrage établis en Angleterre*, Bruxelles et Paris, 1877; J. Weiler, *Arbitrage et conciliation*, conférence donnée à La Louvière, Bruxelles et Paris, 1886; J. Weiler, *L'esprit des institutions ouvrières de Mariemont*, Bruxelles, 1888; *Rapports sur les conseils de conciliation et d'arbitrage des charbonnages de Boscoup, de Mariemont*, Morlanweltz (Belgique) et Paris (chez Guillaumin), différentes dates; G. Foccroulle, *Les conseils de conciliation*, Bruxelles et Paris, 1894; Ed. Goffinon, *Arbitrage et conciliation entre patrons et ouvriers*, Paris, 1892; Morisseaux, *Conseils de l'industrie et du travail*, Bruxelles, 1892; Morisseaux, *Législation du travail, Allemagne*, Bruxelles, 1895; V. Brants, *Projet d'institution de conseils de conciliation en Belgique*, Commission royale du travail, Bruxelles, 1886; J. C. Bayles, *The Shop Council*, New-York, 1886, trad. par J. Foccroulle sous ce titre: *Le conseil d'usine*, Bruxelles et Paris, 1892; J. S. Lowell, *Industrial arbitration and conciliation*, New-York, 1893; Carroll D. Wright, *Compulsory arbitration, an impossible remedy*, dans le *Forum*, mai 1893; L. Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, Paris, 1895, p. 129, 172; Ch. Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale*, Paris, 1896, p. 431-439; Ch. Peronnet, *La conciliation et l'arbitrage*, Paris, 1897, où l'on trouvera de nombreuses indications bibliographiques.

Sur l'arbitrage international: Saint-Georges d'Armstrong, *Principes généraux du droit international public*, t. I, *De l'utilité de l'arbitrage*, Paris, 1890; Phyzzenzidés, *L'arbitrage international et l'établissement d'un empire grec*, Paris, 1896.

A. Tanquerey.

ARBITRE (Libre). Voir Volonté, Liberté.

ARBUSSY Joseph, né à Montauban le 27 avril 1624, mort dans cette ville le 5 avril 1694. Il appartenait à une famille protestante et fut pasteur en diverses villes, notamment à Nîmes en 1664. Deux ans plus tard, il vint à Paris, abjura l'erreur et se fit catholique. Il revint ensuite à Montauban où, en 1689, il fut nommé avocat général à la cour des aides de cette ville. Nous avons de cet auteur: *Lettre à tous les fidèles des églises réformées de France*, in-4°, Montauban, 1657; *Déclaration de Joseph Arbussy, contenant les moyens de réunir les protestants dans l'Église catholique*, in-8°, Paris, 1670.

B. Heurtebize.

ARCADE, métropolite d'Olonetz, naquit en 1774, et reçut à son baptême le nom de Grégoire. Après avoir fait ses études au séminaire de Vladimir, il s'adonna à l'enseignement des sciences ecclésiastiques, et revêtit l'habit de moine en 1814. Nommé inspecteur des établissements scolaires de l'éparchie de Vladimir, évêque d'Orenbourg en 1829, archevêque en 1851, Arcade fut élevé, cette même année, au siège métropolitain d'Olonetz. Il mourut au monastère d'Alexandre Svirki, le 8/20 mai 1870.

Arcade déploya beaucoup de zèle pour la conversion des raskolniks russes. On a de lui un grand nombre de lettres, de sermons et d'opuscules ayant trait au raskol. Le plus connu de ses ouvrages est intitulé: *La voix du livre de la foi: invitation aux raskolniks à rentrer dans le giron de l'Église russe*, Moscou, 1892.

Le byzantiniste Troïtzsky a consacré deux articles à la mémoire d'Arcade, dans la Lecture chrétienne (*Khristianskoe Tchténie*), revue théologique de l'Académie de Saint-Pétersbourg, mars 1882, p. 405-424; mai, p. 846-848. D'autres renseignements biographiques dans l'ouvrage de Popov, *La grande éparchie de Perm*, Saint-Pétersbourg, 1879. Ses lettres théologiques sur le *raskol* russe ont paru en volume à Moscou, en 1896: elles avaient été insérées déjà dans le *Khristianskoe Tchténie*, 1882-91, dans la Parole fraternelle (*Bratskoe Slovo*), revue fondée pour le retour des dissidents russes à l'unité, 1889, t. II; 1890, t. I; 1892, t. I, II; 1893, t. II; 1894, t. I, et dans le Voyageur (*Strannik*), mai 1883. Cf. *Matériaux pour servir à l'histoire du séminaire de Jaroslav*, *Bulletin de l'éparchie de Jaroslav*, 1870; Lopoukhin, *Dictionnaire de théologie*, Saint-Pétersbourg, 1900, t. I, col. 1027, 1028.

A. Palmieri.

ARCANE. — I. La question de l'arcane. II. L'arcane des mystères païens. III. L'arcane chrétien aux deux premiers siècles. IV. L'arcane chrétien du IIe siècle au Ve. V. L'arcane depuis le Ve siècle.

I. La question de l'arcane. — On désigne sous le nom de *disciplina arcani* la loi qui dans les premiers siècles aurait obligé les fidèles et le clergé à ne parler jamais ouvertement des saints mystères devant les catéchumènes et les infidèles.

Il est sûr que le mot de *disciplina arcani* n'appartient pas plus au langage de la scolastique qu'à celui de l'antiquité chrétienne. Les protestants veulent que le mot et la chose soient une invention des controversistes catholiques du XVIIe siècle. Mais en réalité le mot a été créé par le protestant Daillé; quant à la chose, les protestants ne se sont pas fait faute d'y recourir, témoin ce qu'écrivait Pfaff, au XVIIIe siècle: *Qui disciplinam arcani ignoraverit, is veteris Ecclesiæ institutionem penitus ignoret necessarium est. Origines juris ecclesiast.*, Tubingue, 1756, cité par V. Huyskens, *Zur Frage über sog. Arkandisziplin*, Munster, 1891, p. 4. Du moment où la controverse entre protestants et catholiques portait sur la tradition, et que ni les uns ni les autres ne concevaient la tradition comme soumise à la loi d'un lent développement, la loi de l'arcane résolvait tant bien que mal les problèmes perpétuellement soulevés par les phénomènes de l'évolution historique des dogmes et des institutions de l'Église. Bingham a pu dire avec une judicieuse ironie: *Hoc novo et admirabili instrumento, quod disciplinam arcani vocitant..., omnis dissimilitudo et repugnantia, quæ inter antiquas Ecclesiæ catholicæ doctrinas consuetudinesque, et novellas præsentis Ecclesiæ Romanæ corruptiones apparet, illico evanescet et in ventos abibit. Originum sive antiquitatum ecclesiasticarum*, Halle, 1727, t. IV, p. 121.

Toutefois Bingham exagère violemment, quand il affirme que les théologiens et les controversistes catholiques ont donné dans l'arcane comme dans un *validis-*

simum argumentum en faveur de la transsubstantiation particulièrement. Melchior Cano estime que la tradition écrite est parallèle à une tradition non écrite et secrète : les apôtres, selon lui, auraient donné le saint aux chiens, *si, quibus formis sacramenta essent conficienda, quibusve ritibus administranda, aliaque id genus religionis secreta, passim vulgo tradidissent. De locis theologicis,* Salamanque, 1563, III, 3. Cano n'en dit pas davantage. Bellarmin est aussi discret. *De controversiis christianæ fidei,* Lyon, 1599, t. II. Il expose les témoignages des Pères sur l'eucharistie, et, dans le résumé final qu'il en donne, il note que les Pères *non loquebantur de eo* [*mysterio*] *coram ethnicis et catecumenis nisi recte, ut illis verbis : Norunt fideles.* Il renvoie à Tertullien, Origène, Jean Chrysostome, Augustin, Théodoret. *De sacram. euchar.,* II, 29; *De sacram. in gen.,* I, 8. Gabriel de l'Aubespine, qui fut évêque d'Orléans de 1604 à 1630, est l'auteur d'une *Ancienne police de l'Église sur l'administration de l'eucharistie,* Paris, 1629, où il entend montrer que dans les quatre premiers siècles la loi du silence s'observait « avec telle rigueur, que jamais on ne parloit aux catéchumènes du saint sacrement »; d'où il conclut que si l'eucharistie n'est pas « autre chose que ce que la nouvelle opinion et la nouvelle table de nos adversaires s'imagine, ils n'eussent pas été si religieux en ces premiers temps à la refuser aux étrangers ». Il conclut encore « qu'on doit lire sagement les passages des Pères, auxquels il est parlé de l'eucharistie; car il est bien vraysemblable, que la Religion, qui les empeschoit de l'exposer à la veuë et à la connoissance des estrangers, la mesme leur défendoit d'en écrire ouvertement et de publier qu'elle estoit le vray corps de Jésus-Christ ». Cité par Huyskens, p. 6. Le cardinal Duperron répond aux difficultés tirées de saint Augustin par les protestants, que ces difficultés sont tirées de « sermons populaires, où assistaient toutes sortes de personnes, tant initiés que non initiés, tant baptisés que catéchumènes, païens ou infidèles, dont l'Afrique étoit fort pleine de son temps au moyen de quoi il ne lui étoit pas permis de découvrir le secret des sacrements ». *Traité de l'eucharistie,* Paris, 1622, I, 8. A mesure qu'on avance, il semble que nos meilleurs controversistes répugnent à invoquer la trop commode explication de l'arcane. A cet égard, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie,* Paris, 1670, de Nicole et d'Arnauld, continuée par Renaudot en 1711, est pour attester que les discussions sérieuses ne faisaient pas appel au principe de l'arcane. Bossuet paraît l'ignorer. Avant lui, Petau n'en dit qu'un mot, et dans un sens assez particulier. Il cite des textes patristiques pour montrer que les mystères, plus ils étaient sublimes, *eo magis occultabantur et in sinu quodammodo fovebantur.* On n'aimait pas à en écrire; si c'était nécessaire, *parce id fiebat, ac dissimulanter et obscure.* Cet usage remontait aux apôtres, il remontait même jusqu'à Moïse. Petau, en somme, voit dans cette réserve, moins une discipline ecclésiastique, qu'une économie caractéristique de la tradition. *Dogmata theolog.,* Paris, 1644, t. II, præf., 5. Il n'insiste d'ailleurs pas sur le principe qu'il pose ici, et il ne s'en sert nulle part, comme s'il se rendait compte de ce que ce principe a d'incertain. Tout cela est fort modéré. Nous ne voyons que le scolastique G. Estius qui ait posé des prémisses plus systématiques. Estius, expliquant que chaque sacrement est composé d'une matière et d'une forme, se demande pourquoi ces deux éléments nous sont si imparfaitement indiqués par la tradition : il répond que c'était là une part des secrets que l'on ne devait pas écrire : *Unde et illud apud Augustinum frequens de eucharistia : Norunt fideles : quo verbo significatum volunt secretum esse, ac ne catechumenis quidem propalandum mysterium de quo loquebatur. In lib. IV Sententiarum,* Paris 1680, dist. I, § 19. Estius, qui se fonde d'ailleurs ici sur l'autorité du pseudo-Aréopagite, étend le secret à toute la théologie sacramentaire, extension qui sera reprise et exagérée plus tard.

Chose piquante, s'il y a ici quelques *vanæ persuasiones,* comme dit Bingham, elles sont le fait aussi bien des théologiens romains que d'un théologien humaniste qui appartient au protestantisme. Isaac Casaubon, en effet, eut le premier l'idée, non pas de nier l'existence d'un certain secret dans la catéchèse, mais de voir dans ce secret une loi pareille à celle qui avait fait de certains cultes païens des mystères. Dans ses *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI,* Londres, 1614, Casaubon prête aux Pères la pensée d'avoir calqué les rites ecclésiastiques sur les rites païens : *Pii Patres, quo facilius ad veritatis amorem corruptas superstitione mentes traducerent, et verba illorum sacrorum quam plurima in suos usus transtulerunt, et cum doctrinæ veræ capita aliquot sic tractarunt, tum ritus etiam nonnullos ejusmodi instituerunt... Quod autem dicebamus de silentio in sacris opertaneis servari a paganis solito, id institutum veteres christiani sic probarunt, ut religiosa ejus observatione mystas omnes longe superarint.* L'hypothèse de Casaubon sera reprise plus tard par le plus épais des rationalistes, Dupuis, dans son *Abrégé de l'origine de tous les cultes,* Paris, 1794. Les protestants allemands, peu portés vers le ritualisme s'évertueront à la rajeunir. Th. Harnack s'y complait comme dans une explication défavorable à l'esprit hiérarchique. *Christliche Germeindegottesdienst,* Erlangen, 1854. N. Bonwetsch s'y associa jadis, la transformation du culte en mystère étant, à ses yeux, corrélative de l'évolution qui organise la hiérarchie et met aux mains des prêtres un « trafic mystico-theurgique » dont le secret agrandissait la puissance. N. Bonwetsch, *Wesen, Entstehung und Fortgang der Arcandisciplin,* dans la *Zeitschrift für die historische Theologie,* Gotha, 1873, t. XLIII, p. 203-299. C'est aussi le point de vue de E. Hatch, *Influence of greek ideas and usages upon the christian Church,* Londres, 1890; de Anrich, *Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum,* Gœttingue, 1894, et de G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen,* Berlin, 1896. On verra plus loin tout ce qu'il y a de vain dans cette théorie.

Ce fut le protestant Jean Daillé qui définit le premier avec précision et justesse la *disciplina de l'arcane* : le mot même est de lui. Il vit très bien, comme l'avaient vu Duperron, Casaubon, Petau, que le langage des Pères était dans certains cas pénétré de réticences : *Hac ipsa methodo usi sunt circa quædam capita, quæ hodie in controversiam vocantur, circa scilicet sacramenta Ecclesiæ. Cum enim ea mysteria nonnisi clam et seorsum apud suos celebrarent, neque ad ea contemplanda vel Ethnicos vel Catechumenos, imo [illegible] quidam voluntque alios alios, quam qui mysteriorum erant participes, admitterent : sic etiam in tractationibus suis, maxime in homiliis, quas ad populum habituri erant, nunquam nisi obscure de iis agebant.* Daillé explique ce parti pris des Pères par la fin qu'ils se sont proposée : *Videntur mentes catechumenorum ad reverentiam et vehemens desiderium sacramentorum excitare voluisse.* C'est une discipline surtout pédagogique. Daillé vit aussi que cette discipline n'était pas ancienne et qu'elle s'était affirmée surtout au IVe et au Ve siècle : *Unde solennis Chrysostomo, Theodoreto, Augustino et aliis reticentiæ, quoties de signis Ecclesiæ mysticis sermo est, et illæ in locis passim occurrentes formulæ ἴσασιν, etc. Eamdem fuisse apostolici et primi sæculi usum nego... res clara est. Nulla enim usquam in horum [illegible], ne [illegible] quidem, veris nativisque auctoribus cum verba de sacramentis faciunt, [illegible] reticentiæ.* Daillé est ici trop catégorique, nous le

montrerons plus loin. Mais sa théorie de l'arcane, origine et extension, est la théorie vraie. *De usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quæ sunt hodie controversa,* Genève, 1686, cité par Huyskens, p. 9, 10.

Mais tout fut obscurci pour longtemps par l'intervention de E. Schelstrate, ancien préfet de la bibliothèque du Vatican, chanoine d'Anvers (on en a fait à tort un jésuite). C'est lui qui reprit l'opinion d'Estius et la systématisa. L'arcane devint une discipline instituée par le Christ et pratiquée depuis le temps même des apôtres : le dogme de la trinité, le dogme et le rite de la messe et des sacrements, étaient l'objet propre de l'arcane, comme c'est à l'arcane qu'il faut attribuer le fait que nous savons si peu de chose sur le nombre des sacrements, sur le culte des saints, sur la transsubstantiation, etc. Schelstrate développait incidemment ces considérations dans deux livres, *Antiquitas illustrata circa concilia,* etc., Anvers, 1678, et *Commentatio de Antiocheno concilio,* Anvers, 1681. Le protestant W. E. Tentzel réfuta Schelstrate dans une *Dissertatio de disciplina arcani,* Wittemberg, 1683, où il reprit en les brouillant les opinions de Casaubon et de Daillé : l'arcane était, à ses yeux, une discipline introduite vers la fin du second siècle et imitée des mystères païens. Schelstrate répondit par une dissertation *De disciplina arcani,* 1685, à laquelle Tentzel opposa des *Animadversiones,* le tout réuni par Tentzel dans ses *Exercitationes selectæ*, Francfort, 1692. A cette mêlée prit part C. Kortholt, *Silentium sacrum sive de occultatione mysteriorum apud veteres christianos,* Kiel, 1689, appuyant Tentzel. Et l'on pourra voir dans Huyskens, p. 16-22, la littérature de cette controverse du côté protestant, avec G. Langemack, *Historia catecheticæ,* Stralsund, 1729; Bingham, Pfaff, déjà cités; Crueger, *De veterum christianorum disciplina arcani,* Wittemberg, 1727; J.-J. Zimmermann, *Oratio de disciplina arcani,* dans sa *Tempe helvetica,* Zurich, 1736; J.-L. Mosheim, *Institut. historiæ ecclesiasticæ,* Helmstadt, 1755; E. Stoeber, *De sacris veterum christianorum arcanis,* Strasbourg, 1742; J.-L. Schedius, *De sacris opertis christianorum,* Gœttingue, 1790. Schelstrate, du côté catholique, était appuyé par Scholliner, *Disciplina arcani,* Tegernsee, 1756; Ruggieri, *De ecclesiastica hierarchia et de disciplina arcani,* Rome, 1766; Rucziczka, *De disciplina arcani,* Olmutz, 1776, etc. En France, l'arcane était défendu par Moissy, *La méthode dont les Pères se sont servis en traitant des mystères,* Paris, 1685; par Vallermont, *Du secret des mystères,* Paris, 1710, etc. Huyskens n'a pas connu la dissertation du P. Merlin, qui donne mieux qu'aucune autre, semble-t-il, une idée de la dégénérescence du débat.

Le P. Merlin, jésuite († 1747), auteur d'un *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église,* conclut de la lettre du pape Innocent à l'évêque d'Eugubio, qu'au ve siècle « on ne voyait point encore ni pontificaux, ni sacramentaires, etc. » et « qu'il n'était pas permis, même à un évêque écrivant à un évêque, d'énoncer les termes qui constituent la forme des sacrements ». Les diverses formes des sacrements ont été immuables « dans toutes les églises chrétiennes du même rit » durant les sept premiers siècles, et « elles doivent encore maintenant être les mêmes ». Ces formes qui devaient être fort courtes, devaient exprimer « l'énonciation purement indicative du principal effet du sacrement ». Le P. Merlin estime que « cela suit nécessairement ». Pour n'avoir pas réfléchi à cette loi, dit-il, « quelques critiques ont commencé à faire parade d'une érudition évidemment fausse, qui impute à toute l'antiquité d'avoir administré la plupart des sacrements avec des formules déprécatives. » En réalité les Pères traitaient les formules sacramentelles de prières pour ne point révéler ce qu'elles étaient. Et de même ils ne prononçaient pas le nombre des sacrements, car « avant le XIIe siècle nul auteur ecclésiastique n'a marqué dans ses ouvrages le nombre précis des sacrements ». La forme authentique du baptême est restée pendant cinq siècles un secret « fidèlement gardé dans les écrits des saints Pères », et le « Saint-Esprit a eu soin que dans l'Évangile même la première des sept formules sacrées fût aussi cachée qu'aucune autre ». C'est seulement au XIIe siècle que l'on commença « à se gêner un peu moins dans les écrits où l'on traitait de ce qui regarde les sacrements ». Si les paroles de la consécration sont souvent reproduites par les Pères, « c'est que la qualité de forme sacramentelle, et la vertu qui est dans les paroles, de changer le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ, demeurent cachées à des lecteurs profanes. » Mais pour l'absolution sacramentelle, rien n'est révélé avant le XIIe siècle. Autant pour l'extrême-onction, etc.

Huyskens n'a pas connu, non plus, les embarras où la défense de l'arcane ainsi conçu jette un théologien aussi informé que le jésuite Zaccaria. Le P. Zaccaria (1714-1795), dans son intéressant traité *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis,* où il définit avec justesse quelques règles de la méthode positive, essaie moins heureusement de montrer comment le silence des livres liturgiques n'est pas nécessairement la preuve qu'une institution, rite ou forme, n'existe pas de leur temps. Car, dit-il, pareil silence peut être une omission accidentelle d'un copiste, ou il peut être l'effet de la discipline de l'arcane. Il produit comme exemple le silence du sacramentaire grégorien en ce qui concerne la forme du sacrement de confirmation; il cite Martène posant en fait que les premiers rédacteurs des sacramentaires n'y ont pas consigné les formes des sacrements. A quoi le célèbre Berti, augustin, objecte judicieusement qu'il ne comprend pas comment la discipline de l'arcane s'étendait jusqu'à des sacramentaires qui se conservaient dans le trésor des églises et que seuls maniaient les membres du clergé. Zaccaria répond qu'il y avait toujours à craindre que les livres conservés dans le trésor des églises fussent par des mains coupables livrés aux païens. Comment alors, répond le P. Berti, osait-on consigner dans les sacramentaires, par exemple dans le sacramentaire grégorien, les paroles de la consécration, la formule du baptême, le rituel des ordinations, toutes choses qu'il convenait d'ensevelir dans l'arcane? Le P. Zaccaria répond à cela que la discipline de l'arcane s'était relâchée sur certains points et pas sur d'autres. Migne, *Theolog. cursus,* t. v, col. 281-282.

En dépit de difficultés si sensibles, la doctrine de l'arcane est demeurée en possession, auprès des théologiens catholiques, du crédit que lui avait valu Schelstrate. La *Prompta bibliotheca* de Ferraris renchérit sur Schelstrate. Elle cite le sentiment de Ferd. Mendoza sur le canon 36 d'Elvire, avançant que les anciens ne révélaient pas les mystères aux seuls païens et catéchumènes, mais encore aux fidèles, *ipsis christianis jam perfectis, ni episcopi essent vel sacerdotes judicio et auctoritate graves.* Elle fait remonter l'origine de cette discipline au Christ lui-même. Elle ne concède pas à Schelstrate qu'elle ait disparu en Orient à la fin du ve siècle, et en Occident au VIe, mais elle veut qu'elle ait disparu peu à peu des diverses églises. Ferraris, art. *Arcani disciplina.* Le *Kirchenlexikon*, 1re édit., sous la signature de Hefele, est plus mesuré, mais il maintient l'existence de la discipline du secret dans l'Église primitive et jusqu'au ve siècle, dans les termes mêmes de Schelstrate. *Dictionnaire de la théol. cathol.,* de Wetzer et Welte, trad. Goschler, t. VI, Paris, 1859, p. 382. Wandinger conserve le même sentiment dans la seconde édition du *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1234-1238. Pareil sentiment chez Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* Rottenburg, 1890, p. 56. Huyskens, p. 32-33, cite dans le même sens le

P. Weiss et Mgr Probst. Le P. Hurter pose en thèse que la discipline de l'arcane a été *plane universalis*, puisqu'elle est attestée par Augustin, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Basile, Chrysostome, Ambroise, Gaudentius, les papes Jules Ier et Innocent Ier, etc. Si elle est universelle c'est donc qu'elle est de tradition apostolique. Le P. Hurter la voit observée avec une rigueur extrême, et il en donne pour preuve que les persécuteurs n'ont connu la doctrine chrétienne que *subobscure*. Enfin l'arcane avait pour objet tous les sacrements, particulièrement l'eucharistie, mais aussi les plus hautes vérités révélées. Le P. Hurter concède que cette discipline a duré en Orient jusqu'à la fin du Ve siècle, en Occident jusqu'au milieu du VIe. Il renvoie à Schelstrate seul. Hurter, *Theolog. dogmat. compendium*, t. III, n. 377. Autant fait le P. Pesch, *Prælectiones dogmat.*, t. VI, n. 91, où l'on peut voir que l'arcane s'est élevé depuis Schelstrate, et par sa faute, à la dignité d'un principe d'école.

Du côté des protestants, l'opinion est dominée par le désir de réduire la place historique octroyée trop largement par les catholiques à la discipline de l'arcane. Le rapprochement, institué par Casaubon entre l'arcane ecclésiastique et les mystères païens, est exploité par les antiritualistes, avec ce médiocre sens liturgique qu'ont la plupart des protestants. Dans un autre sens, aussi peu heureux, Frommann cherche la racine de l'arcane dans l'influence des cultes païens, dans l'imitation de la pratique des Juifs envers les prosélytes, et dans le secret observé par la gnose alexandrine. *De disciplina arcani*, Iéna, 1833. Rothe, par un retour judicieux vers les idées de Daillé, ramène l'attention sur le rapport qui rattache l'arcane au catéchuménat, à l'organisation de la catéchèse et à la participation seulement partielle des catéchumènes au service divin. *De disciplinæ arcani origine*, Heidelberg, 1841. Les vues de Rothe sont acceptées par Zezschwitz, *System der Katechetik*, Leipzig, 1863. Ensemble ils insistent sur le caractère pédagogique de la discipline de l'arcane. S'il y a des rencontres sur plusieurs points entre certaines formes du catéchuménat et certaines formes des mystères païens, si même il y a parfois des emprunts au moins verbaux, l'essence du catéchuménat et de ses formes est chose chrétienne, purement chrétienne, et la discipline de l'arcane est une de ces formes. Huyskens, p. 28. M. Bonwetsch, après avoir en 1873 abondé dans le sens de Th. Harnack, s'est rallié depuis au sentiment de Kattenbusch, pour qui la discipline de l'arcane est un effort fait pour entourer le culte de plus de respect aux yeux des masses et pour leur donner l'impression de la possession du mystère. *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 55.

Nous allons à notre tour reprendre historiquement cette enquête, et essayer de mettre toutes choses au point.

II. L'ARCANE DES MYSTÈRES PAÏENS. — Il ne faut chercher dans la religion romaine rien qui ressemble à des mystères. De théologie, elle n'en avait point. Ses prêtres étaient des fonctionnaires publics; les divers cultes étaient des services publics; la religion tout entière aurait pu être tenue pour une administration publique, si le culte domestique n'avait pas maintenu des *sacra privata* à côté des *sacra publica*. Mais, officielle ou domestique, la religion romaine était moins une mythologie qu'un rituel, et ce rituel n'avait rien de plus secret que les lois. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, trad. Brissaud, Paris, 1889, t. I, p. 2, 146. Cette religion formaliste et vide, lorsque l'empire eut unifié le vieux monde, n'eut pas raison des cultes qu'elle trouva vivants. On supprima, sans y réussir complètement, ceux qui étaient féroces, tel le culte du Saturne d'Afrique auquel on immolait des petits enfants : *Sed et nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus*, assure Tertullien, *Apol.*, 9, *P. L.*, t. I, col. 315. Mais les autres persistèrent dans leurs sanctuaires locaux, et quelques-uns, loin de disparaître, trouvèrent dans le vide même de la religion officielle une occasion favorable à leur expansion. Elle fut prodigieuse. Et en raison même du déficit mystique et moral de la religion romaine, cette expansion profita surtout aux cultes non romains, qui, à des titres divers, offrirent à l'âme des éléments moraux et mystiques. Tels furent, entre tous, le culte isiaque et le culte mithriaque, dont il ne faut point séparer ici les Éleusinies.

Le culte d'Isis et de ses parèdres (Sérapis, Anubis, Harpocrate) s'était répandu d'Égypte à Antioche, à Smyrne, en Macédoine, en Thessalie, à Athènes, en Syrie, quand il pénétra à Rome sur la fin du second siècle avant l'ère chrétienne. Il eut de longues « persécutions » à surmonter. A maintes reprises sous la république, sous Auguste, les autels d'Isis furent prohibés. En l'an 19 de notre ère, Tibère interdit par sénatus-consulte le culte d'Isis aux citoyens de Rome, et les prêtres isiaques furent déportés. Il demeura toujours un culte privé, desservi par des confréries privées; mais la plus haute société de Rome et la cour impériale même lui fournit ses initiés. L'épigraphie, qui fait foi de la ferveur de la société de Rome pour le culte isiaque, témoigne aussi de la diffusion qu'il eut, dans toute l'Italie, en Gaule, en Germanie, en Espagne, en Afrique. G. Lafaye, art. *Isis* du *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio. Marquardt, *ouvr. cit.*, p. 95. Les *cultores sacrorum Isidis*, formés en collèges, eurent des temples (*Isia*), un sacerdoce, une liturgie; ils eurent surtout des mystères.

Apulée, à la fin du IIe siècle de notre ère, dans le roman de la *Métamorphose*, met en scène l'initiation de son héros, Lucius, aux mystères isiaques, à Cenchrées près de Corinthe. Lucius est décidé à entrer dans l'association (*dare nomen huic sanctæ militiæ*) : il loue un logement dans l'enceinte du temple, il ne manque à la célébration d'aucun des rites intérieurs, il ne quitte pas la société des prêtres, il presse le prêtre souverain (*primarium sacerdotem*) de l'admettre à l'initiation des arcanes de la nuit sainte (*ut noctis sacratæ tandem arcanis initiaret*). Le prêtre lui démontre l'auguste gravité de ce qu'il demande; la déesse tenait dans sa main les clefs de l'enfer et du salut : l'initiation *traditio* était une sorte de mort volontaire et une libération : la déesse avait coutume de choisir les hommes arrivés au seuil même de la fin de leur vie pour leur confier avec plus de sûreté les grands secrets de sa religion (*magna religionis silentia*) : alors, par sa providence, ils renaissent et s'élancent dans la carrière du salut nouveau (*renatos ad novæ salutis curricula*). Que Lucius se préparât par l'abstinence à recevoir mieux les secrets de la religion la plus pure (*arcana purissimæ religionis secreta*). Enfin la déesse manifeste la vocation de Lucius, et le grand-prêtre lui déclare que le grand jour est venu où de ses mains il l'initiera aux mystères (*ut per istas meas manus piissimis sacrorum arcanis insinueris*). Au point du jour, après le sacrifice matinal (*matutino peracto sacrificio*), le grand-prêtre tire de la cachette la plus mystérieuse du sanctuaire des livres écrits en signes hiéroglyphiques, le rituel isiaque. En procession, Lucius est conduit aux bains les plus voisins, il se plonge dans la piscine, et le prêtre, implorant le pardon divin, lave Lucius complètement et très soigneusement (*lavacro traditum, præfatus deum veniam, purissime circumrorans abluit*). On ramène Lucius au temple, on le fait se prosterner aux pieds de la déesse, le prêtre lui communique à voix basse quelques préceptes ineffables (*secreto mandatis quibusdam quæ voce meliora sunt*), puis à haute voix et devant l'assistance il lui impose six jours d'abstinence. Les six jours passés, la cérémonie de l'initiation a lieu au coucher du soleil, dans le temple rempli d'une foule émue. Les profanes sont congédiés

(*remotis procul profanis omnibus*), Lucius est revêtu d'une robe de lin écru, et le prêtre, le prenant par la main, le conduit dans le plus profond du sanctuaire. « Lecteur attentif, poursuit le héros, tu me demanderas peut-être avec émoi ce qui s'est dit ensuite, ce qui s'est fait. Je le dirais, s'il était permis de le dire; tu l'apprendrais, s'il t'était permis de l'entendre. Mais le péché serait égal pour les oreilles et pour la langue coupables d'une telle témérité. Pourtant, si le désir qui t'inspire est religieux, je ne te tourmenterai pas d'une angoisse prolongée. Écoute donc : crois, voici la vérité. J'ai touché à la frontière de la mort, mon pied a foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu à travers tous les éléments : en pleine nuit, le soleil m'est apparu étincelant d'une lumière blanche : les dieux de l'enfer, les dieux de l'Empyrée, je me suis approché d'eux et je les ai adorés de près. Voilà, je t'ai rapporté [ce que tu voulais savoir], tu as entendu, mais il est nécessaire que tu ignores. » Apulée, *Metamorph.*, XI.

Le culte de Mithra, originaire de Perse, ne se propagea pas dans le monde grec, et ne se manifesta à Rome que sur la fin du Ier siècle de notre ère. Mais très répandu parmi les soldats orientaux, il est porté par eux en Mésie, en Dacie, en Pannonie, en Germanie, en Belgique, en Bretagne, en Afrique, en Espagne. A Rome même, vétérans et esclaves orientaux concourent puissamment à l'acclimater et à le propager dans la société la plus haute. « Ce mazdéisme réformé a manifestement exercé sur la société du IIe siècle une attraction puissante, dont nous ne pénétrons aujourd'hui qu'imparfaitement les causes » (Cumont). L'empereur Commode se fit initier et prit part aux cérémonies sanglantes de la liturgie mithriaque. Des tribuns, des préfets, des légats, des *perfectissimi* et des *clarissimi* nommés dans l'épigraphie mithriaque, témoignent que l'aristocratie romaine était largement représentée parmi les *cultores solis invicti Mithræ*. Le culte de Mithra ne fut jamais persécuté, et il semble même avoir été favorisé très particulièrement par les empereurs depuis Commode. Toléré sous Constantin, restauré par Julien, il fut supprimé par Théodose, mais les violences qui accompagnèrent cette suppression prouvent qu'il était bien vivace encore. Comme le culte d'Isis, celui de Mithra eut ses *sodalicia*, ses sanctuaires (*mithræa*), un clergé, une liturgie, des mystères. Un texte de saint Jérôme, confirmé par l'épigraphie, nous apprend qu'il y avait sept degrés d'initiation et que l'initié acquérait successivement les titres de corbeau, d'occulte (*cruphius*), de soldat (*miles*), de lion, de perse, de courrier du soleil et de père. *Epist.*, CVII, 2, *ad Lætam*, *P. L.*, t. XXII, col. 869. Le nombre sept était sacré. Mais ni les corbeaux, ni les occultes, ni les soldats ne participaient aux mystères, il fallait être lion pour être participant (οἱ μετέχοντες). Les pères étaient les chefs, et les initiés placés sous leur tutelle s'appelaient entre eux frères. Les grades inférieurs étaient accessibles aux enfants. L'initiation s'appelait *sacramentum*, parce que l'initié y jurait de ne pas divulguer les secrets et les rites qui lui étaient divulgués. Elle était accompagnée d'ablutions multipliées, destinées à purifier des souillures morales. Le *miles* était marqué au front, probablement au fer chaud. Le lion avait les mains ointes de miel. On servait à l'initié du pain et de l'eau mêlée de vin, sur lesquels le prêtre prononçait des paroles sacrées. Les initiations avaient lieu de préférence au printemps « à peu près à l'époque pascale où les chrétiens admettaient pareillement les catéchumènes au baptême » (Cumont). Mais les hommes seuls étaient admis à l'initiation mithriaque, les femmes en étaient exclues. Nous avons résumé F. Cumont, *Textes et monuments figurés, relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899, t. I, introduction.

Les Éleusinies, qui étaient depuis le IVe siècle avant notre ère l'institution religieuse la plus vénérée de la Grèce, le restèrent jusqu'à la fin du paganisme : les édits de Théodose interdisant le culte païen n'eurent pas raison d'elles, et il fallut l'invasion des Goths en Attique, en 396, pour ruiner Éleusis à jamais. L'initiation aux mystères, qui, à l'origine, avait été un privilège des citoyens d'Athènes, s'était étendue à tous les Grecs, puis à tous les étrangers qui n'étaient point des barbares : au témoignage de Cicéron, on venait des contrées les plus lointaines à Éleusis pour se faire initier : *Eleusinam sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimæ. De nat. deor.*, I, 42. Le premier degré de l'initiation initiait aux petits mystères, et on pouvait y être initié dès l'enfance : le rite consistait en une purification ou lustration accomplie sur les bords de l'Ilissus, et aussi en un enseignement élémentaire du mythe de Déméter et de sa fille Coré. Il fallait attendre un an au moins avant d'être admis au deuxième degré. Un sacerdoce hiérarchisé et nombreux de prêtres et de prêtresses accomplissait les rites de l'initiation. Quiconque participait aux Éleusinies portait le nom de μύστης, mais les initiés aux grands mystères portaient celui de ἐπόπτης, le premier degré étant la μύησις et le second l'ἐποπτεία. Au premier jour des Éleusinies, le 15 broédromion (septembre), les mystes s'assemblaient sous la conduite de leurs mystagogues dans un portique : l'ordre était donné de se retirer à tous ceux qui, barbares, homicides ou impies, étaient exclus; la recommandation faite aux mystes d'avoir les mains et l'âme pures; et on leur intimait l'obligation absolue du secret. Le lendemain, les candidats à l'initiation se rendaient au bord de la mer pour se purifier par des ablutions dont le nombre et le mode variaient selon la nature des fautes dont le candidat avait à se laver. Les fêtes duraient au total neuf jours, neuf jours de jeûne pour les mystes; les trois derniers jours seuls étaient réservés aux mystères proprement dits. La nuit du 21 commémorait le deuil de Déméter après l'enlèvement de sa fille : c'était au soir du 21 que les mystes buvaient le *cycéon* mystique, du vin dans une coupe, et mangeaient des gâteaux de sésame et de farine de blé. Les deux nuits du 22 et du 23 étaient consacrées aux spectacles mystiques qui constituaient l'ἐποπτεία : elles portaient le nom de παννυχίς, παννυχίδες. Ces spectacles, coupés de chants, étaient des tableaux muets, où prêtres et prêtresses tenaient les rôles des dieux, où la voix de l'hiérophante s'élevait seule pour expliquer le tableau : le sujet de ces tableaux était la légende de Déméter et de Coré. Clément d'Alexandrie a résumé en quelques lignes l'ensemble du culte d'Éleusis : « Dans les mystères des Grecs, dit-il, ont lieu d'abord les purifications. Viennent ensuite les petits mystères, qui renferment un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères dans toute leur teneur il ne reste plus rien à apprendre, il n'y a qu'à contempler (ἐποπτεύειν) et à concevoir. » *Strom.*, V, 11, *P. G.*, t. IX, col. 108. L'initié était tenu au secret sur ces nuits mystiques. Jadis le révélateur était puni, comme le profanateur, de la peine capitale et de la confiscation. Quand ces sanctions terribles eurent disparu, le secret se maintint religieusement encore, et aux auteurs chrétiens nous devons les révélations qui expliquent les discrètes ou énigmatiques expressions des anciens. Au VIe siècle de notre ère, le rhéteur Sopater donnait ce sujet de développement à ses élèves : « La loi punit de mort quiconque aura révélé les mystères : quelqu'un, à qui l'initiation s'est montrée dans un rêve, demande à l'un des initiés si ce qu'il a vu est conforme à la réalité; l'initié acquiesce par un signe de tête, et c'est pour cela qu'il est accusé d'impiété. » Nous avons résumé F. Lenormant, art. *Éleusis*, du *Dictionnaire des antiquités*.

Nous saisissons le caractère du secret imposé à l'initié tel que la religion et les mœurs l'ont consacré : il est absolu comme un serment et plus religieux encore. Dans Apulée, *Metamorph.*, III, une femme qui demande le

secret à son confident, entend que ce secret soit rigoureux comme celui des mystères, nous dirions aujourd'hui secret de confession. Elle dit à son confident : *Sacris pluribus initiatus, profecto nosti sanctam silentii fidem*. C'est l'expression des mœurs dans la société romaine de la seconde moitié du IIe siècle. Cent ans plus tard et à Rome encore, Porphyre, le philosophe néoplatonicien, écrivant sur la philosophie des oracles (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας), témoigne que les secrets des dieux ne peuvent être trahis : il jure de les tenir cachés, il rappelle qu'on doit les cacher, et même ce qu'il va dire il veut qu'on ne le publie pas indifféremment. Eusèbe, *Præp. ev.*, v, 5, *P. G.*, t. XXI, col. 328.

Ces développements étaient nécessaires pour mieux faire comprendre le contraste qui existe entre les cultes mystérieux du paganisme et le christianisme.

III. L'ARCANE CHRÉTIEN AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES. — Il n'est pas douteux que, dans l'opinion païenne, le christianisme passait pour être une secte qui avait des dessous qu'elle cachait aux profanes et qui étaient abominables. Un contemporain d'Apulée, Minucius Félix, met en scène dans son *Octavius* un païen qui fait le procès des chrétiens : *Tenebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula..., sceleribus gloriatur... Nescio an falsa, certe occultis ac nocturnis sacris apposita suspicio... Pleraque omnium vera declarat ipsius pravæ religionis obscuritas. Cur etenim occultare et abscondere...? Octavius,* 8-10, *P. L.*, t. III, col. 259-266. Ces accusations témoignent que le christianisme se dissimulait, ainsi qu'il était bien naturel à une religion prohibée depuis Néron. De là ces calomnies absurdes. Mais ni ces accusations, ni ces calomnies ne supposent un secret inviolable.

Celse est un contemporain de Minucius Félix. On a pu dire de lui qu'il a connu mieux qu'aucun autre écrivain païen le christianisme et les livres chrétiens : un païen avait donc le moyen de faire une telle enquête. Celse reproche aux chrétiens de prêcher leur doctrine clandestinement (κρύφα), mais rien qui ressemble au mystère des cultes païens. Origène, *Contra Cels.*, I, 3, *P. G.*, t. XI, col. 661. Celse sait que cette doctrine est prêchée sans solennité, dans les plus modestes boutiques : « Ceux qui tiennent à savoir la vérité, dit-il, n'ont qu'à venir avec les femmes et leurs nourrissons dans le gynécée, ou chez le cordonnier, ou chez le foulon : ils y apprendront tout » (τὸ τέλειον λάβωσι). *Ibid.*, III, 55, col. 993. Il n'en était sûrement pas ainsi à Éleusis. C'est ce que lui oppose Origène : « Non, dit Origène, nous ne cachons pas (ἀποκρύπτομεν) la sainteté de notre principe, ainsi que l'affirme Celse... Nous enseignons les premiers venus (τοῖς πρώτοις εἰσαγομένοις)... et nous confions les Évangiles et les écrits apostoliques à qui peut les entendre. » *Ibid.*, III, 15, col. 940. On peut conclure : les païens ont signalé la clandestinité du christianisme, mais ils ne lui ont pas connu de mystère.

Aucun auteur chrétien n'a plus que Clément d'Alexandrie insisté sur les mystères des cultes païens. Le second chapitre de son *Protreptique, P. G.*, t. VIII, col. 68, est une longue description de ces mystères. « Faut-il te les décrire? Vais-je les révéler, comme Alcibiade les révéla jadis, à ce qu'on raconte? » Il le faut, poursuit-il, il faut que les spectateurs de la vérité les voient exposés au grand jour de la scène. Suit une description assez détaillée, notamment des Éleusinies. Clément dévoile les mystères représentés dans les nuits mystiques, et conclut : « Voilà les mystères cachés des Athéniens » (κρύφια μυστήρια). Il décrit les rites, il rapporte les obscures formules : « Si vous avez été initiés (εἰ μεμύησθε), vous rirez d'autant plus de ces rites vénérables. » Clément n'a donc que du mépris pour ces mystères. Tertullien en a horreur. Il sait que l'accès des Éleusinies est entouré d'épreuves pénibles et longues : *Ante portas quinquennium instituunt*. En faisant durer ainsi l'initiation, l'attente, le désir, les ministres d'Éleusis rehaussent la majesté de leurs mystères. Puis, quand ils ont initié quelqu'un, ils lui imposent le secret : *Sepultos jam silentio afficiunt, attende, custoditur quod tarde invenitur*. La divinité est cachée dans un sanctuaire, dont les portes sont garnies de voiles épais, dont les fidèles sont tenus de ne point trahir le secret (*totum signaculum linguæ*), et le secret est une obscénité (*simulacrum membri virilis revelatur*). *Adv. valentin.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 539-542. C'est bien le cas de répéter ce que M. Duchesne disait des systèmes imaginés en ces derniers temps pour rattacher l'organisation des Églises chrétiennes à celle des confréries païennes : « L'idée que les premiers chrétiens aient pu chercher des modèles pour quoi que ce soit dans des institutions qu'ils avaient en horreur, me semble tout à fait inacceptable. » *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 10.

Cependant Clément d'Alexandrie fait une concession, toute littéraire, au langage païen. Saint Ignace déjà, pour dire que les Éphésiens avaient été ensemble disciples de saint Paul, les appelait Παύλου συμμύσται. *Ad Eph.*, XII, 2. Le mot μυστήριον d'ailleurs est fréquemment employé par saint Paul. Rom., XI, 25; XVI, 25; I Cor., II, 7; IV, 1; XIII, 2; XIV, 2; XV, 51; Eph., I, 9; III, 3, 4, 9; V, 32; VI, 19; Col., I, 26, 27; II, 2; IV, 3; II Thess., II, 7; I Tim., III, 9, 16, etc. La seconde Épître de saint Pierre, I, 16, se sert une fois du mot ἐπόπται au sens classique. Au contraire, voici dans Clément d'Alexandrie une véritable invasion de mots pris au langage des mystères. Et notez que ni saint Irénée, ni Tertullien, ni saint Hippolyte n'usent d'une pareille terminologie. A la fin du *Protreptique, P. G.*, t. VIII, col. 237 sq., Clément invite son lecteur à se détourner de toutes ces fables, à fuir cette île maudite des voluptueuses sirènes, à se fier au Verbe de Dieu qui est le seul bon pilote, et au Saint-Esprit qui le guidera au port des cieux. « Alors, dit-il, tu contempleras (κατοπτεύσεις) mon Dieu, tu seras initié aux saints mystères (τοῖς ἁγίοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις), tu jouiras de ce qui est caché dans les cieux, de ce qu'aucune oreille n'a entendu, de ce qu'aucun cœur n'a senti monter en soi... Viens, ô insensé! jette là le thyrse, les couronnes de lierre, la mitre, la nébris, » et autres insignes des cultes païens. « Livre-toi à la sagesse, je te montrerai le Logos et les mystères du Logos. Il y a une montagne chère à Dieu, ombragée de chastes forêts : là, les filles de Dieu, brebis toutes belles, célèbrent les augustes fêtes du Logos (σεμνὰ ὄργια). Les justes forment le chœur, ils chantent l'hymne du roi de l'univers, les vierges psalmodient, les anges glorifient, les prophètes parlent... O mystères véritablement saints! Des daduques me guident; je contemple les cieux et Dieu (δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι); je deviens saint, initié (ἅγιος γίνομαι μυούμενος); le Seigneur est mon hiérophante et il consacre le myste en l'introduisant dans la lumière, » loin de l'introduire dans le mystère (ἱεροφαντεῖ ὁ κύριος, καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν). Et donc, lecteur, « sois initié (καὶ σὺ μυοῦ) et tu seras du même chœur que les anges. » *Cohort. ad gent.*, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 240-241. Tout ce symbolisme de lettré revient à dire qu'il y a une initiation pour les chrétiens, une initiation comparable à celle d'Éleusis, avec ses daduques et son hiérophante, ses mystères et son époptie, mais cette initiation n'est pas de ce monde, elle est réservée aux justes dans les cieux. C'est dire que Clément ne voyait rien dans les usages et dans la liturgie ecclésiastiques qui lui parût comparable à l'initiation d'Éleusis : il n'y avait de véritable myste que le bienheureux au ciel, ni de véritable époptie que la vision béatifique.

Ainsi, au IIe siècle, ni païens, ni chrétiens ne faisaient de rapprochements entre le culte et la doctrine de l'Église d'une part, et les mystères d'autre part, en

ce qui concerne la loi du silence. Nous allons voir que les témoignages les plus explicites établissent que le christianisme ne pratiquait pas cette loi.

Le nombre fut grand, dès le Ier siècle, de ceux qui, après avoir embrassé le christianisme, l'abandonnèrent. Dans son enquête sur le christianisme en Bithynie (environ 112), Pline, sur la liste des citoyens dénoncés comme chrétiens, en rencontre qui n'avaient aucun scrupule à tout dire au légat des usages de la société dont ils s'étaient retirés, les uns depuis trois ans, d'autres depuis plus de vingt ans. Pline consigne leurs aveux : *Adfirmabant hanc fuisse summam vel culpæ suæ vel erroris...* Leur faute ou leur erreur, assuraient-ils, n'avait jamais consisté qu'en ceci : ils s'assemblaient à jour marqué avant l'aurore; ils chantaient ensemble un *carmen* au Christ comme à un dieu; ils s'engageaient par serment, non à quelque crime, mais à ne point commettre de vol, de brigandage, d'adultère, à ne point être de mauvaise foi, à ne point nier un dépôt; après cela ils avaient coutume de se séparer, et ils se réunissaient de nouveau pour prendre une nourriture ordinaire et innocente (*coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*). Pline, pour plus de sûreté, a fait mettre à la torture deux servantes qui portaient dans la secte le titre de diaconesses (*ministræ*) : il n'a rien constaté de répréhensible, sinon une superstition grossière, immodérée. *Epistul.*, x, 97. Laissons de côté les aveux de ces deux diaconesses, ne retenons que les déclarations des apostats : il ne paraît pas qu'ils aient rien caché à Pline, et, comme ce *cibus innoxius* ne saurait être le repas des agapes, reste que ce soit l'eucharistie : aucun serment ne leur interdisait donc de tout révéler.

On peut raisonner de même et mieux encore sur la littérature chrétienne des deux premiers siècles. Le Nouveau Testament, non plus que l'Ancien, n'était un livre secret : n'aurait-il pas dû l'être dans l'hypothèse de la discipline de l'arcane? Saint Justin adresse son apologie à l'empereur Antonin, à ses fils, au « sacré sénat » et au « peuple romain tout entier » : dans cette apologie rien n'est dissimulé de la doctrine ni du culte de l'Église, l'eucharistie notamment est dévoilée dans son rite et dans son dogme : où est l'arcane? Passe pour les expressions symboliques de l'inscription d'Abercius; passe pour un cryptogramme comme l'*Ichthus*; passe pour les peintures des catacombes; admettons que des monuments de cet ordre aient besoin d'un commentaire pour être entendus. Mais ce commentaire n'est-il pas surabondamment dans toute la littérature des deux premiers siècles, et combien nous est-elle parvenue réduite? On fait état du texte de saint Matthieu, VII, 6 : *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos!* Comme si ce texte, et il est unique, renfermait le précepte de la *silentii fides* autrement que par accommodation? On en vient alors à concéder que la loi de l'arcane « n'a pas existé, comme loi positive, tout à fait dès le premier âge de l'Église »; et que, en outre, cette même loi « fléchissait toutes les fois que le bien de la religion l'exigeait ». Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* Paris, 1865, p. 601-602. On omet cependant de nous prouver que, si peu rigoureuse fût-elle, cette loi existait. Insistons.

Saint Irénée, dans un fragment conservé par Œcuménius, parle d'esclaves qui avaient pour maîtres des « chrétiens catéchumènes » : ces esclaves furent arrêtés et interrogés, on voulait savoir d'eux quelque chose sur les chrétiens. Comme ces esclaves n'avaient rien à révéler qui pût satisfaire ceux qui les questionnaient, « sinon ce qu'ils avaient entendu dire à leurs maîtres, savoir que la divine chose qu'ils prenaient était le sang et le corps du Christ, et persuadés qu'il s'agissait réellement de sang et de chair, ils le dirent à ceux qui les questionnaient. » Ce fut, dit Irénée, une découverte pour les païens! Ils crurent incontinent que c'était cela que les chrétiens accomplissaient (τελεῖσθαι), et ils se le communiquaient, et ils voulaient le faire avouer aux deux martyrs Sanctos et Blandine. Mais Blandine répondit : « Comment les chrétiens pourraient-ils commettre pareilles horreurs, eux qui par ascétisme ne touchent même pas aux viandes permises? » Ces esclaves ne sont pas chrétiens. Ils savent du christianisme seulement ce que leurs maîtres ont dit devant eux : leurs maîtres n'avaient donc point de secret à garder? Ils savent ainsi que la communion consiste à participer au sang et au corps du Christ : quel serait l'objet de l'arcane si ce n'était l'eucharistie même? On peut donc conclure que la discipline de l'arcane n'existait pas pour Irénée. *P. G.*, t. VII, col. 1236. Elle n'existera pas davantage pour Tertullien.

Tertullien fait allusion au passage des Actes des apôtres où saint Paul est représenté, sur le navire, au milieu des matelots, prenant le pain, le rompant et le mangeant devant tous, après avoir rendu grâces à Dieu. Tertullien en conclut que tout lieu peut se prêter à la prière : « Les apôtres n'ont donc point agi contre le précepte, eux qui en prison priaient et chantaient en présence de leurs gardiens, et Paul pas davantage, *qui in navi coram omnibus eucharistiam fecit.* » *De orat.*, 24, *P. L.*, t. I, col. 1299. On peut discuter le fait de savoir si, devant les deux cents et tant d'hommes de son navire, saint Paul a célébré l'eucharistie, ou pris une collation : du moins pour Tertullien nul doute que c'était l'eucharistie. Où était donc pour Tertullien le précepte de l'arcane?

Tertullien, dans son *Apologeticus,* réfute les calomnies atroces que les païens répandent sur les assemblées chrétiennes. On nous traite de bandits à cause du prétendu mystère de l'infanticide : *Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii, et pabulo inde,* etc. Pourquoi ne nous prenez-vous pas en flagrant délit? Pourquoi vos bourreaux ne demandent-ils point aux chrétiens ce qu'ils font dans leurs assemblées (*imperatis non ut dicant quæ faciunt...*)? Si nous nous cachons persévéramment (*si semper latemus*), comme on nous le reproche, comment connaissez-vous le crime que nous cachons? *Immo a quibus prodi potuit? Ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur.* Par qui notre crime a-t-il été dénoncé? Par les coupables? Vous ne pouvez nous le donner à croire, vous païens, qui n'admettez pas en droit que le silence dû aux mystères puisse être violé. Et si, en fait, les mystères d'Éleusis ne sont révélés par personne, combien moins seraient révélés des mystères, les nôtres, si leur révélation dévoilait des crimes faits pour provoquer la vindicte publique! *Eleusinia reticentur : quanto magis talia quæ prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt?* Aurons-nous été trahis par des personnes étrangères à notre foi? Comment ces étrangers connaissaient-ils nos mystères? *Cum semper etiam piæ initiationes arceant profanos. Apologet.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 306-309. En juriste, Tertullien argumente en partant des principes admis par ses adversaires. L'accusation d'infanticide portée contre les chrétiens est simplement un bruit qui n'a aucun fondement : car, pour qu'il fût fondé, il faudrait que les chrétiens eussent avoué leur crime; or vous, païens, vous ne pouvez pas le supposer, vos principes en matière de mystères vous l'interdisant. Quant aux chrétiens, c'est autre chose : eux, ils n'ont pas de *fides silentii* à observer : vous n'aviez qu'à leur demander ce qu'ils faisaient (*ut dicant quæ faciunt*). Tertullien suppose donc que les chrétiens pouvaient tout dire, et ce passage de l'*Apologeticus,* qui a si souvent servi à prouver l'existence de l'arcane, prouve au contraire que l'arcane n'existait pas.

Tertullien raille l'arcane profond où les valentiniens s'enferment. Ils n'ont rien de plus à cœur que de cacher

ce qu'ils prêchent : *Nihil magis curant quam occultare quod prædicant.* Ils font du secret un devoir de conscience, pensent-ils. En cela, on peut les comparer aux initiés des mystères d'Éleusis, encore que les valentiniens soient bien au-dessous : *Eleusinia Valentiniani fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate cælestia.* N'essayez pas de demander des explications aux valentiniens : *Si bona fide quæras, concreto vultu, suspenso supercilio, Altum est, aiunt. Si subtiliter tentes, per ambiguitates bilingues communem fidem affirmant. Si scire te subostendas, negant quidquid agnoscunt... Ne discipulis quidem propriis ante committunt quam suos fecerint... Ideoque simplices notamur apud illos. Adv. valent.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 543. Comment Tertullien aurait-il pu railler la discipline de l'arcane chez les valentiniens, si elle avait été en vigueur dans la grande Église? Et pourquoi les valentiniens accusaient-ils la grande Église de simplicité, sinon parce que la grande Église n'usait pas de toutes ces précautions?

Ce témoignage de Tertullien va à établir que les églises dissidentes ont, elles, pratiqué un certain arcane. Saint Irénée, en effet, leur reproche leur mise en scène, et de ne pas vouloir enseigner publiquement (ἐν φανερῷ διδάσκειν), et de faire payer un prix fort élevé la communication de leurs mystères. *Contra hær.*, I, IV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 484. Ailleurs : *Non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium.* I, XXIV, 6, col. 679. Voilà bien l'arcane, et aussitôt avec l'arcane les livres secrets, les apocryphes. Cf. I, XXV, 5; XXXI, 4; II, XIV, 1, prolog. Irénée se rend compte que si l'on peut invoquer dans l'Église un secret, c'en est fait de la tradition et du canon de la foi dont l'authenticité tient à sa publicité. *Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre : et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quæ seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant.* III, III, 1, col. 848. Il ne faut pas avancer que les apôtres, saint Paul par exemple, ont eu de la foi une science qu'ils n'ont point versée dans la tradition commune : *Doctrina apostolorum manifesta et firma, et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium.* III, XV, 1, col. 918. Mêmes affirmations chez Tertullien, *De præscr.*, XXVI, *P. L.*, t. II, col. 38 : *Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicujus tecti sacramenti.* Au contraire dans la soi-disant épître de saint Pierre à saint Jacques, qui se lit en tête des *Homélies clémentines,* Pierre intime à Jacques l'ordre de ne confier à aucun païen, ni même à aucun Juif, sans épreuve préalable, les livres de ses Κηρύγματα qu'il a adressés à Jacques. En retour, saint Jacques décide que l'épreuve en question durera six années au moins, et que les livres de Pierre seront communiqués seulement après que l'initié aura juré sur la terre et les cieux de ne communiquer ces livres à personne, de ne les copier pas, de ne pas les faire copier. Si un jour ces livres ne lui paraissaient plus vrais, il devrait les rendre à celui qui les lui a donnés. Part-il en voyage, il emportera ces livres avec lui ; s'il préfère ne les emporter pas, il les confiera à son évêque « professant la même foi » ; s'il est près de mourir, il les remettra à son évêque, au cas où il n'aurait pas d'enfants admissibles à l'initiation ; plus tard, si ces enfants deviennent dignes de l'initiation, l'évêque leur rendra les livres comme un patrimoine ; et si enfin l'initié venait à changer de religion, il jure sur la nouvelle foi qu'il aurait alors de garder son engagement actuel. *Clementina, Epist. Petri,* 1, 3; *Contestat. Jac.*, 1-4, *P. G.*, t. II, col. 25-32.

IV. L'ARCANE CHRÉTIEN DU IIIe SIÈCLE AU Ve. — Ainsi, la grande Église, jusqu'au IIIe siècle, n'a pas connu de loi qui puisse être traitée de discipline de l'arcane. Sans doute, la prohibition du christianisme édictée par la législation de Néron, et maintenue ensuite, obligeait le christianisme à faire de ses réunions, dès lors qu'elles étaient illicites, des réunions clandestines, au moins durant les périodes de persécution. Mais la clandestinité n'est pas l'arcane, soit l'arcane absolu des mystères païens, soit l'arcane mitigé des conventicules hérétiques. Le moment est venu cependant où le christianisme, au lendemain de la persécution de Marc-Aurèle, prend un essor inouï, et, de clandestin qu'il était, éclate de fait au grand jour. C'est à ce moment que correspond une organisation plus forte, et une fédération plus manifeste des Églises. Et c'est à ce moment aussi qu'apparaît simultanément un peu partout le catéchuménat.

Inconnu comme institution au temps de saint Justin et d'Hermas, il apparaît sur la fin du IIe siècle. Il est postérieur au schisme des marcionites, qui ne le pratiqueront pas même plus tard, comme le leur reprochera saint Épiphane. *Hær.*, XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. Tertullien de même reproche aux hérétiques de son temps de ne pas distinguer entre catéchumènes et fidèles, d'admettre indifféremment les uns et les autres dans les synaxes. *De præscr.*, XLI, *P. L.*, t. II, col. 56-57. Aussi bien est-ce pour se défendre contre les surprises de l'hérésie que l'éducation des catéchumènes est organisée par l'Église. Les catéchumènes sont des postulants, des *novitioli*, dont il convient d'éprouver les dispositions et de former l'esprit et la conscience selon une méthode qui ressemble à une pédagogie : *Incipiunt divinis sermonibus aures rigare.* Tertullien, *De pænit.*, 6, 7, *P. L.*, t. I, col. 1236-1242. Le catéchuménat, qui semble n'exister pas proprement pour saint Irénée, puisque les chrétiens, qu'il appelle κατηχούμενοι, sont en vérité des fidèles, le catéchuménat est pour Tertullien, pour saint Cyprien, pour Origène, pour saint Hippolyte, une institution canonique.

Or le catéchuménat entraîne avec lui une différence de publicité dans la prédication et dans le culte. Cette différence de publicité est bien marquée par Origène dans une de ses homélies. Il explique un rite de l'ancienne loi, l'aspersion que le grand-prêtre faisait du propitiatoire avec du sang de veau. Il rappelle à son auditoire que le Christ, vrai pontife, l'a réconcilié au Père par son propre sang. Non pas, continue Origène, le sang matériel, mais le sang du Logos, le sang de celui qui disait : « Ce sang est le mien qui sera répandu pour vous en rémission des péchés. » Et Origène ajoute : *Novit qui mysteriis imbutus est et carnem et sanguinem Verbi Dei : non immoremur in his quæ scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt. In Levit.*, homil. IX, 10, *P. G.*, t. XII, col. 523. Cf. *In Num.*, homil. V, 3, col. 605. *In Levit.*, homil. XIII, 3, col. 547; *In Judic.*, homil. V, 6, col. 973; *In Gen.*, homil. XVII, 8, col. 260. On saisit ici la transformation que l'existence du catéchuménat a introduite dans la prédication chrétienne. Désormais dans la prédication publique est réservé le programme propre des catéchèses. Transformation bien conventionnelle assurément, car Origène, dans le passage cité plus haut, en dit déjà long sur l'eucharistie qu'il ne veut point trahir, cette transformation porte sur la prédication, non sur l'enseignement écrit, car en tel autre passage des livres d'Origène, et non plus de ses homélies, il explique longuement et dans tous les détails le mystère qu'il déclare devoir réserver quand il prêche. Voyez *In Matth. comm. ser.*, 85-86, *P. G.*, t. XIII, col. 1734-1737, où il expose l'institution de l'eucharistie. Ailleurs Origène reproche à Celse de traiter la doctrine chrétienne de secrète : « Notre doctrine est secrète (ἀπόρρητον τὸ δόγμα), allons donc ! Puisque tout l'univers connaît la prédication (κήρυγμα) des chrétiens

mieux que les opinions des philosophes : qui ignore la conception virginale de Jésus, sa crucifixion, sa résurrection, le jugement à venir qui punira les pécheurs et récompensera les justes? Le mystère (μυστήριον) de la résurrection est connu et même tourné en ridicule par les infidèles. Après cela, dire que notre doctrine est secrète, c'est dire une absurdité (ἐπὶ τούτοις οὖν λέγειν κρύφιον εἶναι τὸ δόγμα πάνυ ἐστὶν ἄτοπον). Mais que [dans le christianisme] tout ne soit pas exotérique (τινα μετὰ τὰ ἐξωτερικά), qu'il y ait des choses qu'on ne répand point hâtivement dans le public (μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα), cela est commun aux chrétiens et aux philosophes, qui ont pratiqué l'exotérisme et l'ésotérisme... A-t-on incriminé jamais de ce chef les mystères des grecs et des barbares? » *Contra Cels.*, I, 7, *P. G.*, t. XI, col. 668. Origène ne voit dans ce parallèle qu'un argument *ad hominem.* Ailleurs, en effet, il le reprendra, contre Celse encore, et pour montrer que le rapprochement esquissé par Celse entre le christianisme et les mystères païens prête à des accommodations verbales, mais ne va pas plus loin. Celse parlait des cultes païens qui promettaient la purification des fautes (καθάρσια ἁμαρτημάτων), et il rappelait que ces cultes invitaient à l'initiation « quiconque était pur de tout crime, quiconque avait la conscience sans remords », tandis que les chrétiens promettent le royaume de Dieu aux pécheurs. Origène répond que le christianisme appelle les pécheurs, en effet, mais pour leur faire changer de vie, et il les appelle à l'initiation seulement quand ils ont été amendés. Origène se sert du mot de Celse : Nous les appelons à nos « mystères » (τελετάς), car, selon le mot de saint Paul, nous énonçons la sagesse aux « parfaits » (τελείοις). Origène développe en reprenant la pensée et les expressions de Celse : Voici, dit-il, ce que nous déclarons à qui s'est instruit près de nous de la science de l'immortalité : « Celui qui est pur, non seulement de tout crime, mais de fautes minimes, qu'il ait confiance, qu'il soit initié aux mystères de la religion selon Jésus, réservés aux saints et aux purs (μυείσθω τὰ μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας). Le myste de Celse dit seulement : Celui qui n'a conscience d'aucune mauvaise action, qu'il vienne! le mystagogue selon Jésus (ὁ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν) dit au contraire : Celui à qui depuis un temps déjà long son âme ne reproche rien, qu'il apprenne la doctrine de Jésus. » Donc, conclut Origène, Celse « en rapprochant la méthode des mystes des Grecs de celle des didascales selon Jésus, n'a pas connu la différence » qui les distingue si à fond. *Contra Cels.*, III, 59-61, *P. G.*, t. XI, col. 1000. Mais ces accommodations verbales, dont Origène, après Clément d'Alexandrie, nous donne ici un spécimen, bien dans le goût de l'allégorisme alexandrin, sont destinées à se perpétuer dans la langue ecclésiastique. Et ce qui prouve qu'elles sont grecques d'origine, c'est que saint Cyprien n'a pas une seule expression pareille.

Origène vient de nous permettre de constater que l'institution du catéchuménat a introduit dans la prédication chrétienne une économie nouvelle, qui réserve dans cette prédication le programme propre des catéchèses à un enseignement fermé. Pareillement, dans la liturgie, les actes auxquels ne participent que les fidèles constituent un culte fermé. Le 28ᵉ *canon d'Hippolyte* dit : « Que les clercs veillent à ce que personne ne participe aux saints mystères, sinon les fidèles seuls. » Observons toutefois que c'est là un usage établi, non proprement une loi. Car on ne peut citer aucun concile qui l'ait portée ou renouvelée, depuis le concile d'Elvire jusqu'au concile *in Trullo.* Pas plus que la *Didaché,* ni les *Canons d'Hippolyte,* ni la *Constitution ecclésiastique apostolique,* ni la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* ni le *Testament du Seigneur,* ni la *Didascalie des apôtres,* ni les *Constitutions apostoliques,* ni les *Canons apostoliques,* ne mentionnent l'arcane comme une loi organique. Les *Canons d'Hippolyte* disent simplement : « Les secrets de la vie, de la résurrection et de l'oblation doivent être entendus par les chrétiens seuls, car ils ont reçu le sceau du baptême. » Can. 29. Et on voit le caractère tout liturgique de cette prescription. On comprend dès lors que la liturgie soit autrement explicite que le droit.

En Égypte d'abord. L'*Euchologe* de saint Sérapion de Thmuis (environ 360) a une prière qui implique le renvoi des catéchumènes à l'issue de l'homélie et avant l'offertoire de la messe. On y lit, entre autres choses, celles-ci : « Qu'ils soient gardés [par toi, Seigneur] dans [la science de] ce qu'ils apprennent et dans la pureté de l'intelligence, et qu'ils soient estimés dignes du bain de la palingénésie et des saints mystères. » G. Wobbermin, *Altchristl. liturg. Stücke*, Leipzig, 1899, p. 16. — Voici qui est plus significatif. Les ennemis de saint Athanase avaient fait état contre lui d'un sacrilège qu'on prétendait avoir été commis par un de ses prêtres, Macaire : chargé par Athanase d'interdire tout exercice du culte à un certain Ischyras, qui n'avait point été ordonné et prétendait cependant célébrer l'eucharistie dans son village, Macaire aurait fait violence à Ischyras à l'autel même, brisé le calice dont il se servait, et jeté à terre les espèces consacrées. Saint Athanase discute le fait et montre qu'il est controuvé, discussion dont nous tirons plusieurs importantes données. Athanase reproche aux ariens d'avoir jeté cette discussion dans le public : « Ils n'ont pas honte, dit-il, de mettre tout cela en scène devant des catéchumènes, et, ce qui est pis, devant des païens (τραγῳδοῦντες τὰ μυστήρια), alors qu'il est écrit que l'on doit garder le secret du roi, alors que le Seigneur nous fait un précepte de ne pas donner le saint aux chiens, les perles aux porcs. Car il ne faut pas dévoiler les mystères aux non-initiés (οὐ χρὴ τὸ μυστήρια ἀμυήτοις τραγῳδεῖν), de peur que les païens n'en rient dans leur ignorance, et que les catéchumènes ne se scandalisent à les connaître ainsi. » *Apolog. contra arian.*, 11, *P. G.*, t. XXV, col. 265-269. Athanase se fonde, comme sur un principe incontesté, sur la règle qui interdit de révéler l'eucharistie aux catéchumènes et aux païens. Athanase, en outre, se sert, comme d'un langage désormais commun, des expressions origénistes de μυστήρια et de ἀμύητοι. Le calice est pour lui le μυστικὸν ποτήριον. Le prêtre ἱερουργεῖ. — La suite de la discussion nous intéresse encore. Athanase rapporte qu'une commission d'enquête est envoyée par le concile arien de Tyr. Des prêtres demandent à assister à l'enquête : on le leur refuse. C'est en présence du préfet d'Égypte et de sa suite qu'a lieu l'interrogatoire des témoins. « On les interroge sur le calice et sur la table, en présence de païens et de Juifs! Ce serait incroyable, si ce n'était pas dans le dossier. Oui, des prêtres, eux qui sont les ministres des mystères (τῶν μυστηρίων λειτουργοί), sont exclus de l'audience, mais le juge est un homme du dehors (ἐξωτικοῦ); mais des catéchumènes sont là; mais, pis encore, des païens et des juifs sont là; et on interroge là des témoins sur le sang du Christ, sur le corps du Christ! Il fallait que cette enquête fût faite dans l'église, par des clercs, légalement, et non par des païens qui ne connaissent pas la religion. » *Ibid.*, 31, col. 300. Il ressort ainsi du récit d'Athanase que la règle, sur l'observation de laquelle Athanase et ses fidèles sont infiniment délicats, est violée sans scrupule par les méléciens et les ariens, ainsi qu'il est naturel à une règle qui est un usage sans sanction.

En Syrie, nous retrouvons le même usage. La *Peregrinatio Silviæ* décrit les catéchèses de Jérusalem : la cérémonie de la reddition du symbole est suivie de l'allocution que voici de l'évêque : *Per istas septem septimanas legem omnem edocti estis scripturarum, necnon etiam de fide audistis ; audistis etiam et de resurrectione carnis;... tamen adhuc catechumeni audire verbum*

aut quæ sunt mysteria altaris, id est ipsius baptismi, quia adhuc catechumena audire non potestis... Quia adhuc catechumeni estis, mysteria Dei secretiora dici vobis non possunt. Peregrin., XLVI, 6, édit. Geyer. — Les *Constitutions apostoliques* qui représentent l'usage d'Antioche font mention du renvoi des catéchumènes après l'homélie, et de la vigilance qu'on doit exercer sur les portes, de peur qu'un païen ou un catéchumène n'entre pendant la célébration des saints mystères (συναττέσθωσαν αἱ θύραι μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος). *Const. ap.*, II, 57, *P. G.*, t. I, col. 733. — Les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem confirment en vingt passages cette même discipline du catéchuménat. *Procat.*, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341-344; *Cat.*, VI, 29, col. 589; *Mystagog.*, I, col. 1065. — Saint Épiphane signale comme un scandale et une erreur des marcionites de célébrer les saints mystères sous les yeux des catéchumènes. Μυστήρια ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων. *Hær.*, XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. Τὰ μυστήρια ἐνώπιον κατηχουμένων ἐπιτελεῖν τολμῶσιν. *Ibid.*, 4, col. 700-701.

Saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi dans une homélie prêchée à Antioche : « Que dit saint Paul? Je veux vous rappeler d'abord le mot que vous font prononcer ceux qui vous initient (οἱ μυσταγωγοῦντες), et je vous dirai ensuite la parole de saint Paul... Je veux parler clairement, mais je n'ose pas à cause des non-initiés (ἀμυήτους) : ceux-ci nous rendent mal aisé le devoir de commenter [la sainte Écriture], car ils nous obligent soit à ne parler pas clairement, soit à leur exposer ce qui doit être celé. Pourtant je parlerai, autant que j'en suis capable, avec des obscurités. Donc quand nous avons eu prononcé les paroles mystérieuses et redoutables et les canons augustes des dogmes apportés du ciel, nous ajoutons à la fin, au moment de baptiser, et nous faisons dire : *Je crois la résurrection des morts :* et nous sommes baptisés dans cette foi. Car après que nous avons professé cela après le reste, nous descendons dans la fontaine des eaux saintes. C'est en se rappelant ces choses que saint Paul disait : *S'il n'y a pas de résurrection, pourquoi es-tu baptisé pour les morts? In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347. Saint Jean Chrysostome exprime là que l'enseignement du symbole est réservé à la catéchèse : devant les non-initiés on ne peut faire au texte du symbole que d'obscures allusions. — Ailleurs, saint Jean Chrysostome fait une allusion de ce genre à l'oraison dominicale : Pardonnons à qui nous a offensé, dit-il, et alors nous pourrons nous approcher avec une conscience pure de la sainte et redoutable table, et prononcer avec confiance ces paroles qui font partie de la prière : les initiés savent ce que je veux dire (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι τὸ λεγόμενον). *In Gen.*, homil. XXVII, 8, *P. G.*, t. LIII, col. 251. Ailleurs encore, s'adressant aux catéchumènes, il leur cite la prédiction faite par Joseph à l'échanson, et il continue : « Je ne vous dis pas, moi, que vous mettrez la coupe aux mains du roi, mais bien que le roi mettra lui-même la coupe entre vos propres mains, la coupe redoutable, la coupe débordante de vertu, la coupe plus précieuse que toute chose créée : les initiés savent la force de cette coupe (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι τοῦ ποτηρίου τούτου τὴν ἰσχύν), et vous avant peu vous saurez aussi! » *Ad illuminand.*, I, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 224.

En Occident, saint Augustin ne s'exprime pas différemment de saint Jean Chrysostome : *Ecce post sermonem fit missa catechumenis;* après l'homélie et avant l'offertoire, on congédiera les catéchumènes : *manebunt fideles, venietur ad locum orationis : scitis quo accessuri sumus, quid prius Deo dicturi sumus : Dimitte nobis debita nostra... Sermo de verbis Aggæi*, XLIX, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 324. Ailleurs : *Sicut audivimus cum sanctum evangelium legeretur, Dominus Jesus Christus exhortatus est promissione vitæ æternæ ad manducandam carnem suam et bibendum sanguinem suum. Qui audistis hæc, nondum omnes intellexistis. Qui enim baptizati et fideles estis, quid dixerit nostis. Qui autem inter vos adhuc catechumeni vel audientes vocantur, potuerunt esse cum legeretur audientes, numquid et intellegentes? Ergo sermo noster ad utrosque dirigitur. Qui jam manducant carnem Domini et bibunt sanguinem ejus, cogitent quid manducent et quid bibant... Sermo de verbis evang. Joa.*, CXXXII, 1, *ibid.*, col. 734. — Ailleurs : *Judæi non agnoscunt sacerdotium secundum ordinem Melchisedech. Fidelibus loquor. Si quid non intellegunt catechumeni, auferant pigritiam, festinent ad notitiam. Non ergo opus est mysteria promere. Enarr. in CIX Ps.*, 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1459. On pourrait produire vingt autres textes de saint Augustin et aussi de saint Ambroise.

Ceux que nous venons de produire suffiront à bien établir le caractère liturgique et catéchétique de l'arcane, et aussi la part de fiction qu'il y a dans cet arcane. Les homélistes s'exprimaient sur les saints mystères, sur le symbole, sur le *Pater*, devant fidèles et non-fidèles assemblés, avec une réserve qui ne laissait pas d'être bien explicite : ils se taisaient sur des choses que tout l'auditoire savait, ou qu'il eût pu apprendre pour peu qu'il sût lire.

A notre connaissance, un seul écrivain, qui avait vu autour de lui l'arcane catéchétique en vigueur, y a voulu voir une institution comparable à la discipline imaginée par Schelstrate. C'est saint Basile. Il distingue la tradition écrite de la tradition non écrite. Il explique comment les dogmes et les institutions ecclésiastiques se réduiront à rien, si, seule, la tradition scripturaire est authentique. Il caractérise la tradition non écrite, tradition conservée dans le silence et dans le mystère, enseignement non public, enseignement secret (ἀπόρρητος διδασκαλία ἣν ἐν σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν). Et comment, en effet, dit-il, aurait-on osé mettre par écrit et publier une doctrine que les non-initiés ne pouvaient pas contempler? Ἃ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεύειν ἐν γράμμασιν. *De Spiritu Sancto*, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188, 189. Saint Basile transporte dans l'âge apostolique une discipline du IVe siècle, et saint Irénée, que nous avons cité plus haut, a fait à l'avance la critique de cette induction. Quant à cette discipline même, saint Basile l'exalte bien au-dessus de la réalité, car nous avons constaté qu'elle était loin d'avoir, de son temps, la rigueur qu'il lui attribue. Saint Basile est dans la logique des mots qu'il emploie, ἐποπτεύειν, ἀμύητος, et dans la fiction que crée cette langue classique.

V. L'ARCANE DEPUIS LE Ve SIÈCLE. — C'est cet élément de fiction qui explique comment, à mesure que l'arcane s'affirme davantage, il disparaît en fait.

Le pape Innocent Ier, dans sa lettre célèbre à l'évêque d'Eugubio (19 mars 416), est on ne peut plus formel. L'évêque Decentius est souvent venu à Rome consulter, pour savoir quels rites on doit observer *vel in consecrandis mysteriis vel in cæteris arcanis agendis*. Innocent répond à de nouvelles questions de Decentius, il répond avec des expressions obscures qui devront dire ce qu'il ne veut pas dire en clair. La paix doit, à la messe, être donnée, non pas *ante confecta mysteria*, mais *post omnia quæ aperire non debeo*, dit le pape. Plus loin, il parle de la *consignatio* des enfants par l'évêque dans la cérémonie du baptême, et il en décrit les rites, mais il tait la formule : *Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar quam ad consultationem respondere*. Le pape répond encore à d'autres questions, et il termine ainsi : *Reliqua vero quæ scribi fas non erat, cum adfueris, interrogati poterimus edicere*. Jaffé, *Regesta*, n. 311. — Mais après le pape Innocent, on ne trouve plus à Rome aucune trace de la discipline qu'il exprimait si fortement. Ni saint Léon, ni saint Grégoire n'y font allusion. Puis les sacramentaires apparaissent.

Le sacramentaire léonien, qui ne nous est parvenu que mutilé, contient la formule de la consécration des évêques, des diacres et des prêtres : le canon de la messe manque dans l'unique manuscrit que nous avons dudit sacramentaire, « il devait se trouver au commencement, dans la partie perdue. » Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 132. Or le manuscrit est du VIIe siècle et les pièces du sacramentaire léonien s'espacent entre le VIe et le Ve siècle.

L'évolution qui s'accomplit en Occident est aussi celle de l'Orient grec. On trouve dans Théodoret des déclarations aussi fermes que celles du pape Innocent Ier. Mais la pratique est loin de répondre à ces déclarations. Vers 445, l'historien Sozomène, écrivant l'histoire du concile de Nicée, raconte qu'il avait pensé reproduire le texte du symbole de Nicée. Mais « des amis pieux et au courant de ces choses » lui représentent qu'il ne convient pas que des textes, « que seuls les initiés et les clercs (μύσταις καὶ μυσταγωγοῖς μόνοις) ont le droit de réciter et d'entendre, » soient publiés dans un livre qui peut tomber aux mains de personnes non initiées (ἀμυήτων) : Sozomène cachera donc ce qu'il faut taire de l'arcane (τῶν ἀπορρήτων ἃ χρὴ σιωπᾶν). *H. E.*, I, 20, *P. G.*, t. LXVII, col. 920. Sozomène a un scrupule que Socrate n'a pas eu, puisque celui-ci a inséré dans sa propre *H. E.*, I, 8, *ibid.*, col. 68, le texte du symbole de Nicée. Et pareillement ce texte est donné par Eusèbe, par saint Athanase, par Gélase, par Théodoret, par saint Basile, par saint Cyrille d'Alexandrie, etc. Sozomène lui-même, I, col. 921, le résume : « Il faut savoir, dit-il, que les évêques ont défini que le Fils est consubstantiel au Père, » etc. — Cinquante ans plus tard, c'est-à-dire sur la fin du Ve siècle, le pseudo-Denys l'Aréopagite, écrivant sa *Mystica theologia*, a soin de dire dès le début : « Prends garde que de non-initiés n'entendent » (μηδεὶς τῶν ἀμυήτων). Et d'ajouter : « Par non-initiés, je veux dire ceux qui s'attachent aux seules choses naturelles et ne conçoivent rien qui puisse être au-dessus. » *Myst. theol.*, 2, *P. G.*, t. III, col. 1025. La notion de l'arcane catéchétique semble devenue étrangère au pseudo-Denys.

Chez les grecs, la langue ecclésiastique, sous l'influence d'écrivains aussi littéraires que ceux du IVe et du Ve siècle, multiplia les emprunts à la langue classique en ses expressions religieuses. M. Bonwetsch a noté que les écrivains ecclésiastiques eurent le tact de réserver le mot ὄργια aux mystères des païens ou au culte des hérétiques, et de ne l'appliquer jamais aux choses de l'Église. Encore l'avons-nous rencontré chez Clément d'Alexandrie. Mais il en fut autrement du mot τελετή, que l'on appliqua à la messe. On christianisa pareillement les dérivés : τέλειον, τελέσματα, τελεῖν, τετελεσμένος, τελεσθείς, τελούμενος, τελειούμενος, τελείωσις. Depuis saint Paul le mot μυστήριον était reçu : on reçut à la suite μυσταγωγία, μυσταγωγός, μυσταγωγεῖν, μυσταγωγεῖσθαι, μύησις, μυεῖσθαι, μεμυημένος. Quant au mot ἐπόπτης, M. Bonwetsch note qu'il se rencontre très souvent; mais que tantôt il est pris dans son sens banal, tantôt dans son sens spécial de mystère. *Zeitschrift für hist. Theol.*, *loc. cit.*, p. 274-278. Ce serait une illusion que de chercher dans ce lexique la trace d'emprunts autres que des emprunts verbaux. Le pseudo-Aréopagite est peut-être l'auteur le plus abondant en emprunts de ce genre. Il en crée même de nouveaux : ἄμυστος, θεοπτία, θιασώτης, ἱερομύστης, ἱεροτελεστής, τελεταρχία, τελετουργία. La hiérarchie est pleine pour lui de μυσταγωγοί, de τελεσιουργοί, de ἱερεῖς : les prêtres sont des ἱερουργοί, et les sous-diacres des θεραπευταί. Il n'y a là que des jeux de mots.

La réelle survie des formes de l'arcane se trouve dans la liturgie de la messe. Dans la messe grecque, la prière sur les catéchumènes s'est maintenue à la place où les *Constitutions apostoliques* la plaçaient déjà, et elle continue d'être suivie du renvoi des catéchumènes prononcé par le diacre : Ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε. Puis au moment où l'anaphore ou canon de la messe va commencer, le diacre crie : Τὰς θύρας, τὰς θύρας : les portes, les portes ! C. A. Swainson, *The greek liturgies*, Cambridge, 1884, p. 119, 127. Mais le sanctuaire est séparé de la nef par un degré, βῆμα, et, au lieu des *cancelli* primitifs, ou bien l'on tend un voile derrière lequel le prêtre célèbre, ou bien le mur de l'iconostase remplit plus efficacement encore le même office, qui est de cacher les saints mystères à l'assistance. *Ibid.*, p. 141. Dans la liturgie gallicane, au témoignage de saint Germain de Paris, dès la seconde moitié du VIe siècle, le renvoi des catéchumènes avant l'oblation était une rubrique conservée, mais qui ne représentait plus qu'un usage périmé. Saint Germain en parle à l'imparfait : *Catechumenum ergo diaconus ideo clamat, juxta anticum Ecclesiæ ritum, ut tam Judæi quam hæretici vel pagani instructi, qui grandes ad baptismum veniebant et ante baptismum probabantur starent in ecclesia, et audirent consilium V. et N. Testamenti,... post precem exirent.* Duchesne, *Origines du culte*, p. 193. — Dans la liturgie romaine, les sacramentaires et les *ordines* les plus anciens (VIIIe siècle) ne mentionnent même plus le renvoi des catéchumènes. Saint Grégoire, dans un trait qu'il rapporte de saint Benoît, en parle, comme saint Germain, à l'imparfait. Duchesne, *op. cit.*, p. 163.

Laissons à d'autres de décider s'il faut voir un reste de l'arcane dans les mots *mysterium fidei* que la liturgie romaine a introduits dans l'anamnèse du canon de la messe. Comme, aussi, si c'est un reste de cet arcane que la rubrique qui interdit de prononcer le canon à haute voix, et tout autant la règle qui interdit de le traduire en langue vulgaire. Voyez le curieux livre de P. de Vallemont, *Du secret des mystères ou l'apologie des rubriques des missels*, Paris, 1710-1715.

Nous avons cité, à propos de la question de l'arcane, la bibliographie du sujet. Rappelons : Schelstrate, Tentzel, Bingham, Rothe, Bonwetsch, et plus particulièrement V. Huyskens, *Zur Frage über sog. Arkandisziplin*, Munster, 1891.

P. BATIFFOL.

1. ARCHANGE. Voir ANGE.

2. ARCHANGE DE BURGO-NOVO ou DE BOURG-NEUF, religieux italien, de l'ordre des frères mineurs, vivait dans la seconde moitié du XVIe siècle. Très versé dans la connaissance de l'hébreu, il s'adonna à l'étude du Talmud et des doctrines cabalistiques. On a de lui : 1° *Trattato ossia dichiarazione della virtu e dignita del nome di Gesu*, Ferrare, 1557; 2° Une apologie *Pro defensione cabalæ*, in-12, Bologne, 1564, où il défend contre P. Garzia les conclusions cabalistiques de Pic de la Mirandole; 3° *Cabalistarum selectiora*, Venise, 1569; 4° Des *Notes sur 71 conclusions cabalistiques* de Pic de la Mirandole, in-8°, Bâle, 1600.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 186; 1899, t. IV, col. 842; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868.

V. OBLET.

3. ARCHANGE DE LYON, capucin, se nommait dans le monde Michel Desgranges (ou Degranges). Né à Lyon le 2 mars 1736, il entra en religion le 4 mars 1751, et arriva à la charge de lecteur en théologie qu'il remplissait à la fin du XVIIIe siècle. Ayant parlé dans un sermon contre les États généraux de 1789, le P. Archange fut contraint de s'enfuir; il passa d'abord en Savoie, puis à Sion dans le Valais, où il demeura trois ans, jusqu'à ce que, les troupes de la République française ayant envahi la Suisse, il dût quitter ce pays. Sans crainte il revint à Lyon (vers 1796) et d'abord en secret, ensuite publiquement, ayant repris son nom de Michel Desgranges, il exerça le ministère sacerdotal et fut pendant plusieurs années curé de la paroisse des Chartreux. Sachant que l'un de ses anciens confrères de la province de Savoie,

curé de la Guillotière à Lyon, avait réussi à rétablir un couvent de son ordre à Chambéry, il alla se réunir à lui, au mois d'octobre 1818 et reprit son habit religieux et son nom de P. Archange. Malgré ses quatre-vingts ans passés, il se consacra de nouveau à la prédication des missions et des stations en Savoie et même en France jusqu'à ce qu'il pût y rentrer d'une manière définitive et rouvrir un ancien couvent de son ordre à Crest, au diocèse de Valence (mai 1821), comme séminaire pour les missions du Levant, que desservaient avant la Révolution les capucins de la province de Paris. Les difficultés ne lui manquèrent pas, et le gouvernement qui avait autorisé cet établissement ne cessait de l'entraver. Devenu presque aveugle, il se rendit à l'hôpital de la Charité à Lyon pour se faire opérer de la cataracte. Il y mourut le 13 octobre 1822. Les capucins français regardent à bon droit le P. Archange comme le restaurateur de leur ordre en France après la grande Révolution. Avant cette époque néfaste, il avait publié : 1° un *Discours adressé aux juifs, et utile aux chrétiens pour les confirmer dans leur foi*, in-8°, Lyon, 1788. Il publia ensuite : 2° un *Aperçu nouveau d'un plan d'éducation catholique*, in-8°, Lyon, 1814; 3° *Réflexions intéressantes sur le « Génie du christianisme »*, in-8°, Turin, 1815, dans lesquelles il combat les erreurs qu'il pensait découvrir dans l'ouvrage de Chateaubriand; 4° *Précis abrégé des vérités qui distinguent le culte catholique de toutes les sectes chrétiennes et avouées par l'Église de France*, in-8°, Lyon, 1817. Cet opuscule fut attaqué l'année suivante dans un écrit publié à Lyon par M. Jacquemont, ancien curé de Saint-Médard en Forez, sous le titre, qui en indique l'esprit, des *Maximes de l'Église gallicane victorieuse des attaques des modernes ultramontains*. 5° *Explication de la Lettre encyclique du pape Benoît XIV sur les usures...*, in-8°, Lyon, 1822. Cette explication fut publiée à la demande de l'abbé C. Villecour, qui devint plus tard cardinal. Après la mort du P. Archange, on édita d'après ses manuscrits les *Dissertations philosophiques, historiques et théologiques sur la religion catholique*, 2 in-8°, Lyon, 1836. De Manne, *Nouveau Diction. des ouvrages anonymes*, lui attribue : *Essai sur le jeu considéré sous le rapport de la morale et du droit naturel*, in-8°, Paris, 1835.

[Michaud,] *Biographie universelle*, supplément, Paris, 1837, t. LXII, p. 225, au mot *Desgranges*; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 731.

P. Édouard d'Alençon.

4. **ARCHANGE DE TERMONDE**, capucin de la province des Flandres, appartenait à la famille Huijlenbroeck de Pee. Il fut dans sa province monastique lecteur et définiteur; on ne lui attribue aucun ouvrage de théologie, mais il fut le collaborateur du P. François-Marie de Bruxelles pour l'édition de ses œuvres théologiques. Le P. Archange mourut à Bruges, le 22 septembre 1724, après quarante-quatre ans de religion; il était âgé de 64 ans.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1022, note.

P. Édouard d'Alençon.

ARCHDEKIN ou ARCHDEACON Richard, jésuite irlandais, né à Kilkenny, le 30 mars 1620, admis dans la Compagnie en Belgique le 20 septembre 1642, professa avec éclat la théologie à Louvain et à Anvers, où il mourut le 31 août 1693. — *Præcipuæ controversiæ fidei ad facilem methodum redactæ ac resolutiones theologicæ ad omnia sacerdotis munia, præsertim in missionibus, accommodatæ cum apparatu ad doctrinam sacram*, in-8°, Louvain, 1671. — Cet ouvrage, dont les nombreuses éditions attestent la valeur, reparut sous le titre de : *Theologia quadripartita*, in-8°, Prague, 1678, avec un *Auctarium practicum*; puis sous celui de *Theologia tripartita*, Anvers, 1678, 1682, 1686, 1696, 1718, comprenant 3 in-8° depuis 1682, et in-4° depuis 1693. — Cologne, 1679, 1683, 1687, 1688, 3 in-4°, 1693, 1696, 1702, 1730, 1741; — Dilingen, 1687, in-fol. en 3 parties, 1694; 3 in-4°, Venise, 1696, 1708. — Cet ouvrage se fait remarquer par son ordre, sa concision et sa clarté. Malgré ses nombreuses éditions depuis 1671 il fut mis à l'index, *donec corrigatur*, le 22 décembre 1700. En tout cas, l'édition d'Anvers, 1718, a été corrigée, en particulier pour ce qui concerne le péché philosophique; celle de Cologne, 1730, porte : *Editio hac novissima jussu S. Congregationis revisa et correcta*. Dans le nouvel *Index*, Rome, 1900, le P. Archdekin est encore cité : *Tom. II, Decr. 17 mart. 1698. — Tom. I, Donec corrig. Decr. 1 oct. 1699.* — Dans l'*Index*, Rome, 1841, on lisait : *II Pars I et II. — Tom. III donec corrigatur. Decr. 22 dec. 1700.* — Dans les éditions de Turin, 1889, et de Malines, 1892, on lisait : *21 dec. 1700*. Le P. Archdekin laissa en manuscrit une *Theologia apostolica*. — *In theologia morali*, dit le P. Hurter, *censetur auctor gravis et probabilista.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 515-521; t. VIII, col. 1684; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 499-491.

C. Sommervogel.

ARCHELAI (Acta disputationis). Voir Hegemonius.

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — I. Objet de cette science. II. Sources de l'archéologie chrétienne. III. Histoire sommaire de l'archéologie chrétienne. IV. Caractères des principaux monuments chrétiens des neuf premiers siècles et renseignements qu'ils peuvent fournir à la théologie.

I. Objet de cette science. — L'archéologie chrétienne est une branche de l'archéologie générale ou, pour mieux dire, de l'archéologie « gréco-romaine », puisque les anciens chrétiens, dont elle étudie les mœurs, les coutumes et les monuments, ont vécu au milieu de la civilisation du monde grec et romain. Il s'ensuit que l'on ne peut connaître à fond cette science si l'on n'a pas au moins une idée un peu exacte de l'histoire de l'empire romain, de sa constitution, de la littérature ancienne, des anciens usages publics et privés, de l'histoire de l'art, enfin de l'épigraphie classique.

On peut dire que l'archéologie chrétienne n'est autre chose que l'application des règles générales de l'archéologie à l'étude de l'ancienne société chrétienne dans toutes les manifestations de sa vie.

L'archéologie romaine classique a ses limites chronologiques bien déterminées et connues de tous : elle prend Rome à ses origines et la suit jusqu'à la destruction de l'empire et à la domination des barbares.

Il n'en va pas de même pour l'archéologie chrétienne; on peut lui donner des limites différentes suivant les pays.

A Rome, et dans les régions de l'ancien monde romain où le christianisme se répandit de très bonne heure, même dès le premier siècle de l'empire, la période archéologique s'arrête au IXe siècle; on passe ensuite au moyen âge proprement dit.

Au contraire, dans les pays éloignés du centre de l'empire, où le christianisme ne pénétra que plus tard et où presque rien n'a été conservé des souvenirs et des monuments primitifs, on peut prolonger jusqu'à une époque assez tardive les limites de l'archéologie chrétienne.

L'archéologie chrétienne, comme toute archéologie, a pour objet les monuments et tout ce qu'on peut apprendre en les étudiant. Elle comprend donc la description des usages religieux, civils, familiaux, sur lesquels les monuments peuvent jeter quelque lumière; par conséquent, de la liturgie dans ses origines et son développement primitif.

Toutefois ce qui la constitue le plus essentiellement c'est, d'une part, l'étude de l'art chrétien dans ses trois grandes manifestations, peinture, sculpture, architec-

ture; c'est, d'autre part : l'épigraphie avec ses expressions funéraires et ses formules de prières pour le repos de l'âme, témoins irrécusables de la foi des anciens chrétiens; avec ses indications historiques et topographiques, précieuses pour l'histoire des martyrs, des papes, d'autres grands personnages, et même des édifices sacrés. — Certains archéologues, il est vrai, refusent de considérer l'épigraphie en général, païenne ou chrétienne, comme une branche de l'archéologie et la rattachent simplement à la littérature : les inscriptions ne sont-elles pas des textes gravés sur le marbre au lieu d'être écrits sur le parchemin ou sur le papyrus? Cette opinion, mise en avant par une école allemande moderne, qui voudrait ne faire rentrer dans l'archéologie que les seuls monuments figurés, est inadmissible. Les inscriptions, si elles ont avec les textes écrits certains caractères communs, n'en sont pas moins de vrais monuments au sens propre du mot; d'ailleurs, à la différence des textes littéraires, elles font toujours partie d'un monument.

Sur l'art chrétien et l'épigraphie nous ne donnerons ici que des indications générales, réservant pour des articles spéciaux (voir ART CHRÉTIEN PRIMITIF, ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE) des explications plus détaillées sur le symbolisme des fresques des catacombes et des sarcophages, la forme architecturale des cimetières souterrains, des cryptes et des basiliques, leur décoration, les inscriptions dogmatiques et historiques, etc.

II. SOURCES DE L'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — L'archéologie chrétienne s'alimente en partie aux mêmes sources que l'histoire ecclésiastique et l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. Sans parler des livres du Nouveau Testament, elle utilise fréquemment les écrits des apologistes du christianisme et ceux des Pères de l'Église. Mais elle a aussi des sources tout à fait spéciales, dont les plus importantes sont les actes des martyrs, — les martyrologes, — les calendriers, — les *libri pontificales* des différentes églises, — les sacramentaires ou anciens missels et les autres livres ou fragments liturgiques, — les anciens recueils d'inscriptions, — enfin, pour ce qui regarde la topographie de certains monuments, les itinéraires des pèlerins et des anciens visiteurs.

Il est indispensable de recourir à ces sources pour l'explication des monuments épigraphiques et artistiques.

Enfin on peut considérer comme sources de l'archéologie chrétienne les livres des premiers archéologues; ils nous fournissent parfois des renseignements précieux sur des monuments qui après eux ont disparu ou sur quelque découverte faite de leur temps.

III. HISTOIRE SOMMAIRE DE L'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — *I. JUSQU'À DE ROSSI.* — L'étude de l'archéologie chrétienne commença bien plus tard que celle de l'archéologie païenne.

Au moment de la renaissance littéraire qui marqua la fin du XVe siècle, on se prit à interroger les documents des archives et les livres des auteurs classiques, et à imiter dans l'art les monuments de l'antiquité. Les humanistes furent ainsi amenés à s'occuper d'archéologie. Nous pouvons compter parmi les premiers archéologues Pomponio Leto et ses disciples, membres de la célèbre Académie romaine. Après eux, de nombreux savants étudièrent la topographie, l'épigraphie, la numismatique, d'une manière générale les mœurs et coutumes des anciens Romains. Mais ces savants n'eurent pas le moindre souci de l'archéologie chrétienne. Pomponio Leto fréquenta les catacombes romaines sans attacher aucune importance à leurs monuments; on n'aurait même pas soupçonné ses visites à ces vénérables hypogées si l'on n'avait pas retrouvé son nom écrit au charbon sur les parois de plusieurs cryptes.

Si quelques-uns, comme Poggio Fiorentino et Ciriaco d'Ancona, donnent parfois dans leurs livres des indications sur les antiquités chrétiennes, c'est tout à fait en passant, et leurs remarques sont superficielles. Évidemment ces archéologues n'avaient pas de goût pour des monuments qu'ils traitaient de barbares. Chose plus étonnante et non moins regrettable, les théologiens ne pensèrent même pas que leurs arguments pouvaient tirer une nouvelle force des monuments de l'archéologie sacrée. Il n'est donc pas surprenant que les catacombes romaines soient restées tout à fait abandonnées. A l'exception de quelques galeries que les pèlerins visitèrent, de tout temps, au-dessous de l'église de Saint-Sébastien et près de la basilique de Saint-Laurent-hors-les-Murs, toute l'immense nécropole souterraine était à peu près inconnue. On y pénétrait de temps à autre à travers des trous, mais par simple curiosité et sans aucune préoccupation de recherche scientifique.

Les premières traces d'investigation sérieuse se rencontrent dans le remarquable livre que publia, en 1568, le célèbre moine augustin Onofrio Panvinio : *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et de eorum cœmeteriis.*

La Réforme protestante du XVIe siècle devait nécessairement appeler sur les antiquités chrétiennes l'attention des catholiques et aussi celle des protestants. Puisque ceux-ci prétendaient faire revenir l'Église à sa simplicité primitive, et que ceux-là assuraient qu'elle ne s'était jamais écartée des croyances dogmatiques professées à l'origine, les uns et les autres ne pouvaient invoquer de meilleurs témoins que les monuments mêmes laissés par les premiers chrétiens. C'est ce que cherchèrent d'abord à faire, au profit de la Réforme, les auteurs des *Centuriæ* de Magdebourg, Bâle, 1559-1574, suivis bientôt après par Bebel, professeur à Strasbourg, *Antiquitates IV sæculorum evangelicorum*, Strasbourg, 1669; Queenstedt, *Antiquitates biblicæ et ecclesiasticæ*, Wittemberg, 1699, et par plusieurs autres. Tous furent dépassés en science et en érudition par l'Anglais Joseph Bingham dans ses *Origines ecclesiasticæ or the antiquities of the christian Church*, Londres, 1708-1722; quoique protestant, cet auteur ne se laissa pas aveugler par l'esprit de parti autant que ses devanciers. Le défaut de tous les écrivains de la Réforme, c'est l'ignorance des monuments des catacombes romaines, ignorance inexcusable, car l'ouvrage de Bosio avait déjà paru.

Du côté des catholiques, le premier qui chercha à réfuter, en se plaçant sur le même terrain, les erreurs des « Centuriatores », fut Baronius, dans ses *Annales ecclesiastici*, Rome, 1588-1607. Baronius n'était pas archéologue, mais il avait appris à l'école de saint Philippe de Néri l'amour des anciens monuments chrétiens; et la découverte inattendue d'une partie presque intacte d'un ancien cimetière chrétien sur la *via Salaria* (31 mai 1578) lui avait donné un vif sentiment de l'importance des catacombes romaines au point de vue de la controverse. Son ouvrage, d'ailleurs strictement historique, a une réelle importance archéologique; il est, à cet égard, bien supérieur à tous les ouvrages des protestants. Ses conclusions ont été groupées et mises en évidence par Schulting, *Epitome annalium ecclesiasticorum Baronii continens thesaurum sacrarum antiquitatum*, 1603.

Presque en même temps, un but analogue était poursuivi par Molanus, *De historia sanctarum imaginum et picturarum, pro vero earum cultu contra abusus*, 1570 et 1594; Gretzer, *De cruce Jesu Christi*, Ingolstadt, 1608; Borromeo, *De pictura sacra*, 1634.

Les catacombes romaines, ce berceau vénérable du christianisme, renfermaient encore, malgré tant de siècles d'abandon et de dévastation, des trésors, uniques au monde, d'art et d'épigraphie primitive. L'étude spéciale, attentive, faite sur place, de ces monuments fut

inaugurée, dans la seconde moitié du XVIe siècle par le dominicain espagnol Ciacconio et par le Flamand Jean de Winghe. Toutefois ils se bornèrent à copier quelques peintures sans rien publier.

Antoine Bosio, le premier, décida de se livrer entièrement à l'exploration des catacombes. Né à Malte, en 1575, Bosio était, à Rome, au service de l'ordre des chevaliers du même nom. Assisté par son ami Pompeo Ugonio, professeur d'archéologie à l'université romaine, il commença ses explorations en 1593 et les poursuivit avec un zèle admirable pendant presque 40 ans, jusqu'à sa mort (1629). Le résultat de ses recherches et de ses études fut le grand ouvrage, *Roma sotterranea*, publié après la mort de l'auteur aux frais de l'ordre de Malte (1632). Le Père Severano en donna, peu après, une traduction latine (1651-1659). D'une importance capitale pour l'archéologie chrétienne, le livre de Bosio reproduit un grand nombre d'inscriptions et de peintures des premiers siècles; on peut dire, en toute vérité, qu'il a fait faire un grand progrès à cette science dont il jeta les plus solides fondements.

Nul doute que ces progrès n'aient exercé ensuite une utile influence sur toute la littérature d'érudition ecclésiastique, par exemple sur les grandes publications des bénédictins de Saint-Maur, de Montfaucon et de Mabillon, des bollandistes et surtout de Ruinart dont les *Acta martyrum sincera,* Vérone, 1731, restent une source d'information extrêmement précieuse. Mais l'Italie resta toujours la patrie des études monumentales d'archéologie chrétienne.

Au commencement du XVIIIe siècle, Fabretti, dans son recueil des anciennes inscriptions, *Inscriptionum antiquarum quæ in ædibus paternis asservantur explicatio*, Rome, 1699, donna une place spéciale aux inscriptions chrétiennes (c. VIII). Peu de temps après, Boldetti publia ses *Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri ed antichi cristiani di Roma,* Rome, 1720, dans un but direct d'apologie contre les protestants. Il faut rappeler ensuite les ouvrages de Bottari sur les peintures et sculptures, *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma,* Rome, 1737-1754; de Buonarroti sur les anciens verres cimitériaux, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro,* etc., Florence, 1716; de Ciampini sur les mosaïques, *Vetera monumenta in quibus præcipue musiva opera ... dissertationibus iconibusque illustrantur,* Rome, 1690-1699; de Borgia, *Vaticana confessio B. Petri,* Rome, 1776; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum,* 1739-1742; Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette,* Faenza, 1785; enfin des deux archéologues français d'Agincourt et Raoul-Rochette, qui, après avoir séjourné longtemps en Italie, écrivirent l'*Histoire de l'art par les monuments,* 1823, et le *Tableau des catacombes,* 1837.

Avec l'abbé Settele (début du XIXe siècle) commence à Rome une nouvelle phase des travaux archéologiques. Très érudit lui-même et très consciencieux, ce savant eut surtout le mérite d'initier à ses études le P. Marchi qui, à son tour, devait être le maître de Jean-Baptiste De Rossi.

II. JEAN-BAPTISTE DE ROSSI. — Il n'y a pas d'exagération à affirmer que De Rossi (1822-1894) n'a pas seulement donné à l'archéologie chrétienne un développement merveilleux, mais qu'il l'a élevée à la dignité de vraie science indépendante, aussi parfaite que les autres branches de l'archéologie; car le premier, il appliqua à l'archéologie chrétienne la méthode proprement scientifique qui, dès le commencement du XIXe siècle, avait été employée pour l'étude des inscriptions grecques et romaines, l'interprétation des monuments de l'art et la critique des textes.

Le premier travail entrepris par De Rossi, dans le domaine de l'archéologie chrétienne, fut la grande collection des inscriptions chrétiennes de Rome antérieures au VIIe siècle, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ VII sæculo antiquiores*, Rome, 1861-1888. Obligé pour la composition de cet ouvrage de fréquenter les catacombes où déjà travaillait le P. Marchi, il ne tarda pas à reconnaître combien ce qu'on savait était peu de chose en comparaison de ce qui restait encore à découvrir dans ces immenses souterrains. Alors il conçut le vaste projet de donner une nouvelle description de la Rome souterraine; Pie IX lui en confia expressément le soin, après les belles découvertes des tombeaux des papes du IIIe siècle, dans le cimetière de Calixte (1854). C'est dans son ouvrage *La Roma sotterranea cristiana,* 3 in-fol., Rome, 1864-1877, qu'il faut chercher les théories du maître sur l'origine des catacombes, leur condition vis-à-vis de la loi romaine, le symbolisme de l'art chrétien primitif, théories qu'on peut dire absolument fondamentales et qui firent entrer la science de l'archéologie chrétienne dans une voie tout à fait nouvelle.

De Rossi exerça une autre action, peut-être plus efficace, parce qu'elle était plus variée et plus continue, par la publication périodique de son *Bullettino d'archeologia cristiana*, commencée en 1863 et continuée jusqu'à sa mort (1894). Les nombreux volumes de cette revue, qui renferment une série de dissertations très savantes sur toutes les parties de l'archéologie chrétienne, forment un ouvrage colossal, une véritable encyclopédie archéologique.

III. APRÈS DE ROSSI. — L'impulsion donnée par De Rossi, ses publications, ses belles découvertes dans les catacombes, la création du musée chrétien de Latran ordonnée par Pie IX, produisirent d'heureux effets en Italie et à l'étranger : une vraie renaissance dans les études d'archéologie chrétienne, l'apparition d'une pléiade d'archéologues, la publication d'un nombre considérable d'importants travaux archéologiques.

En Italie, où l'influence de Jean-Baptiste De Rossi s'est fait plus immédiatement sentir, il faut nommer d'abord son condisciple et rival, le P. Garrucci, qui joignit une science profonde de l'archéologie chrétienne à une très vaste érudition dans toutes les branches de la science archéologique, et qui s'appliqua surtout aux questions relatives à l'art chrétien; puis le P. Tongiorgi, dont les cours très fréquentés au Collège romain répandirent parmi la jeunesse les notions de l'archéologie chrétienne et ses nouvelles méthodes; le P. Bruzza, qui s'occupa surtout d'épigraphie chrétienne et avec qui De Rossi fonda la « Société pour les Conférences d'archéologie chrétienne » à Rome (1875), sorte de séminaire où devaient se préparer les disciples et successeurs de l'illustre archéologue. Le premier noyau de ces disciples fut formé, dès 1871, par M. M. Armellini († 1895), Stevenson († 1898), et l'auteur de cet article. Ils ont continué, après la mort du maître, la publication de son Bulletin, en modifiant légèrement le titre pour en faire le *Nuovo bullettino d'archeologia cristiana.*

Une autre école d'archéologie chrétienne, celle de Naples, qui suivait les traces glorieuses de Mazzocchi, a été aussi vivifiée par l'esprit de Jean-Baptiste De Rossi; ses principaux représentants sont de Jorio, Salazzaro, Scherillo, Galante, Stornajolo, Taglialatela. Tous ces savants ont fait d'importantes publications sur les catacombes de Naples et sur d'autres monuments de l'Italie méridionale. Enfin, dans les autres régions de l'Italie, nous nommerons seulement Cavedoni à Modène, Biraghi à Milan, et Bertolini à Concordia.

En France, le mouvement ne fut pas moins remarquable; De Rossi y trouva de savants vulgarisateurs de ses œuvres, plusieurs disciples et collègues. Desbassayns de Richemont et P. Allard ont mis à la portée du grand public les volumes de la *Roma sotterranea*. Le Blant a publié ses études sur les *Sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1878, et les *Inscriptions chré-*

tiennes de la Gaule, 1856. Martigny a donné un excellent *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877. L'*Histoire des persécutions* de Paul Allard a mis à profit toutes les recherches et les découvertes de M. De Rossi. Ainsi a fait également M. Théophile Roller dans son ouvrage sur les *Catacombes de Rome*, 1881; malheureusement ses jugements et interprétations des monuments sont plus d'une fois faussés par un esprit de controverse qui lui fait prendre parti systématiquement contre toutes les conclusions favorables à la tradition catholique. — Le disciple qui, en France, fait le plus d'honneur à l'illustre maître est sans contredit Mgr Duchesne, le savant auteur de l'édition critique du *Liber pontificalis*, Paris, 1886-1892, et le collaborateur de Jean-Baptiste De Rossi pour la publication du *Martyrologium hieronymianum*, Bruxelles, 1894.

En Angleterre, les travaux de M. De Rossi ont inspiré, chez les catholiques, Northcote et Brownlow, *Roma sotterranea*, Londres, 1869; chez les protestants, Mariott. Le *Dictionary of christian antiquities* de Smith, Londres, 1876-1880, est composé dans un esprit assez indépendant.

En Allemagne, on s'est mis assez tard à l'étude de l'archéologie chrétienne. Parmi les nombreux savants qui s'y livrent aujourd'hui, il faut nommer Hübsche, *Denkmäler der christlichen Arkitecture*, 1866; Piper et Dobbert; Kraus, qui a donné un excellent résumé de la « Rome souterraine » de M. De Rossi, et une très utile encyclopédie d'archéologie chrétienne, *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, Fribourg, 1880-1886; Schultze, qui a publié une étude intéressante sur les catacombes de Naples; enfin deux Allemands qui se sont fixés à Rome, Mgr Wilpert, auteur de plusieurs monographies fort remarquables sur les peintures des catacombes romaines, et Mgr de Waal, fondateur et directeur de la revue archéologique *Römische Quartalschrift*.

On a pu juger des développements pris par l'archéologie chrétienne, du nombre de savants qui lui consacrent leurs travaux, et des résultats qu'on peut en attendre, dans les deux Congrès internationaux tenus à Spalato (1894) et à Rome (1900).

IV. Caractère des principaux monuments chrétiens des neuf premiers siècles et renseignements qu'ils peuvent fournir a la théologie. — *I. PRINCIPAUX MONUMENTS : LES CATACOMBES.* — Les principaux monuments étudiés par l'archéologie chrétienne sont sans aucun doute les anciens tombeaux chrétiens de Rome et d'autres pays.

La forme de ces tombeaux est tout à fait différente de celle des tombeaux païens. Les chrétiens en effet n'ont jamais adopté l'usage de la crémation, ils ont toujours eu la coutume, autant du moins que cela était possible, de grouper leurs défunts dans un cimetière commun, expression de la charité fraternelle qui animait la communauté chrétienne. Il était naturel qu'ils imitassent le mode de sépulture usité en Palestine, puisque c'était celui qu'on avait employé pour le Sauveur et que d'ailleurs les premiers fidèles de la nouvelle religion étaient venus d'Orient. C'est ce qui explique le caractère général des catacombes à Rome, à Naples, à Syracuse, etc. Lorsque la nature du sol ne permettait pas l'excavation souterraine, les cimetières chrétiens étaient construits en plein air, *areæ*, et entourés d'un mur d'enceinte, comme, par exemple, à Carthage. Évidemment les monuments des cimetières souterrains ont été les moins endommagés. Mieux conservés et plus importants que tous les autres, ceux de Rome suffisent à eux seuls pour donner une idée d'ensemble de l'histoire, de la foi, des usages des premiers temps du christianisme.

Dans cette reconstitution, il faut se garder de demander aux catacombes plus qu'elles ne peuvent donner. Vouloir y retrouver intégralement toute la vie et toutes les croyances des anciens chrétiens serait une prétention bien excessive. Les catacombes sont avant tout des monuments funéraires, et occasionnellement des églises et des lieux de réunions; par conséquent ce que nous devons trouver d'abord dans les inscriptions et les œuvres d'art, ce sont les expressions et les symboles qui ont une relation plus ou moins étroite avec le dogme de la vie future. Autant il serait absurde de prétendre établir la règle de foi des chrétiens d'aujourd'hui sur le seul témoignage de leurs monuments sépulcraux, autant il y aurait méconnaissance des lois de la critique historique à restreindre au témoignage des tombeaux les preuves de la foi et de la discipline primitives.

Il n'en reste pas moins vrai que ces monuments, tels que la providence nous les a gardés, surtout dans les catacombes romaines, nous manifestent l'identité de notre foi actuelle avec celle des premiers chrétiens. Identité d'autant moins contestable qu'elle nous est attestée par des inscriptions et des peintures qui ne sont pas postérieures au commencement du ve siècle, ainsi que l'a péremptoirement démontré M. de Rossi.

II. INSCRIPTIONS. — Extrêmement simples, les inscriptions chrétiennes de l'époque la plus reculée n'expriment que les noms du défunt, tout au plus quelque acclamation comme *in Deo*, — *pax tecum*, — *pax tibi*, — *in pace*, etc., à côté de laquelle on a parfois peint ou gravé un symbole, l'ancre qui rappelle la croix, la colombe qui représente l'âme, etc.

Au IIIe siècle, l'épigraphie chrétienne, en se développant, commence à employer des formules relatives aux dogmes chrétiens. Elles parlent de la foi en un seul Dieu, en la divinité de Jésus-Christ, de la foi au Saint-Esprit, à la Très Sainte Trinité. Surtout elles font très fréquemment allusion au dogme de la communion des saints et à sa double conséquence : la prière des vivants pour le repos des âmes, et l'intercession des âmes bienheureuses en faveur des vivants. A la première idée se rattache l'expression de *refrigerium* (rafraîchissement) conservée jusqu'à maintenant dans la liturgie de la messe; à la seconde, la formule *pete pro nobis*, adressée aux défunts, surtout aux martyrs, que l'on priait aussi d'accueillir les âmes des fidèles et de les introduire en paradis.

Beaucoup plus rares sont, pendant les trois premiers siècles, les inscriptions dogmatiques relatives aux sacrements; il y en a néanmoins qui mentionnent le baptême et la confirmation; l'eucharistie est rappelée dans les deux célèbres inscriptions d'Abercius et de Pectorius, qui ne viennent point des catacombes romaines. Voir ces deux mots.

Une autre catégorie d'inscriptions nous montre, dès l'origine, presque tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique : nous avons des inscriptions de papes, d'évêques, de prêtres, de diacres, d'autres ministres inférieurs, acolytes, lecteurs, exorcistes, portiers, fossoyeurs; puis celles de vierges consacrées, *virgines sacræ*, *virgines Dei*; de fidèles, de néophytes, de catéchumènes. Il y en a une collection très importante au musée chrétien de Latran, à Rome; elle a été disposée avec une rare habileté par M. de Rossi. Voir O. Marucchi, *Guida del museo cristiano lateranense*, Rome, 1896.

Enfin les inscriptions damasiennes nous ont conservé de précieux souvenirs de l'histoire des martyrs et un témoignage authentique, on peut dire officiel, du culte que, dès le IVe siècle, l'Église rendait à ses saints. — D'autres inscriptions historiques nous fournissent pour les six premiers siècles d'utiles renseignements sur la dédicace des basiliques, des baptistères, etc., sur l'histoire générale ou locale, sur certaines circonstances où s'exercèrent l'autorité de l'Église et la suprématie du siège apostolique. Voir Épigraphie chrétienne.

III. PEINTURES. — Les peintures chrétiennes des cata-

combes remontent jusqu'au Ier siècle; mais au début, l'art chrétien s'employa plutôt à la décoration des hypogées qu'à la manifestation des sentiments de foi et de piété. Toutefois, même au milieu de ces peintures décoratives, d'un style qu'on pourrait appeler pompéien, nous trouvons déjà des figures symboliques, le bon Pasteur, la vigne, l'orante (symbole de l'âme). — Au IIe siècle, la langue symbolique de l'art chrétien est formée; de cette époque sont les fresques des cimetières de Calixte et de Priscille, où nous voyons le poisson image du Christ, accompagné des éléments de l'eucharistie, le pain et le vin; et le repas eucharistique présidé par le prêtre qui brise le pain pour le distribuer aux fidèles, *fractio panis.*

Mais le symbolisme des sacrements se développe surtout au IIIe siècle; il a son expression la plus complète dans le cycle des peintures qui ornent, au cimetière de Calixte, les chapelles dites « des Sacrements » : de la scène de Moïse frappant le rocher et en faisant jaillir l'eau de la grâce, on va au baptême qui communique cette grâce, à la pénitence qui la rend à l'âme coupable, au sacrifice de la messe qui la multiplie, et au repas eucharistique qui entretient la vie, en attendant que celle-ci soit consommée par la résurrection dont l'histoire de Jonas est la figure et la prophétie.

Le dogme de la communion des saints est aussi clairement exprimé dans les peintures que dans les inscriptions. Souvent on voit l'orante, c'est-à-dire l'âme bienheureuse, qui prie pour les survivants, et les martyrs qui accompagnent un défunt devant le tribunal du Christ ou aux tabernacles célestes. — Une autre composition a une importance très spéciale : c'est le groupe de la sainte Vierge avec l'enfant Jésus qui, répété plusieurs fois sur les tombeaux, nous montre le sentiment de vénération que les premiers fidèles avaient et témoignaient envers la Mère de Dieu. Les principales représentations de la très sainte Vierge trouvées jusqu'ici dans les catacombes romaines sont les suivantes : la sainte Vierge avec l'enfant Jésus et un prophète (cimetière de Priscille, IIe siècle); — la sainte Vierge dans la scène de l'Épiphanie (même cimetière, IIe siècle; cimetière de Domitille, IIIe siècle; cimetière de Calixte, fin du IIIe siècle; cimetière des saints Pierre et Marcellin, commencement du IVe siècle); — la sainte Vierge orante avec l'enfant Jésus sur la poitrine (cimetière ostrien, milieu du IVe siècle). Le portrait de la sainte Vierge se retrouve aussi sur quelques verres cimitériaux employés dans les agapes des anciens chrétiens.

Enfin, on a remarqué que les monuments figurés des catacombes apportent une contribution appréciable à l'histoire du canon des Livres saints. Les sujets qui y sont représentés ne sont pas empruntés seulement aux livres protocanoniques, mais aussi aux deutérocanoniques. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques*, Paris, 1890.

IV. SCULPTURES. — La sculpture chrétienne ne remonte pas à une époque aussi reculée que la peinture. Si, pendant les trois premiers siècles, les chrétiens étaient libres de traduire leur foi sur les parois obscures des cryptes cimitériales, il eût été plus imprudent de le faire dans les ateliers ouverts au public. Aussi les fidèles se servirent-ils d'abord des sarcophages mêmes qui étaient préparés pour les païens, en évitant seulement tout sujet idolâtrique ou superstitieux qui aurait pu blesser leur foi. C'est pourquoi il est très rare, tout à fait exceptionnel, de rencontrer un sarcophage de cette époque avec des symboles chrétiens.

La vraie sculpture chrétienne naquit seulement après la paix de Constantin. Elle a produit outre les sarcophages, des décorations pour les basiliques et quelques rares statues. Les ornements des sarcophages chrétiens représentent presque toujours le même cycle, à la fois historique et symbolique, tiré de l'Ancien et du Nouveau Testament; son sens caché, comme celui des peintures, se rapporte surtout à la vie future, à la résurrection et à la communion des saints.

V. BASILIQUES. — L'époque de la paix de l'Église et du triomphe du christianisme est marquée par la construction des basiliques. Ce n'est pas ici le lieu de traiter la question très discutée de l'origine de la basilique chrétienne, d'en faire connaître les formes architecturales et les développements. Disons seulement que la basilique nous représente, plus développée, la forme du lieu où primitivement se tenaient les réunions chrétiennes. Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens s'assemblèrent dans les cryptes cimitériales liturgiques et dans des salles de maisons privées. L'autel et les autres parties principales des basiliques nous permettent d'étudier l'ancienne liturgie et ses transformations, le culte des martyrs et de leurs reliques, la séparation, pendant les offices, du clergé et des différentes classes de fidèles.

Dans les peintures et les mosaïques dont les basiliques étaient généralement décorées, nous pouvons suivre l'histoire de l'art et le développement du symbolisme depuis la paix jusqu'au moyen âge.

Enfin les baptistères, très souvent réunis aux basiliques, ont gardé des vestiges des rites du baptême et de la confirmation.

L'étude de l'architecture chrétienne en France, en Allemagne et en Angleterre, pendant les siècles où fleurirent le style roman et le style ogival, forme aussi une branche importante de l'archéologie chrétienne pour ces pays qui n'ont pas, comme l'Italie, de monuments chrétiens de l'époque primitive. Nous n'en parlons point ici, parce que les monuments du moyen âge sont loin de fournir à la théologie des renseignements aussi précieux que les monuments des premiers siècles.

De tout ce qui précède, on peut conclure que l'archéologie chrétienne est pour la théologie un utile auxiliaire, qu'elle mérite de prendre place parmi les *loci theologici*. Aujourd'hui surtout, après tous les progrès qu'elle a réalisés, il n'est pas excessif de souhaiter que tous les théologiens aient une idée exacte de ses principaux résultats et des ressources qu'elle peut leur offrir.

Bosio, *Roma sotterranea*, Rome, 1632; — Boldetti, *Osservazioni sopra i sacri cimiteri*, Rome, 1720; — Bottari, *Sculture e pitture sacre*, Rome, 1737-1754; — Ruinart, *Acta sincera primorum martyrum*, Paris, 1689; — Bianchini, *Anastasius Bibliotecarius de vitis romanorum pontificum*, Rome, 1718-1723 (reproduit par Migne, *P. L.*, t. CXXVII-CXXVIII); *Demonstratio historiæ ecclesiasticæ comprobatæ monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum*, Rome, 1752; — Mamachi, *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, Rome, 1749-1755; *De' costumi dei primitivi cristiani*, Rome, 1755-1757; — Selvaggi, *Antiquitatum christianarum institutiones*, Verceil, 1778; — Zaccaria, *Lezioni di antichità cristiane*; — Buonarroti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti antichi di vetro*, Florence, 1716; — Settele, *Dissertazioni varie d'antichità cristiane*, dans les Actes de l'Académie romaine d'archéologie; — Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, Rome, 1844; — Jean-Baptiste de Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, t. I, 1861 (inscriptions consulaires), t. II, pars Ia, 1888 (recueils épigraphiques); *La Roma sotterranea cristiana*, Rome, 1864-1877; *Bullettino d'archeologia cristiana* (1863-1894), continué par le *Nuovo Bullettino*, sous la direction de MM. H. Marucchi, directeur, P. Bonavenia, P. Crostarosa, F. Gatti, R. Kanzler, J. Wilpert; *I musaici delle chiese di Roma*, Rome, 1872 sq.; *Martyrologium hieronymianum*, publié en collaboration avec Mgr Duchesne dans les *Acta SS. novembr.*, Bruxelles, 1894, t. II; — Desbassayns de Richemont, *Les nouvelles études sur les catacombes romaines*, Paris, 1870; — Northcote et Brownlow, *Rome souterraine*, traduction par P. Allard, Paris, 1872; — Kraus, *Roma sotterranea*, 1873; — Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, Rome, 1893; — Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1878; *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 1856; *Manuel d'épigraphie chrétienne*, Paris, 1869; *Les actes des martyrs, supplément aux Acta sincera de D. Ruinart*, Paris, 1882; — Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ*

christianæ, Berlin, 1871; — Kraus, *Inscriptiones Rhenanæ christianæ*, 1866 sq.; — Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi sette secoli*, Prato, 1873-1881; *Vetri ornati di figure in oro*, Rome, 1858; — Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Fribourg, 1895-1900; — Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1886; *Les origines du culte chrétien*, 2e édition, Paris, 1899; — Allard, *Histoire des persécutions*, Paris, 1885-1890; — Wilpert, *Principienfragen der christlichen Archæologie*, 1892; *Fractio panis*, 1896; *Die Katakomben-Gemälde*, etc., Fribourg-en-Brisgau, 1891; — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édition, Paris, 1877; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fribourg, 1880-1886; — Pératé, *L'archéologie chrétienne*, Paris, 1892; — H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1899. — H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au* VIIIe *siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1907; — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, en cours de publication, in-4°, Paris, 1902 sq.

H. MARUCCHI.

ARCHINTO Philippe, né à Milan, en 1500, s'adonna d'abord à l'étude du droit et en conquit le doctorat à l'âge de vingt ans, à l'université de Padoue, si renommée alors pour ses cours de jurisprudence. Il avait à un haut degré les qualités diplomatiques et l'art des *négociations aboutissantes*. Paul III le fit successivement gouverneur de la ville de Rome, vice-chambellan apostolique, évêque du Saint-Sépulcre, et de Saluces. Jules III continua à utiliser, dans différentes affaires, les talents supérieurs d'Archinto; il l'envoya présider, en son nom, le concile de Trente, transféré à Bologne par suite de la peste qui désolait le Tyrol. Car l'habile diplomate était en même temps doué d'une science théologique dont nous pouvons apprécier l'excellence dans les publications qu'il a laissées : *De fide et sacramentis*, 2 in-4°, Cracovie, 1545; Ingolstadt, 1546; Turin, 1549; *Oratio de nova christiani orbis pace habita*, in-4°, Rome, 1544. Saint Ignace trouva en lui un précieux protecteur pour sa société naissante et pour ses œuvres de zèle. En récompense des nombreux services qu'Archinto avait rendus à l'Église et à la papauté, surtout au moment de la translation du concile de Trente, à Bologne, le pape Paul IV le nomma à l'archevêché de Milan, mais la mort empêcha le nouvel élu d'aller occuper sa haute dignité dans cette même ville de Milan qui était sa patrie, et dont il était, avec sa famille, la gloire et la défense. Il n'avait que cinquante-huit ans.

Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, édit. Migne, t. III, p. 1122; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1840; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 276; t. III, p. 174; Michaud, *Biographie ancienne et moderne*, Paris, 1855, t. II, p. 382; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1178-1179.

C. TOUSSAINT.

ARCHONTIQUES. Secte gnostique, branche des Marcosiens, au dire de Tillemont, *Mémoires...*, 2e édit., Paris, 1701, t. II, p. 295, se rattachant surtout au système de Marcion. On ignore la date de son apparition et son histoire; mais elle paraît postérieure à saint Irénée, à Tertullien et à l'auteur des *Philosophoumena*, car ils n'en parlent pas; elle ne nous est connue que par saint Épiphane, qui la trouva en Palestine, vers 370. Elle y avait été fomentée par un nommé Pierre, habitant près d'Hébron, entre Éleuthéropolis et Jérusalem, à Cabarbaricha; l'évêque Aétius dut la condamner. Pierre, déposé du sacerdoce, se réfugia à Cochaben, en Arabie, dans un centre, où pullulaient Ébionites et Nazaréens; assagi par l'âge, mais sans être réellement converti, il revint d'exil, trahit de nouveau ses sentiments hétérodoxes et fut excommunié, cette fois, par saint Épiphane.

Or c'est des lèvres de ce Pierre que l'arménien Eutacte, ou Ἄτακτος, comme l'appelle Épiphane en jouant sur son nom, recueillit la doctrine de cette secte, pendant un voyage qu'il faisait en Palestine, la rapporta dans sa patrie et la répandit habilement dans les deux Arménies.

Les archontiques ne paraissent pas avoir joué un grand rôle; les renseignements, fournis par saint Épiphane, sont très succincts, mais ils permettent de classer la secte.

Il y a sept cieux, chacun gouverné par un Ἄρχων, entouré d'ordres ou d'anges qu'il a engendrés. L'archon du septième ciel, c'est Sabaoth, le Dieu des Juifs, l'auteur de la loi, le tyran, l'oppresseur. Au-dessus de ces sept cieux, il y en a un huitième, qui est le séjour de la Mère brillante et du Père de tous les êtres. Ceux-ci forment-ils un couple ou une syzygie? On ne le dit pas; mais on voit qu'ils occupent le premier rang et sont chargés d'atténuer les abus introduits dans la création par les archons, en particulier par Sabaoth, et d'offrir un refuge aux âmes qu'ils ont envoyées sur terre. Car l'âme, de céleste origine, sert de nourriture aux archons, entretient leur vie et fait leur force; mais dès qu'elle parvient à la gnose, dès qu'elle échappe au baptême de l'Église et à l'influence de Sabaoth, elle s'envole dans chaque ciel, s'y excuse auprès de chacun des archons et parvient ainsi auprès de la Mère brillante et du Père de tous les êtres. Cela rappelle l'hebdomade et l'ogdoade des gnostiques, l'histoire de l'étincelle de vie divine, égarée dans la matière, délivrée et repassant par toutes les sphères inférieures pour être réintégrée dans le lieu de son origine; c'est du gnosticisme moins les éons et la division des hommes en hyliques ou pneumatiques, dont il n'est pas question; mais c'est le gnosticisme docète, car les archontiques n'attribuent au Christ qu'une apparence de corps; un gnosticisme étroitement apparenté avec le marcionisme, car c'est la même haine envers le Dieu des Juifs; antinomistes décidés, les archontiques souillent leur corps de la façon la plus honteuse par toutes sortes de débordements; ils se donnent des apparences ascétiques pour en imposer aux simples par la pratique du jeûne et le mépris des richesses; au fond, de vrais hérétiques qui condamnent le baptême, ne participent pas aux saints mystères, nient la résurrection des corps et n'admettent que celle de l'âme. Saint Épiphane les compare à ces insectes qui se plaisent dans l'ordure, y séjournent et s'en nourrissent. *Hær.*, XL, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 681.

A l'exemple de toutes les sectes, les archontiques eurent à leur service divers apocryphes, tels que la petite et grande *Symphonie*, l'*Assomption d'Isaïe*, les livres de Seth et de ses sept enfants, désignés par eux sous le titre d'*Allogènes*, ἀλλογενεῖς; ils citaient les prophètes inconnus, comme Martiades et Marsiane; ils accommodaient l'Écriture à leur fantaisie et construisaient des fables aussi ridicules que misérables. C'est ainsi qu'ils prétendaient que le diable est le fils du septième archon, Sabaoth, le Dieu des Juifs; qu'il a eu, de son commerce avec Ève, Caïn et Abel; que Seth, fils d'Adam, a été enlevé par le Dieu bon pour être soustrait à la mort et qu'il n'a été remis sur terre avec une nature à la fois corporelle et spirituelle que pour échapper à l'oppression de Caïn ou des puissances du créateur; qu'il n'a pas adoré le créateur et le démiurge, mais seulement la puissance innommable, le Dieu bon; et que tout ce qu'il a découvert sur le créateur, le démiurge, les archons et les puissances, a été consigné dans son livre et les livres de ses enfants.

S. Épiphane, *Hær.*, XL, *P. G.*, t. XLI, col. 677 sq.; S. Augustin, *Hær.*, XX, *P. L.*, t. XLII, col. 29; Théodoret, *Hær. fab.*, I, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361.

G. BAREILLE.

ARCIMBOLDI Jean-Ange, archevêque de Milan, né en 1485, mort le 6 avril 1555. Venu à Rome en 1515, il fut légat de Léon X en Allemagne, et François Sforza, duc de Milan, lui confia une ambassade en Espagne. En 1525, il fut nommé évêque de Novare. Jules III le transféra en 1550 sur le siege de Milan. Pour l'instruction des fideles, il publia un *Catalogue des herétiques*

de son époque qui nous est surtout connu par l'ouvrage suivant : *Catalogo ove Arcimboldo, arcivescovo de Milano, condanna e diffama per heretici la magior parte de figliuoli d'Iddio e membri di Cristo, i quali ne loro scritti cercano la riformazione della Chiesa christiana con una riposta de Petro Paulo Vergerio*, in-8°, s. l., 1554.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, in-fol., Milan, 1745, col. 80, 1945.

B. Heurtebize.

ARCUDIUS Pierre, controversiste du XVIIe siècle qui a laissé un nom dans la science. Né à Corfou en 1562 ou 1563, il entra au collège grec de Rome en 1578 et y passa quatorze années. Il fut le premier élève de cet établissement naissant qui obtint le grade de docteur (24 janvier 1591). Quand il soutint ses thèses, Arcudius était déjà prêtre. A cette même époque, un grand mouvement de conversion agitait les populations ruthènes soumises au sceptre des rois de Pologne. L'évêque latin de Luck, Bernard Macieiwski, plus tard cardinal, se trouvait à Rome pour traiter, au nom de Sigismond III, cette grave affaire de l'union. En repartant pour la Ruthénie, il obtint du pape Grégoire XIV d'emmener avec lui le nouveau docteur de Saint-Athanase afin de s'en servir pour la défense de l'union et la réforme du clergé ruthène. L'*Historia collegii Græcorum de urbe*, à qui j'emprunte les détails de cette mission, fait honneur à Arcudius de la conversion d'Hypace Pociey, l'un des fondateurs du catholicisme ruthène. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1895, t. III, p. 214. Devenu évêque de Wlodimir (1593), Pociey confia à son jeune maître dans la foi l'école de la Confrérie de Brzesc, en lui cédant pour son entretien le village de Torokanie, détaché pour ce motif de l'archimandrie de Zydyczyn. Par un diplôme du 23 août 1599, Sigismond III approuva cette cession, mais sous la réserve, dit le privilège royal, « qu'aussitôt après l'établissement d'un collège ou d'un séminaire pour les jeunes gens de la religion grecque, Pierre Arcudius s'appliquerait à les instruire dans la pratique des bonnes mœurs et la profession de la foi grecque sous l'autorité du pape. » *Actes de la Russie occidentale*, t. IV. Cette condition ne tarda pas à être remplie. Pierre Arcudius vint enseigner au collège grec de Vilna, et bientôt Sigismond et Pociey s'empressèrent de reconnaître ses services par de nouvelles libéralités. Un diplôme royal du 4 mai 1601 lui accorda l'archimandrie de Lawryszew, tandis que, de son côté, le métropolitain le nomma archiprêtre de Pinsk.

Non content de former les jeunes clercs à la science et aux vertus ecclésiastiques, Arcudius mit sa plume au service de l'union. En 1597, le calviniste Bronski avait publié, sous le nom emprunté de *Christophe Philalèthe*, un violent pamphlet contre les catholiques, l'*Apocrisis*. Arcudius le réfuta par l'*Antirrhisis*, qui parut sans nom d'auteur à Vilna, en 1600. Cet ouvrage est d'une importance capitale, à cause des nombreuses pièces originales qu'il contient ; elles ont été réimprimées presque toutes dans les *Actes de la Russie occidentale*. En 1602, Arcudius publia, à Cracovie, l'opuscule de Bessarion sur la *Procession du Saint-Esprit*, et, l'année suivante, les *Inscriptiones* de Jean Beccos sur le même sujet.

Tant qu'il resta en Pologne, Arcudius prit une part active aux affaires de l'union ; après le métropolite Pociey, le savant professeur du collège grec fut l'homme de Vilna qui travailla le plus, à cette époque, pour le bien de l'Église ruthène. En 1609, il quitta Vilna pour se retirer à Rome. En partant, il fut chargé par le métropolite de faire connaître au pape l'état de l'union. Voir Theiner, *Monumenta Poloniæ historica*, t. III, p. 298, et le rapport de Rutski à la S. C. de la Propagande en 1623, dans Harasiewicz, *Annales Ecclesiæ ruthenæ*, in-8°, Lemberg, 1862, p. 258-261. Cf. A. Guépin, *Un apôtre de l'union des Églises au XVIIe siècle, Saint Josaphat*, in-8°, Paris, 1897, t. I, p. 14. De retour à Rome, Arcudius entra, à titre de théologien, dans la maison du cardinal Scipion Borghèse, neveu du pape Paul V. Il demanda alors et obtint l'autorisation de passer au rite latin. Ami de la retraite et de l'étude, il se trouva bientôt mal à l'aise dans le palais bruyant des Borghèse. Le collège grec lui offrit un asile plus calme. Ce fut là qu'il passa les dernières années de sa vie. Ayant perdu, à la suite d'un accident, l'usage de ses jambes, Arcudius se faisait transporter tous les matins dans la bibliothèque du collège et ne rentrait dans sa cellule qu'après le coucher du soleil. Il mourut en 1633, et fut inhumé dans l'église de Saint-Athanase.

Dans la controverse où il excelle, Arcudius ne le cède à personne dans l'art d'injurier ses adversaires. C'est là son grand défaut, au témoignage de Goar, d'Eus. Renaudot et de la plupart des historiens. Il n'a point songé qu'en exagérant la vérité, on l'outrage plus qu'on ne la défend. On aurait tort pourtant de soupçonner sa sincérité et sa bonne foi. Missionnaire avant d'être écrivain, il écrivit comme il avait prêché, et l'on sait que la prédication n'est pas ennemie de l'exagération. Léon Allatius, qui ne pèche point par excès de tendresse envers ses compatriotes, a porté sur notre auteur un jugement qui restera, semble-t-il, celui de l'histoire : *Vir pius, integer, veritatis amans, sectariorum hostis, quorum et nomina abhorrebat, plus tamen æquo ardentius ; et, cum posset sæpenumero rationibus, iniuriis maluit tutari sententiam ; sic, dum omnia quæcumque excerpserat in quocumque argumento dicere studet, plerumque a proposito digressionibus, iisque longissimis, rem et orationem perturbat : stylo græco, quo sibi nimium plaudebat, infelicior, quidquid dixerit Balthasar Ansideus. De Ecclesiæ occident. atque orient. perpetua consensione*, in-4°, Cologne, 1648, col. 999. Balthasar Ansidei avait cru pouvoir dire qu'Athènes elle-même n'avait pas été aussi attique que le langage de Caryophyllis et d'Arcudius.

Voici, dans leur ordre chronologique, les divers ouvrages de notre auteur : 1° Ἀντίρρησις *sive Apologia contra Christophorum Philalethem* (en polonais), in-4°, Vilna, 1600. Cet ouvrage, dédié à Léon Sapihea, grand chancelier de Lithuanie, a paru sous le voile de l'anonyme, mais la paternité d'Arcudius sur cette réplique au pamphlet de Tronski est incontestable. M. E. Legrand possède en manuscrit le texte latin de l'*Antirrhesis*, avec cet intitulé : *Petri Arcudii Corcyræi Apologia adversus Christophorum Philalethem*. Voir *Bibliographie hellén. du XVIIe siècle*, t. III, p. 222. 2° *Bessarionis cardinalis, archiepiscopi Nicæni, Opusculum de processione Spiritus S. ad Alexium Lascarim Philanthropinum*, in-4°, Cracovie, 1602. Dans l'épître dédicatoire, adressée à Bernard Macieiwski, alors évêque de Cracovie, Arcudius remercie son bienfaiteur de la protection qu'il lui accorde depuis de longues années, *ab hinc multis annis*. Cf. Legrand, *op. cit.*, p. 226. Une traduction polonaise de cet opuscule fut publiée à Cracovie en 1605, dans le même format. Legrand, *op. cit.*, p. 230-231. 3° *Joannis Becci Constantinopolitani patriarchæ, inscriptiones, in sententias sanctorum Patrum, quas de processione Spiritus Sancti collegit*, in-4°, Cracovie, 1603. 4° *Libri VII de concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, in-fol., Paris, 1619, 1626, in-4°, Paris, 1672. Cet ouvrage, dédié à Sigismond III de Pologne, est le principal titre de gloire d'Arcudius, c'est aussi celui qui lui a valu le plus de reproches. Un italo-grec de Reggio, Jean-Baptiste Catumsyritus, le réfuta dans le livre suivant : *Vera utriusque Ecclesiæ sacramentorum concordia*, in-4°, Venise, 1632. 5° *Opuscula aurea theologica quorumdam clariss. virorum posteriorum*

Græcorum... circa processionem Spiritus Sancti, in-4°, Rome, 1630, 1670. Ce recueil, dédié à Urbain VIII, contient successivement : *a*) les *Inscriptiones* de Jean Beccos avec la réfutation de Palamas et la contre-réfutation de Bessarion. Arcudius avait déjà publié cet opuscule à Cracovie en 1603; il se trouve reproduit dans Migne, *P. G.*, t. CLXI, col. 243-310; *b*) la *Collectio sententiarum ex sanctorum scriptis* du même Jean Beccos ; Allatius en a donné une édition beaucoup plus complète, *P. G.*, t. CXLI, col. 613-724; *c*) l'opuscule de Bessarion sur la procession du Saint-Esprit, qui avait également paru à Cracovie en 1602; cf. *P. G.*, t. CLXI, col. 321-448; *d*) la *Lettre* de Bessarion aux Grecs, reproduite par Migne, *loc. cit.*, col. 449-490; *e*) le traité de Démétrius Cydones contre les erreurs de Palamas, réimprimé par Migne, *P. G.*, t. CLIV, col. 836-864; *f*) le traité du même Cydones sur la procession du Saint-Esprit, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 864-957; *g*) des extraits des *Œuvres* de saint Augustin relatifs à la procession du Saint-Esprit, accompagnés de la traduction grecque de Maxime Planudes, *P. G.*, t. CXLVII, col. 1111-1166; *h*) la lettre de Nicolas V à l'empereur Constantin Paléologue, avec la traduction grecque de Théodore Gaza, en regard, *P. G.*, t. CLX, col. 1201-1212. 6° *Utrum detur purgatorium, et an illud sit per ignem*, in-4°, Rome, 1632, 1717. Cet opuscule est en partie reproduit dans le volume suivant : 7° *De purgatorio igne adversus Barlaam,* in-4°, Rome, 1637 : œuvre posthume publiée par les soins de Pantaléon Ligaridès, disciple d'Arcudius; elle est écrite en grec, avec la traduction latine en regard. Sous le titre de κείμενον, l'auteur commence par donner le *texte* de Barlaam, auquel il répond plus ou moins longuement dans l'ἀπόκρισις. Il est bon de rappeler que le *texte* attribué ici à Barlaam n'est pas de lui, au rapport de A. K .Dimitrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 75; ce serait tout simplement la réponse des grecs au concile de Florence sur la question du purgatoire. Quoi qu'il en soit, ce rarissime ouvrage fait le plus grand honneur à Arcudius, bien qu'il soit très inférieur à l'opuscule d'Allatius sur le même sujet. 8° *Menologium Græcorum jussu Basilii junioris Imp. Constantinopolitani ante annum sal.* DCCCCLXXXIV *conscriptum*, traduit en latin par Arcudius sur le célèbre ms. du Vatican et publié par F. Ughelli dans l'*Italia sacra,* in-fol., Rome, 1659, t. VI, col. 1049-1230; Venise, t. X, suppl., col. 243-318.

Parmi les ouvrages inédits de notre auteur, E. Legrand, *op. cit.*, t. III, p. 220, cite les suivants : 1° *Éloge* du pape Grégoire XIII contenu dans le *Parisinus* 1100, fol. 56-60vo; 2° *Histoire de l'union des Ruthènes avec Rome;* 3° *Les premiers temps du collège grec de Rome*; ces deux ouvrages se trouvent aux archives du collège grec de Rome; 4° *Réponse* au livre de Gabriel Sévère sur les sacrements; 5° *Réponse* à J.-B. Catumsyritus.

Je ne renvoie que pour acquit de conscience aux ouvrages publiés par les grecs : G. J. Zaviras, Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον, édit. G. P. Kremos, in-8°, Athènes, 1872, p. 143-145; C. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, in-8°, Athènes, 1868, p. 260-264. Le seul auteur qui mérite d'être consulté est E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII° siècle*, in-8°, Paris, 1895, t. III, p. 209-232.

L. PETIT.

ARENDT Guillaume-Amédée-Auguste, né à Berlin le 25 mai 1808, y fit ses premières études. Il y fut ensuite, pour la théologie, la philosophie et la littérature ancienne, l'éléve de Schleiermacher, de Hegel et de Boeck. En 1830, il obtenait à l'université de Bonn, la licence en théologie. Il avait présenté pour l'obtention de ce grade, deux dissertations latines dont voici les titres : *De Theodoro Anagnosta ; Justinus martyr cohortationis ad Græcos, quæ vulgo scriptis ejus adnumeratur, non est auctor.*

L'année suivante, il enseignait comme *privat-docent* à la faculté de théologie protestante de Bonn. Son cours avait pour objet l'histoire de la Réforme. Mais à peine l'avait-il commencé depuis quelques mois que ses études, ainsi qu'il l'a raconté lui-même, lui ouvrirent les yeux sur la valeur de cette soi-disant Réforme. Malgré de nombreux obstacles matériels, dès le 2 janvier 1832, il abjurait le protestantisme et était reçu dans le sein de l'Église catholique. Il publia bientôt sur les motifs de sa conversion un mémoire remarquable par l'accent de foi éclairée et de sincérité désintéressée qui y domine. Son ouvrage capital *Leo der Grosse und seine Zeit,* in-8°, fut écrit vers la même époque et parut à Mayence en 1835.

Cependant Arendt venait d'être appelé à occuper une chaire à l'université que les évêques belges fondaient à Louvain. Il eut l'honneur d'y figurer parmi les ouvriers de la première heure et l'honneur plus grand d'y prendre rang et d'y rester jusqu'à la fin parmi les plus laborieux. Il joignait à une grande activité une rare facilité d'assimilation et une étonnante variété de connaissances acquises. Chargé à peu près en même temps des cours d'*archéologie* — dénomination qui comprenait alors une partie notable de l'histoire des institutions et des mœurs des peuples anciens — d'*introduction aux langues orientales,* d'*antiquités romaines* et d'*antiquités grecques*, et, plus tard, du cours d'*histoire politique moderne*, il fut toujours à la hauteur de ces différentes tâches. Il mourut à Spire le 22 août 1865. Il était, depuis 1847, membre correspondant, et, depuis 1855, membre effectif de l'Académie royale de Belgique.

Comme résumés partiels de son enseignement, Arendt a laissé un *Discours d'ouverture du cours d'antiquités romaines,* in-8°, Louvain, 1835; un *Précis du cours d'antiquités romaines*, in-12, Louvain, 1850, et surtout son *Manuel d'antiquités romaines*, in-8°, Louvain, 1837. Il se signala aussi comme publiciste politique à l'occasion des difficultés alors pendantes entre la Belgique et l'Allemagne. Dans cet ordre d'idées, il fit paraître, tant en allemand qu'en français, plusieurs brochures qui eurent un légitime retentissement : *Belgische Zustände*, in-8°, Mayence, 1837; traduit : *De l'état actuel de la Belgique*, in-18, Bruxelles, 1838; — *Die Interessen Deutschlands in der belgischen Frage, mit Documenten,* in-8°, Bruxelles, 1839; traduit : *Des intérêts de l'Allemagne dans la question belge*, in-8°, Bruxelles, 1839; — *Essai sur la neutralité de la Belgique, considérée principalement au point de vue du droit public,* in-8°, Louvain, 1845; — *Das Königthum in Belgien*, in-8°, Bruxelles, 1856; traduit : *La Royauté en Belgique*, in-8°, *ibid*. On trouve aussi des articles et des mémoires de ce travailleur fécond dans le *Katholik* de Mayence (an. 1832), la *Theologische Quartalschrift* (an. 1833), la *Revue catholique* de Louvain (an. 1860), le *Staatslexikon oder Encyclopedie der Staatswissenchaften*, de Ch. Rotteck et Ch. Welcker, le *Historiches Taschenbuch*, de Fr. von Raumer, les *Bulletins de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux- arts de Belgique* (an. 1848-1864).

F. Nève, *Notice* dans l'*Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1866; F. Nève et Laforêt, *Discours* dans l'*Annuaire de l'Université catholique*, Louvain, 1866, p. 453, 477; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2° édit., Inspruck, 1895, t. II, col. 1074.

J. FORGET.

ARENT Tobie, jésuite lithuanien, né à Rossel, le 10 juin 1646, admis dans la Compagnie le 14 mai 1662, enseigna dix-sept ans à Vilna la théologie polémique, fut recteur des collèges de Braunsberg, Varsovie et Vilna, préposé de la maison professe de Vilna, et y mourut le 8 avril 1724. — *Studium polemicum pro doctrina catholica...*, in-8°, Vilna, 1716, 3 part.; Braunsberg, in-8°, s. d. Estreicher dit que cet ouvrage a été reproduit mot pour mot par Jean Zelechowski, trinitaire, sous son

nom et sous le titre de : *Scutum fidei catholicæ*, in-fol., Lemberg, 1749.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 530; t. VIII, col. 1686.

C. SOMMERVOGEL.

ARÉOPAGITE. Voir DENYS L'ARÉOPAGITE.

ARESI Paul, né à Crémone en 1574, entre en 1590 chez les théatins; nommé à l'évêché de Cortone en 1620, il se démet de l'épiscopat en 1644 et meurt en 1645. Philosophe, exégète, théologien, prédicateur, il a laissé des ouvrages sur des matières fort diverses. Comme théologien il a composé : *Disputatio de transmutatione aquæ vino mixtæ in s. missæ sacrificio*, in-8°, Tortone, 1622; Anvers, 1628.

Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1729, t. IV, p. 653; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 446; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Aresi*.

V. OBLET.

1. **ARÉTIN Ange Gambiglioni,** jurisconsulte, né à Arezzo, mort à Ferrare en 1464. Reçu docteur en droit à l'université de Bologne, il remplit plusieurs charges dans son pays. Étant à Nursia, il fut emprisonné pour plusieurs crimes, dont il était, croit-on, faussement accusé. Rendu à la liberté, il vint à Ferrare où il enseigna le droit romain. Parmi ses ouvrages, nous mentionnerons deux traités *De testamentis*, Venise, 1486; *De maleficiis*, dont une édition fut publiée à Cologne en 1599.

B. HEURTEBIZE.

2. **ARÉTIN François,** *Franciscus de Pitignanis*, religieux franciscain de l'Observance, né à Arezzo en 1553, mort à Mantoue en 1616. Prédicateur renommé, il était le confesseur du duc de Toscane et théologien de l'évêque de Mantoue. Parmi ses nombreux ouvrages, on remarque : *Summa theologiæ speculativæ et moralis, ac commentaria scolastica in tertium et quartum sententiarum libros Joannis Scoti*, in-fol., Venise; la 1re et la 2e partie furent publiées en 1581; la 3e et la 4e, en 1618; *Commentarius in libros magistri Antonii Sirecti de formalitatibus Scoti*, in-4°, Venise, 1606; *Practica criminalis canonica*, in-8°, Pérouse, 1609.

Wading, *Scriptores ord. minorum*, in-fol., 1650, p. 132; *Annales minorum continuati*, in-fol., Quaracchi, 1886, p. 224; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, in-fol., Madrid, 1732, p. 361.

B. HEURTEBIZE.

ARÉTIUS Benoît, théologien protestant, né à Berne vers 1505, mort dans cette ville le 22 avril 1574. Ses études de philosophie terminées, il fut professeur de logique à l'université de Marbourg. Il revint bientôt à Berne où il enseigna les langues, puis la théologie d'après Calvin. Arétius s'adonna en outre à la botanique et à l'astronomie. Laissant de côté ses écrits sur les sciences naturelles et ses commentaires sur divers livres de la Bible, nous citerons seulement : *Valentini gentilis justo capitis supplicio Bernæ affecti brevis historia; et contra ejusdem blasphemias orthodoxa defensio articuli de sancta Trinitate censura propositionum quibus nituntur catabaptistæ in Polonia probare baptismum non successisse circumcisioni*, in-4°, Genève, 1567; *Problemata theologica, continens præcipuos nostræ religionis locos, brevi et dilucida ratione explicatos*, in-fol., Lausanne, 3 part., 1574-1576; *Lectiones septem de Cœna Domini*, in-8°, Lausanne, 1578; *Examen theologicum : accedunt duo lemmata, prius de lectione, posterius de interpretatione sacræ Scripturæ; cum opusculo de formandis studiis*, in-8°, Lausanne, 1579.

Walch, *Bibliotheca theolog.*, t. I (1757), p. 214, 277; Dupin, *Bibl. des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIe siècle*, t. I (Paris, 1718), p. 461.

B. HEURTEBIZE.

AREVALO Faustin, jésuite espagnol, né à Campanario (Estramadure), le 23 juillet 1747, admis dans la Compagnie le 24 décembre 1761, fut déporté en Italie en 1769, quand les jésuites espagnols furent exilés. Sa vaste érudition, ses connaissances variées le signalèrent bientôt; le cardinal Lorenzana l'attacha à sa personne, l'encouragea dans ses publications et en fit les frais; en mourant, il le déclara son exécuteur testamentaire. Le pape Pie VII lui conféra le titre d'hymnographe et de théologien pontifical. De 1809 à 1815, il succéda au P. Muzzarelli comme théologien de la S. Pénitencerie. Quand la Compagnie de Jésus fut rétablie dans tout l'univers, le roi Ferdinand VII, malgré les regrets de Pie VII et du cardinal di Pietro, rappela le P. Arevalo en Espagne; il fut nommé vice-provincial de Castille, et il mourut à Madrid, le 7 janvier 1824. — Le P. Arevalo s'est rendu célèbre par son édition de *S. Isidori hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia denuo correcta et aucta...*, 7 in-4°, Rome, 1797-1803, qui laisse bien loin derrière elle toutes les éditions antérieures. L'abbé Migne l'a reproduite en 1850, 8 in-8°, et *P. L.*, t. LXXXI-LXXXIV, mais il semble, à tort, lui attribuer la *Collectio canonum S. Isidoro adscripta*; elle n'est pas de lui. — Arevalo édita encore l'*Hymnodia hispanica*, in-4°, Rome, 1787; — *Prudentii carmina*, 2 in-4°, Rome, 1788-1789; — *Dracontii poetæ carmina*, in-4°, Rome, 1791; — *Juventii historia evangelica et carmina*, in-4°, Rome, 1792; — *Sedulii opera omnia*, in-4°, Rome, 1794. Toutes ces publications lui font le plus grand honneur.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 530-534.

C. SOMMERVOGEL.

ARGELLATI François, né à Bologne le 8 mai 1712, mort le 13 février 1754; il est surtout connu comme philosophe et comme jurisconsulte. Il mérite pourtant d'être signalé pour son histoire du sacrifice de la sainte messe, *Storia del sacrificio della s. missa*, Florence, 1744; Venise, 1745; il y étudie la manière dont la messe se célébrait au temps de la primitive Église; la langue, les ornements, les vases sacrés, dont on se servait; les liturgies orientales, mais surtout les cérémonies du rite romain.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. II, col. 1506; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1855.

V. OBLET.

ARGENTAN (d'). Voir LOUIS-FRANÇOIS D'ARGENTAN.

ARGENTINA (Thomas d'). Voir THOMAS DE STRASBOURG.

ARGENTINO Charles-Antoine, théologien moraliste italien, vivait dans la première moitié du XVIIIe siècle; il est l'auteur d'un recueil de *Cas de conscience*, Césène, 1719.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 338.

V. OBLET.

ARGENTIS Eustratios, dit le *médecin-philosophe*, ἰατροφιλόσοφος, est originaire de Chios. Après avoir étudié la médecine à Halle, en Saxe, il parcourut l'Allemagne, l'Italie, l'Égypte, menant de front avec une égale dextérité l'exercice de son art et la controverse religieuse. Il se trouvait au Caire en 1748, quand deux missionnaires franciscains, les PP. Cyrille et Gabriel, se mirent à prêcher contre l'usage du pain fermenté dans la célébration de la messe. Une conférence publique eut lieu, dans laquelle Argentis « réduisit les papistes au silence »; c'est du moins ce qu'il affirme. Voir Σύνταγμα κατὰ ἀζύμων, l. III, c. V, § 5, p. 310. Mais ce qui rendit à jamais illustre le nom de notre médecin, ce fut sa vigoureuse intervention dans l'affaire de la rebaptisation des latins. Jusque-là, les grecs se contentaient d'oindre avec un peu d'huile les transfuges de l'Église romaine, mais Argentis soutint qu'on devait « les rebaptiser des pieds à la tête », et sa manière de voir fut

sanctionnée par le concile de Constantinople, en 1756. Voir L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. II (1899), p. 129-138. Argentis mourut entre 1756 et 1760, et sa bibliothèque fut conservée à Lovochori, à Chios, jusqu'aux massacres de 1822. Voici la liste de ses œuvres théologiques :

1° Βιβλίον καλούμενον ῬΑΝΤΙΣΜΟΥ ΣΤΗΛΗΤΕΥΣΙΣ, in-4°, [Constantinople,] 1756. Argentis essaie de prouver, en quatre-vingt-un chapitres, qu'il faut rebaptiser les latins. Ce curieux volume a été réédité à Leipzig, en 1758, dans les trois langues grecque, latine et italienne, et n'a cessé d'inspirer les articles de controverse publiés depuis par les orthodoxes. Voir Athanase de Paros, Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, in-8°, Leipzig, 1806, p. 350-352; Διατριβαὶ περὶ τῆς ἀνατολικῆς ἤτοι ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ὑπό τινος Ἄγγλου, in-8°, Athènes, 1854, IIe part., p. 67-69; — 2° Ἐγχειρίδιον περὶ βαπτίσματος καλούμενον χειραγωγία πλανωμένων, in 4°, Constantinople, 1756; cf. le ms. de l'Athos *3313* et Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XX (1900), p. 423. Le but de ce *manuel* est de prouver l'impossibilité de conférer le baptême autrement que par trois immersions. Il a été réimprimé, en 1757, à Leipzig, sous le titre de : Ἄνθος τῆς εὐσεβείας ἤτοι συνταγμάτιον περὶ ἀναβαπτισμοῦ, in-4°. Cf. le ms. 110 du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople et A. P. Vrétos, Νεοελλην. φιλολογία, t. I, p. 78, n. 216. — 3° Σύνταγμα κατὰ ἀζύμων, in-4°, Leipzig, 1760. Écrit à l'occasion de la conférence du Caire, rappelée ci-dessus, cet ouvrage traite, *a*) de la matière de l'eucharistie, *b*) de sa consécration, *c*) de son usage. Le patriarche Sylvestre d'Antioche en publia une traduction arabe peu avant 1760. Argentis est qualifié de « feu » par les éditeurs de Leipzig, preuve qu'il était déjà mort lorsque parut l'édition grecque. L'original de ce célèbre traité se trouve sous le n° *395* de la bibliothèque nationale d'Athènes, où il porte ce titre : Τοῦ λογιωτάτου κυρίου Εὐστρατίου Ἀργέντου Χίου Περὶ τοῦ κυριακοῦ Δείπνου. Une note finale indique qu'il a été écrit en 1755. Les ouvrages suivants sont encore inédits : 4° Συνταγμάτιον κατὰ τοῦ παπιστικοῦ καθαρτηρίου πυρός, conservé sous le n° *386*, fol. 6-38 de la bibliothèque patriarcale de Jérusalem. Incipit : Ἐπειδὴ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία μνημονεύει; — 5° Περὶ τῆς ψευδοῦς ἀψευδίας τοῦ Πάπα Ῥώμης : démonstration que les papes peuvent être hérétiques et que plusieurs l'ont réellement été; enseignement de l'Église grecque à ce sujet; — 6° Ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ λατινικοῦ Πάπα καὶ τοῦ ἀντιχρίστου : démonstration par l'Écriture et les Pères que le pape est l'antéchrist par excellence. L'archimandrite A. K. Dimitrakapoulos possédait une copie de ces deux pamphlets. Cf. Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 183; — 7° Περὶ τῶν πέντε διαφορῶν ἃς ἔχει ἡ ὀρθόδοξος ἀνατολικὴ Ἐκκλησία πρὸς τὴν λατινικήν, signalé par Bendotis dans son *Supplément* à l'*Histoire ecclésiastique* de Mélétios, in-4°, Vienne, 1795, p. 222.

A. M. Blastos, Χιακὰ ἤτοι ἱστορία τῆς νήσου Χίου, in-8°, Hermopolis, 1840, t. II, p. 120-122; K. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, in-8°, Athènes, 1868, p. 469-470; A. K. Dimitrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 181-182.

L. PETIT.

ARGENTRÉ (Charles du Plessis d'), né le 16 mai 1673, au château du Plessis, près de Vitré. Se destinant à l'état ecclésiastique, il reçut la tonsure le 4 mars 1689, et vint à Paris au séminaire de Saint-Sulpice. Il fit sa philosophie au collège de Beauvais, fut reçu maître ès arts le 14 août 1690, et étudia la théologie en Sorbonne. Il fut admis, en 1698, dans la Société de Sorbonne, ordonné prêtre en 1699, et conquit brillamment le titre de docteur en théologie. Abbé de Sainte-Croix de Guingamp dès 1697, nommé ensuite au doyenné de Laval, vicaire général de l'évêque de Tréguier en 1707, aumônier du roi en 1709, il fut élevé au siège épiscopal de Tulle en 1723; il mourut le 27 octobre 1740. Les lourdes obligations qu'impose l'épiscopat et dont il s'acquitta d'ailleurs avec un zèle remarquable, ne l'empêchèrent pas de composer un grand nombre d'ouvrages sur diverses questions théologiques. Voici les principaux : 1° *Elementa theologica in quibus de auctoritate et pondere cujuslibet argumenti theologici... disputatur*, in-4°, Paris, 1702. C'est un traité *de locis theologicis*, où il examine l'autorité de l'Écriture et de la tradition sous ses diverses formes; il rejette l'infaillibilité du pape (c. IX), mais il prouve contre les jansénistes l'infaillibilité de l'Église dans la condamnation des propositions erronées et consacre à cette question un long appendice; 2° *Appendix posterior ad elementa in quæstionem de auctoritate Ecclesiæ*, in-4°, Paris, 1705; 3° *Lexicon philosophicum*, in-4°, La Haye, 1706; 4° *De supernaturalitate seu de propria ratione qua res supernaturales a naturalibus differunt*, in-4°, Paris, 1707; 5° une édition des *Œuvres de Martin Grandin*, in-4°, Paris, 1710-1712; il y joint plusieurs travaux personnels, entre autres : *a*) *Commentarium historicum de prædestinatione ad gloriam et reprobatione*; *b*) *De voluntate divina antecedente et consequente salvandi homines veterum ac recentiorum testimonia* (t. III); *c*) *De contritione et attritione scholasticorum sententiæ*; *d*) *De propria efficientia sacramentorum novæ legis*; *e*) *De Honorio papa* (t. V); 6° *De numine Dei ut rerum omnium effectoris*, in-4°, Paris, 1720; 7° *Collectio effatorum divinæ Scripturæ quibus mysteria fidei catholicæ et dogmata explicantur contrariique errores refelluntur*, in-4°, Paris, 1725; 8° *Collectio judiciorum de novis erroribus*, 3 in-fol., Paris, 1733-1736. Cet ouvrage, d'une grande érudition, le plus important et le plus utile de tous ceux qu'il a publiés, contient un grand nombre de documents relatifs, soit aux erreurs soutenues depuis le commencement du XIIe siècle soit aux questions théologiques controversées depuis la même époque. On y trouve, à côté des actes pontificaux et des décisions émanant des Congrégations romaines, les jugements portés par les universités les plus fameuses, particulièrement celles de Paris, d'Oxford, de Douai et de Louvain. Le dernier jugement rapporté par d'Argentré est de 1723. 9° Il avait commencé la publication d'une *Theologia de divinis litteris expressa*, lorsqu'il mourut. On lui doit encore : 10° une *Analyse de la foi divine* avec un *Traité de l'Église*, contre Jurieu, 2 in-12, Lyon, 1699; 11° une *Dissertation* dans laquelle il explique en quel sens on peut dire qu'un jugement de l'Église qui condamne plusieurs propositions de quelque écrit dogmatique est une règle de foi, in-12, Tulle, 1733; 12° une *Explication des sacrements de l'Église*, in-12, Tulle, 1734; 13° une *Explication de la prémotion physique*, in-4°, Tulle, 1737.

Mémoires de Trévoux, année 1743, p. 223-235; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1885, t. I, col. 1273; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 965-967.

V. OBLET.

ARGYROPOULOS Jean, né à Constantinople dans les premières années du XVe siècle, alla étudier à l'université de Padoue aux frais de Bessarion. En 1441, il était encore à Padoue, attaché auprès de Pallas Strozzi en qualité de professeur. E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. LI et LXXI. De retour à Constantinople vers la fin de cette même année, il reçut de l'empereur une chaire à l'université du Xénon, *ibid.*, p. LVII, qu'il occupa jusqu'à la prise de la capitale. En 1452, on le voit travailler à l'union de concert avec le cardinal Isidore. *Ibid.*, p. LVIII. Réfugié en Italie après la chute de Constantinople, il se retira à Florence auprès de Cosme de Médicis et y enseigna la philosophie jusqu'en 1471. A cette date, il quitta Florence pour aller enseigner à Rome. C'est là qu'il mourut en 1486 dans un âge avancé.

Argyropoulos prit une part importante aux discussions philosophiques du XVe siècle. Dans sa préface aux *Commentaires de Porphyre sur Aristote*, il avait renouvelé la querelle platonicienne sur les idées, se demandant si elles ont une existence séparée des objets, ou si elles en sont complètement inséparables. Théodore Gaza et Bessarion le réfutèrent. H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, in-8°, Paris, 1878, p. 332-333. Du reste, si l'on excepte sa lettre au cardinal de la Rovère sur le *De anima* d'Aristote, *P. G.*, t. CLVIII, col. 1007-1010, Argyropoulos montra dans toutes ces discussions un caractère irritable, que tous les contemporains lui reprochèrent. Ses œuvres théologiques se réduisent à un discours sur le concile de Florence et à un traité sur la *Procession du Saint-Esprit*, publié par L. Allatius, *Græcia orthodoxa*, in-4°, Rome, 1652, t. I, p. 400-418, *P. G., t. cit.*, col. 992-1008.

Börner, *De doctis hominibus græcis*, dans *P. G., t. cit.*, col. 983-992; E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, in-8°, Paris, 1885, t. I; E. Legrand, *Cent dix lettres grecques de François Filelfe*, in-8°, Paris, 1892, *passim*.

L. PETIT.

ARIANISME, grande hérésie du IVe siècle qui niait directement la co-éternité, la consubstantialité et la divinité proprement dite du Verbe; par le fait même se trouvait faussée la vraie notion des principaux mystères de la religion chrétienne, la trinité, l'incarnation et la rédemption. Né en Égypte, l'arianisme crée dans l'empire romain une crise religieuse de près d'un siècle. Vaincu sur ce théâtre, il trouve un refuge chez les peuples germaniques qui envahissent l'empire romain. Éteint complètement vers la fin du VIIe siècle, il reparaît après la Réforme chez des individus ou des sectes protestantes. Toute la matière se ramènera à ces quatre chefs : I. Période originaire de l'arianisme, jusqu'à la condamnation de cette hérésie au concile de Nicée. II. Réaction antinicéenne, aboutissant au triomphe temporaire de certaines formes plus ou moins adoucies de la doctrine arienne. III. Décadence et chute de l'arianisme dans l'empire romain. IV. L'arianisme chez les peuples germaniques et dans les temps modernes.

I. ARIANISME (Période originaire de l'), 318-325. — I. L'hérésiarque. II. Propagation de l'hérésie; les deux Eusèbe. III. Doctrine d'Arius. IV. L'opposition catholique. V. Le concile œcuménique de Nicée. VI. Le symbole de Nicée, l'ὁμοούσιος. VII. Les suites immédiates du concile de Nicée.

I. L'HÉRÉSIARQUE. — L'arianisme tire son origine et son nom d'Arius, né en Libye dans la seconde moitié du IIIe siècle. S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 202. Il est vrai qu'au rapport de Photius, le fondateur de l'arianisme est appelé *alexandrin* par Philostorge, *Epitome historiæ sacræ*, *P. G.*, t. LXV, col. 460; mais rien ne prouve que cet écrivain ait indiqué par là le lieu d'origine, et non pas la patrie adoptive de l'hérésiarque. Du reste, on a peu de détails sur les antécédents d'Arius. Le titre de *conlucianiste* que nous le verrons donner à Eusèbe de Nicomédie, sa communauté d'idées et d'intérêts avec d'autres personnages de la même école, permettent de conclure qu'il fut, lui aussi, disciple du prêtre Lucien d'Antioche, mort martyr à Nicomédie, vers l'an 311. Quand l'histoire signale Arius, il nous apparaît comme naturalisé à Alexandrie, où sa conduite témoigne d'un esprit remuant et quelque peu frondeur. Il se rallia d'abord au parti des mélétiens, puis l'abandonna et, vers 308, fut ordonné diacre par l'évêque Pierre; mais celui-ci ayant pris certaines mesures disciplinaires à l'égard des mélétiens, Arius les désapprouva et créa même tant d'embarras à l'évêque que celui-ci dut l'excommunier. Sozomène, *H. E.*, I, 15, *P. G.*, t. LXVII, col. 906. Après le glorieux martyre de saint Pierre d'Alexandrie, survenu le 25 novembre 310, Arius se réconcilia avec son successeur, Achillas, et reçut l'ordination sacerdotale. Bientôt après, il fut mis à la tête d'une église paroissiale importante, celle de Baucale, et chargé en outre d'expliquer les saintes Écritures. L'arien Philostorge raconte qu'après la mort d'Achillas, en juin 311, Arius détermina l'élection du prêtre Alexandre en reportant sur lui les voix qui voulaient se prononcer en sa faveur, d'autres, au contraire, accusent Arius d'avoir brigué la dignité épiscopale et d'avoir gardé contre son heureux rival la rancune de l'ambition déçue. Théodoret, *H. E.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXII, col. 885.

Rien dans le récit des historiens ne permet de saisir un désaccord apparent entre Alexandre et Arius au début du nouvel épiscopat, le prêtre de Baucale nous apparaît plutôt comme un homme bien posé et capable d'exercer une grande influence. Grand et maigre, assez âgé déjà, pour que saint Épiphane puisse lui donner l'épithète de vieillard, ὁ γέρων, d'un extérieur grave et de mœurs austères, instruit et dialecticien habile, il avait le talent de s'insinuer dans les esprits par une parole douce et persuasive. En revanche, une lettre attribuée à l'empereur Constantin, et que nous retrouverons plus tard, le dépeint sous des couleurs extrêmement sombres et contient même des insinuations défavorables à sa moralité; mais on ne saurait faire fond sur les amplifications oratoires d'un document bizarre en soi et d'une authenticité douteuse. Ce que les historiens signalent presque unanimement chez Arius, c'est une certaine dose de vanité orgueilleuse et de dissimulation jointe à une astuce consommée.

Saint Épiphane parle de rivalités et de divergences d'opinion entre les divers prêtres d'Alexandrie, *op. cit.*, in. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 206; Philostorge rattache même à un fait de ce genre l'origine de la lutte doctrinale entre Arius et saint Alexandre, *op. cit.*, I, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 462-463. L'orage éclata entre 318 et 320. La vraie cause doit en être cherchée dans des conceptions théologiques opposées, quelle qu'ait été l'occasion prochaine, point sur lequel les récits ne concordent pas. Dans la lettre commune qu'il écrivit à saint Alexandre et à l'hérésiarque, pour les inviter à la paix, l'empereur Constantin suppose qu'il y eut de la part de l'évêque une question imprudente, et de la part d'Arius une réponse téméraire, au sujet d'un passage des saintes Écritures. Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 69, *P. G.*, t. XX, col. 1042. D'après Socrate, Alexandre parlant dans une assemblée de son clergé sur le mystère de la trinité, aurait vivement insisté sur l'unité dans la trinité, ἐν τριάδι μονάδα; Arius serait parti de là pour taxer de sabellianisme la doctrine de l'évêque. D'après Sozomène, dont le récit plus précis se retrouve en substance dans saint Épiphane, Arius aurait commencé de lui-même à répandre ses erreurs, mais dans des entretiens particuliers. Il soutenait que si le Père a engendré le Fils, l'être de ce dernier a eu un commencement, qu'il fut donc un temps où il n'était pas, et que par conséquent il a été fait du néant; c'était refuser au Verbe l'éternité, et faire de lui une créature. Averti, et même pressé d'intervenir, saint Alexandre, bon et paisible de caractère, aurait d'abord charitablement admonesté son prêtre et essayé de lui faire entendre raison par la douceur. La révolte ouverte d'Arius n'aurait eu lieu qu'après que l'évêque eut pris position, en affirmant l'unité substantielle et l'égalité parfaite du Père et du Fils.

Ces données ne sont pas absolument contradictoires; quelques-unes surtout pourraient se rapporter à diverses phases des premières réunions synodales où l'évêque d'Alexandrie, sans se prononcer d'abord lui-même, fit discuter par son clergé les problèmes soulevés par Arius, puis se prononça finalement contre ce dernier et lui défendit d'enseigner ses erreurs. Arius ne tint pas compte de la défense; bientôt il compta parmi ses partisans des diacres et des prêtres, et même deux évê-

ques de la province d'Alexandrie, Second de Ptolémaïde et Théonas de Marmarique. Alors le patriarche fit un second pas, plus important que le premier; il réunit, vraisemblablement en 320, un synode où se trouvèrent plus de cent évêques de l'Égypte et de la Libye. Les actes de cette assemblée ne nous sont pas parvenus; on sait seulement qu'Arius y fut anathématisé avec ses partisans, les deux évêques Second et Théonas, les cinq prêtres Achillas, Aithales, Carpones, un autre Arius et Sarmates, enfin les six diacres Euzoius, Lucius, Julien, Menas, Helladius et Gaius.

II. Propagation de l'hérésie, les deux Eusèbe. — Le débat, loin de finir, prit de plus grandes proportions. Arius chercha des appuis au dehors; il écrivit à son ancien condisciple Eusèbe, ce « conlucianiste » qui du siège épiscopal de Béryte était passé à celui de Nicomédie, une lettre où l'astuce se mêle à l'habileté. Après avoir exposé sur un ton satirique la doctrine de ses adversaires, Arius présente la conduite de saint Alexandre comme la condamnation d'un certain nombre d'évêques, tels qu'Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte et Aétius de Lydda. Trois évêques seulement échapperaient à la condamnation, Philogone d'Antioche, Hellanicus de Tripolis et Macaire de Jérusalem. Arius résume enfin sa doctrine et conclut : « Nous sommes persécutés pour avoir dit : Le Fils a un commencement, et Dieu est sans commencement. Nous sommes persécutés pour avoir dit encore : Le Fils est tiré du néant. » S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, *P. G.*, t. XLII, col. 210-211. Eusèbe répondit : « Tu penses bien; prie pour que tous pensent comme toi : car il est évident que ce qui a été fait, τὸ πεποιημένον, n'était point avant d'avoir été fait. Ce qui se fait, τὸ γενόμενον, commence d'être. » S. Athanase, *De synodis*, 17, *P. G.*, t. XXVI, col. 712. C'était un immense appoint pour l'hérésiarque que cette adhésion. Prélat ambitieux, influent à la cour, surtout auprès de Constantia, sœur de l'empereur Constantin et femme de son collègue Licinius, apparenté même à la famille impériale et n'ayant guère son pareil en fait d'habileté et de savoir-faire politique, Eusèbe de Nicomédie sera en réalité le chef militant du parti arien. Sans tarder, il écrivit de tous côtés aux évêques pour leur recommander Arius et ses partisans. On peut juger tout à la fois de son prosélytisme ardent et de ses idées nettement ariennes par sa lettre à Paulin de Tyr, qui se trouve dans Théodoret, I, 5, *P. G.*, t. LXXXII, col. 914.

Dans cette lettre, l'évêque de Nicomédie se sert, pour exciter le zèle de Paulin, de l'exemple d'Eusèbe de Césarée. Le célèbre historien de l'Église s'était, en effet, déclaré en faveur d'Arius, et s'il fallait juger de sa foi par deux lettres qui se trouvent citées dans les actes du second concile œcuménique de Nicée, on aurait peine à séparer sa cause de celle de l'arianisme proprement dit. Dans l'une, adressée à saint Alexandre, il cherche à démontrer que l'évêque d'Alexandrie a dépeint la doctrine arienne sous de trop sombres couleurs; dans l'autre, adressée à Euphration, évêque de Balanée, il nie la co-éternité du Fils, et affirme en outre qu'il est inférieur au Père et qu'il est Dieu, mais non pas le vrai Dieu. *P. L.*, t. CXXIX, col. 429-430. Mais ces passages détachés ne suffisent pas à donner une idée exacte de la doctrine d'Eusèbe de Césarée qui, en s'accordant avec celle d'Arius sur plusieurs points, s'en écartait sur d'autres, comme la suite de cette controverse le fera voir. Il n'en reste pas moins vrai que sa protection, s'ajoutant à celle de l'autre Eusèbe, doublait la force du parti arien.

Saint Alexandre comprit qu'il fallait lutter sur le même terrain et contre-balancer l'influence des deux Eusèbe auprès des autres évêques. Il convoqua une nouvelle assemblée du clergé alexandrin et maréotique, et fit souscrire à tous les membres présents une lettre encyclique, destinée à renseigner sur le véritable état des choses tous ses collègues dans l'épiscopat. *P. G.*, t. XVIII, col. 571 sq. Il y explique la naissance de l'hérésie et sa diffusion, donne le nom des hérétiques et prémunit les évêques contre les intrigues des ariens et de leurs protecteurs, Eusèbe de Nicomédie en particulier. Le pape saint Sylvestre reçut communication de ces actes. Arius et ses partisans, se sentant soutenus, n'en continuèrent pas moins à faire du prosélytisme dans Alexandrie, entraînant dans leur hérésie un grand nombre de vierges consacrées à Dieu et déconcertant les simples fidèles par leurs discours captieux. Si le document conservé dans les œuvres de saint Alexandre sous le titre de *Depositio Arii* est authentique, deux prêtres, Charès et Pistus, et quatre nouveaux diacres se seraient joints vers cette époque au parti des révoltés. *P. G.*, t. XVIII, col. 581. Dès lors aussi le diacre Athanase, secrétaire et conseiller intime de l'évêque Alexandre, mérita d'encourir la haine des ariens, comme il nous l'apprend lui-même. *Apolog. contr. arian.*, 6, *P. G.*, t. XXV, col. 257.

Arius dut pourtant quitter Alexandrie; vers 321, il se rendit en Palestine et en Bithynie auprès des évêques qui le protégeaient. Son séjour à Nicomédie fut marqué par deux actes importants; sur le conseil de l'évêque Eusèbe, il écrivit à saint Alexandre une lettre polie où il lui soumettait, en son nom et au nom de ses partisans, une sorte de symbole dont il sera question plus loin; puis il composa son principal ouvrage, intitulé Θάλεια ou le *Banquet*. Le peu qui nous en reste ne permet pas de se faire une idée bien nette de cet écrit; Arius paraît y avoir exposé sa doctrine, partie en prose et partie en vers. Le genre aurait été imité d'un poète égyptien nommé Sotade, mal famé pour son esprit efféminé et son caractère dissolu. Voir Fialon, *Saint Athanase, Étude littéraire*, Paris, 1877, p. 63 sq.; Loofs, art. *Arianismus*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., sous la direction du Dr Albert Hauck, Leipzig, 1896 sq., t. II, p. 12-13. En choisissant ce genre de composition, Arius voulait populariser sa doctrine; c'est dans la même intention qu'il fit des chants pour les marins, les menuisiers, les voyageurs et autres classes d'hommes. On lui fait trop d'honneur, quand on l'appelle le père de la musique religieuse dans l'Église chrétienne; saint Athanase parle tout autrement de la *Thalie* et des chants ariens.

En même temps, les partisans de l'hérésiarque répandaient sa doctrine dans l'Asie Mineure et la Syrie. Un rhéteur de Cappadoce, nommé Astérius, se distinguait entre tous par son activité; parcourant les églises, ce « sophiste à plusieurs têtes » y lisait publiquement un écrit, συνταγμάτιον, où il avait systématisé la nouvelle hérésie. S. Athanase, *De synodis*, 18, *P. G.*, t. XXVI, col. 713. De leur côté, les évêques gagnés à la même cause agissaient efficacement. Sozomène parle d'un synode tenu en Bithynie, qui adressa une encyclique à tous les évêques, pour leur demander de recevoir les ariens à leur communion et de s'interposer en leur faveur auprès d'Alexandre. Dans un autre synode, que réunirent en Palestine Eusèbe de Césarée, Paulin de Tyr et Patrophile de Scythopolis, on recommanda bien au chef de la nouvelle secte et à ses partisans de faire tous leurs efforts pour obtenir de leur évêque leur réhabilitation, mais en même temps on les autorisa à reprendre leurs fonctions cléricales à Alexandrie et à tenir des réunions dans leurs églises. C'était légaliser un schisme religieux dans cette ville. Mais comment expliquer une pareille conduite? Dans une étude récente, très suggestive mais souvent hardie et par trop subjective, on a soupçonné l'influence d'Eusèbe de Nicomédie se servant de Constantia et de Licinius, pour imposer à saint Alexandre la réhabilitation ou du moins la tolérance d'Arius et de ses partisans. Otto Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils*, dans la *Zeit-*

schrift für Kirchengeschichte, 1896, t. XVII, p. 340 sq. Ainsi s'expliquerait cette parole de saint Jérôme : « Pour pouvoir tromper le monde, Arius commença par tromper la sœur de l'empereur. » *Epist.*, CXXXIII, n. 4, *P. L.*, t. XXII, col. 1153. Ce qui est certain, c'est que, dans une lettre attribuée à Constantin, on reproche à Eusèbe de Nicomédie sa connivence avec Licinius dans la persécution exercée contre les « vrais évêques ». Théodoret, I, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961; Gélase de Cyzique, *Historia concilii Nicæni*, I. 10, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1220.

Quoi qu'il en soit de la cause prochaine, un état de choses violent se reflète dans une seconde lettre de saint Alexandre, adressée à son homonyme de Byzance. *P. G.*, t. XVIII, col. 547 sq. L'évêque d'Alexandrie expose surtout et réfute les erreurs régnantes; mais, au début et à la fin de sa lettre, il signale les continuelles réunions des ariens dans leurs « cavernes de voleurs »; il parle du prosélytisme cauteleux et pernicieux qu'ils exercent, surtout auprès des femmes; il se plaint des séditions et des persécutions qu'ils suscitent chaque jour contre lui, de leurs intrigues auprès des évêques pour se faire admettre dans l'Église, des affaires que par l'entremise de femmes gagnées à leur cause ils lui suscitent auprès des autorités civiles. En terminant, saint Alexandre supplie ses collègues de ne pas admettre d'ariens dans la communion de l'Église, mais d'agir comme tant d'évêques d'Égypte, de Libye, de Syrie et autres pays, qui lui ont adressé par écrit leur déclaration contre l'arianisme, et ont signé son τόμος, probablement l'*Epistola encyclica,* dont il a été déjà question. Des lettres semblables, ou des exemplaires de la même lettre, furent envoyés de tous côtés; saint Épiphane nous apprend qu'en un seul mois il en fut expédié plus de soixante-dix.

Arius était-il rentré dans Alexandrie, quand le patriarche écrivit sa seconde lettre? On ne saurait l'affirmer, mais ce retour se fit certainement avant le concile de Nicée, soit de la manière signalée plus haut, soit à l'occasion de la guerre entre Licinius et Constantin. Il n'est pas étonnant qu'en de telles circonstances la lutte soit devenue plus vive et la division entre chrétiens plus accentuée, surtout dans la capitale de l'Égypte; les choses en vinrent à un tel point que les païens s'en moquaient publiquement sur leurs théâtres. Aussi, après sa victoire définitive sur Licinius à Chrysopolis, en septembre 323, Constantin, qui voulait faire de l'unité religieuse un appui de son empire, songea tout d'abord à rétablir la paix en Égypte. Il écrivit à l'évêque Alexandre et au prêtre Arius une lettre commune, résumée par Socrate, I, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 55-60, et donnée en entier par Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini,* II, 64-72, *P. G.*, t. XX, col. 1037 sq.; quelques critiques se demandent toutefois, et non sans vraisemblance, si Eusèbe n'aurait pas paraphrasé le texte primitif d'une manière pleinement conforme à ses propres sentiments. L'empereur parle dans cette lettre, non en théologien, mais en politique, désolé de voir la paix troublée pour ce qu'il regarde comme des questions de second ordre, des problèmes purement spéculatifs qu'il n'aurait pas fallu soulever et où la diversité des avis ne saurait nuire à l'unité de la foi; il engage donc les deux adversaires à laisser de côté leurs vaines querelles et à se réconcilier. Osius, le grand évêque de Cordoue, fut chargé de porter cette lettre à Alexandrie et de s'occuper en même temps des autres points de controverse qui séparaient les chrétiens d'Égypte, époque de la célébration de la Pâque, schisme des mélétiens et du prêtre Colluthus. On n'a que des renseignements incomplets sur la manière dont Osius accomplit son mandat; mais il ne réussit pas à ramener les ariens ni à calmer les esprits de plus en plus échauffés; il y eut même des statues de l'empereur renversées. Baronius, Tillemont et autres historiens placent à cette époque une lettre de Constantin à Arius et aux ariens dont saint Épiphane fait mention, *Hær.*, LXIX, 9, *P. G.*, t. XLII, col. 217, et que rapporte Gélase de Cyzique, *op. cit.*, III, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1344 sq. D'autres historiens assignent à cet écrit une date postérieure, ou ne voient dans cette lettre violente et bizarre qu'un document apocryphe ou du moins douteux. Enfin, le calme ne revenant pas, l'empereur eut recours à un remède plus général et plus efficace, il décida la réunion d'un concile œcuménique à Nicée en Bithynie, conseillé en cela par saint Alexandre, nous dit saint Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 189; ce qui n'exclut ni la coopération ni l'intermédiaire d'Osius, *ex sacerdotum sententia*, dit Rufin. Mais, avant de raconter les actes de l'illustre assemblée, il est nécessaire d'indiquer plus nettement et de mettre en regard les deux doctrines qui allaient s'y trouver aux prises, celle d'Arius et celle d'Alexandre, son grand antagoniste.

III. DOCTRINE D'ARIUS. — Les sources primitives, incomplètes en soi, mais suffisantes pour exposer la doctrine d'Arius d'après Arius lui-même, sont : les deux lettres de l'hérésiarque, adressées à Eusèbe de Nicomédie et à saint Alexandre; puis les fragments de la Θάλεια qui nous ont été conservés par saint Athanase, dans ses *Discours contre les ariens* et autres ouvrages. A ces débris on peut joindre le peu qui nous reste des premiers partisans d'Arius, les deux lettres d'Eusèbe de Nicomédie à l'hérésiarque et à Paulin de Tyr, ainsi que des extraits d'Astérius et de quelques autres personnages, rapportés par saint Athanase, *De synodis,* 17-19, *P. G.*, t. XXVI, col. 711 sq. Enfin les deux lettres de saint Alexandre et les écrits de saint Athanase confirment les résultats donnés par l'étude de ces divers documents. Il ne semble pas qu'Arius séparât dans sa pensée l'affirmation doctrinale et son interprétation philosophique; on peut cependant remarquer que les documents où l'affirmation doctrinale est au premier plan ont quelque chose de plus indéterminé, d'équivoque parfois, tandis qu'il n'en est plus de même des documents où domine l'explication rationnelle ou interprétation philosophique. Aussi ceux-ci complètent ceux-là, en donnant à la doctrine d'Arius toute sa signification et toute sa portée.

*1. Notion fondamentale de l'*ἀγέννητος. — En tête de la profession de foi présentée à saint Alexandre par Arius, *De synodis,* 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 708, se trouve une notion fondamentale, commune du reste à tous les disciples de Lucien d'Antioche : « Nous reconnaissons un seul Dieu, seul ἀγέννητος, seul éternel, seul ἄναρχος, seul vrai Dieu..., le Dieu de la loi, des prophètes et du Nouveau Testament, qui a engendré son Fils avant le temps et les siècles. » Il est facile de soupçonner, par cette seule phrase, que, pour Arius, le Père seul vrai Dieu s'oppose comme ἀγέννητος au Fils γεννητός, et c'est en effet ce qu'il dit expressément dans la *Thalie, De synodis*, 15, *P. G.*, t. XXVI, col. 706 : « Nous appelons Dieu ἀγέννητος, par opposition à celui qui par nature est γεννητός; nous l'appelons ἄναρχος, par opposition à celui qui est « devenu » dans le temps. » Ajoutons que, pour Arius, le terme d'ἀγέννητος exprime l'essence même ou du moins une propriété essentielle de la divinité suprême, et nous aurons la base de tous ces raisonnements dialectiques où l'on prouvait que le Fils est d'une nature différente du Père et qu'il n'est pas vrai Dieu comme lui, puisqu'il n'est pas le Dieu ἀγέννητος. Il y a dans cette argumentation une équivoque aussi réelle que grave dans ses conséquences, équivoque que saint Athanase et les autres Pères de l'Église ne manqueront pas de relever. Ce terme d'ἀγέννητος est, en effet, susceptible d'une double signification : celle d'incréé, par opposition à ce qui est créé, et celle d'inengendré, par opposition à quelqu'un d'engendré; pareillement, le terme d'ἄναρχος peut signifier « sans commencement », par opposition à ce qui commence d'être, ou

« sans principe », par opposition à quelqu'un qui procède d'un autre. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, IIIe série, Paris, 1898, étude XVI. Dans la pensée d'Arius, ἀγέννητος et γεννητός s'opposaient nécessairement sous le rapport d'*incréé* et de *créé*, parce qu'il tenait pour synonymes les termes d'*engendré* et de *créé*. De là cette idée familière aux ariens : il n'y a pas deux ἀγέννητοι, c'est-à-dire deux incréés ou deux principes, pas plus qu'il n'y a deux infinis ou deux dieux.

2. *Notion arienne de la génération.* — Si Arius identifiait les termes *engendré* et *créé*, c'est que, pour lui, toute génération, et non pas seulement la génération humaine, emportait essentiellement l'idée de commencement ou de production contingente. Aussi, dans sa lettre à saint Alexandre, rejette-t-il expressément toute conception de la génération du Fils qui ne serait pas celle d'une simple production, se séparant en cela non seulement des émanatistes gnostiques, mais même de ceux qui, voyant dans le Père et le Fils des termes corrélatifs, maintenaient leur co-éternité et leur unité substantielle : « Le Fils n'est point une émission, comme l'enseignait Valentin; ni, comme le voulait Manès, une partie consubstantielle; ni Fils et Père tout ensemble, comme l'a dit Sabellius, divisant la monade; ni, selon Hiéracas, une lampe allumée à une lampe, ou un flambeau partagé en deux. Il n'est pas vrai non plus qu'après avoir été d'abord, il ait été ensuite engendré ou créé Fils... Engendré hors du temps par son Père, créé et fondé avant tous les siècles, le Fils n'était pas avant d'être engendré; mais il a été engendré hors du temps et avant toutes choses, seul par le Père seul. Il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme le prétendent ceux qui s'en tiennent à l'idée de relation, introduisant ainsi deux principes incréés... Prendre ces expressions : *Je vous ai engendré de mon sein, Je suis sorti de mon Père*, dans le sens que certains leur donnent, comme si elles marquaient une partie consubstantielle du Père ou une sorte d'émission, ce serait faire du Père un être composé, divisible et muable, en d'autres termes, un corps; ce serait assujettir le Dieu incorporel à toutes les conséquences de la nature corporelle. » Pourquoi Arius, énonçant ici tant de conceptions diverses, ne parle-t-il pas de celle-ci : génération du Fils par communication que lui fait le Père de sa propre nature, possédée en quelque sorte par indivis ? Alors, les propriétés d'ordre personnel ou hypostatique, ἀγέννητος et γεννητός dans le sens d'*inengendré* et d'*engendré*, sont en dehors des propriétés d'ordre absolu ou essentiel, ἀγέννητος et γεννητός dans le sens d'*incréé* et de *créé*. La réponse suit de ce qui précède; c'est cette conception même qu'Arius et ses partisans n'ont pas su comprendre ou n'ont pas voulu admettre, en partie par réaction contre le sabellianisme qui aboutissait à la fusion des personnes, en partie par suite de leur théorie philosophique sur l'origine et la raison d'être du Fils.

3. *Le Logos-démiurge.* — On trouve dans le philosophe juif alexandrin Philon une conception du Logos ou Verbe divin dont l'influence fut prépondérante dans la genèse de l'hérésie arienne. C'est la conception du Logos-démiurge, rattachée au livre des Proverbes, VIII, 22, où la Sagesse dit d'elle-même, suivant la version des Septante : Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, « Le Seigneur m'a *créée* comme le commencement de ses œuvres. » Plutôt supposée qu'exprimée dans la profession de foi d'Arius, cette théorie est, au contraire, très nettement formulée dans la *Thalie, Orat. I contr. arian.*, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 21 : « Dieu n'a pas toujours été Père... Il était d'abord seul, le Logos et la Sagesse n'étaient pas encore. Ensuite, Dieu voulant nous créer fit d'abord un certain être qu'il nomma Logos, Sagesse et Fils, afin de nous créer par lui. Il y a donc deux sagesses : l'une est la propre sagesse de Dieu et lui est co-existante; quant au Fils, il a été fait dans cette sagesse et, parce qu'il en participe, il est appelé, mais de nom seulement, Sagesse et Logos. La Sagesse a existé par la sagesse, en vertu de la volonté libre du Dieu sage. De même, il y a en Dieu un autre Logos que le Fils, mais comme le Fils participe à ce Logos, il est appelé à son tour, par faveur, Logos et Fils. » Saint Athanase ajoute qu'on trouve dans les autres écrits des ariens la vraie conception de leur hérésie, lorsqu'on y lit « qu'il y a diverses sortes de puissances. Il y a l'unique et naturelle puissance de Dieu, qui lui est propre et qui est éternelle; quant au Christ, il n'est pas la véritable puissance de Dieu, mais une des autres puissances parmi lesquelles l'Écriture nomme la sauterelle et la chenille ». Toutefois, comme puissance de Dieu, le Logos précède et dépasse incomparablement toutes les autres : seul il a été créé immédiatement par le Dieu suprême, avant tous les temps et les siècles; sa relation aux autres créatures est celle de créateur, tandis que, par rapport au Père, il est lui-même créature, mais aussi instrument de création et de gouvernement. Pourquoi ce Logos-démiurge mis ainsi entre Dieu et le monde? Comme les gnostiques, comme Philon, les ariens invoquaient la trop grande distance, la trop grande disproportion qu'il y a entre le Dieu suprême et les simples créatures; une action immédiate est impossible. *Orat. II contr. arian.*, 24, *P. G.*, t. XXVI, col. 200; *De decret. Nicæni synodi*, 8, *P. G.*, t. XXV, col. 438.

4. *Nature du Fils.* — La conséquence de toute cette doctrine, d'après Arius lui-même, c'est que le Fils n'est nullement égal ni consubstantiel au Père, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ, *De synodis*, 15, *P. G.*, t. XXVI, col. 708; considéré dans sa nature et dans ses propriétés, il est entièrement dissemblable d'avec le Père, ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος. *Orat. I contr. arian.*, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 24. Aussi n'est-il appelé Dieu, dans ces mêmes passages, que par dénomination, par adoption ou dans un sens relatif; pareillement, « il n'est pas Fils de Dieu par nature et dans la propriété du terme, mais seulement par dénomination et par adoption, comme la créature. » *De sententia Dionysii*, 23, *P. G.*, t. XXV, col. 513. Par son office, toutefois, et par son exaltation, le Fils constitue en quelque sorte une catégorie à part au sommet de l'échelle des créatures, comme Arius l'explique dans sa lettre à saint Alexandre : « Dieu l'a fait immuable et inaltérable; sa créature parfaite, mais non comme toute autre créature; sa progéniture, mais non comme toute autre progéniture... Le Père, en le créant, l'a associé à sa gloire. » Mais il faut rapprocher de ces paroles un passage de la *Thalie*, où l'hérésiarque dit du Verbe : « Il est de nature changeante et muable; il use de son libre arbitre comme il veut, et, s'il reste bon, c'est parce qu'il le veut. Seulement Dieu, ayant prévu qu'il serait bon, lui a donné d'avance la gloire qu'il a méritée plus tard par sa vertu; c'est à ces œuvres, connues d'avance par son Père, qu'il doit d'être ce qu'il est en naissant. » *Orat. I contr. arian.*, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 21. Quand Arius appelle le Fils immuable et inaltérable, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, on peut donc soupçonner qu'il a en vue une immutabilité, non pas essentielle, mais de fait. La connaissance imparfaite du Père par le Fils était une dernière conséquence de la doctrine arienne : « Le Père est invisible pour le Fils; il ne contemple ni ne connaît complètement et exactement le Père. Ce qu'il voit et ce qu'il connaît, il le connaît dans la proportion de ses forces, comme nous aussi pouvons le connaître dans la proportion de nos forces. Le Fils ne connaît même pas pleinement sa propre nature. » *Orat. I contr. arian.*, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 24.

5. *Trinité arienne.* — « Il y a donc trois hypostases, » Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, disait Arius dans sa lettre à saint Alexandre. Mais, qu'entendait-il par ce terme

d'*hypostases*? Des substances, et des substances non seulement distinctes et séparées, mais différentes en leur nature; par conséquent, sans unité numérique ni même spécifique. Sa doctrine était, en effet, complétée et précisée dans la *Thalie*, il y disait que les substances, αἱ οὐσίαι, du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont entièrement différentes les unes des autres, étrangères l'une à l'autre, sans rapport l'une avec l'autre. En un mot, ils sont tous les trois, soit pour la substance, soit pour la gloire, absolument et infiniment dissemblables, ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον. *Orat. I contr. arian.*, 6. Si l'on rapproche cette assertion de cette autre, que le Fils seul a été créé immédiatement par le Père, et que tout le reste a été créé par le Fils, force est de conclure avec les ariens que le Saint-Esprit est une créature du Fils. S. Athanase, *Epist.*, I, *ad Serap.*, 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 532; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 18, 56, *P. G.*, t. XLII, col. 229, 290. Le Saint-Esprit est au Fils ce que celui-ci est au Père, le premier et le plus grand de ses ouvrages; il est l'interprète et l'émissaire du Logos créateur et conservateur, comme celui-ci est le ministre et le serviteur du Père. Par conséquent, la Trinité arienne n'est pas une Trinité immanente, soit que l'on considère la divinité, soit que l'on compare les personnes entre elles : la monade divine reste toujours seule et enfermée dans sa gloire inaccessible; la seconde personne est en dehors de la première, et la troisième est en dehors de la seconde. De plus, la Trinité arienne est une Trinité dont la ligne de perfection va en s'inclinant, une Trinité décroissante : au sommet, le seul vrai Dieu, clos dans son aséité et son immuable simplicité, sans rapport immédiat avec le monde; au-dessous, mais à une distance incommensurable, le Fils, le Logos-démiurge, créature parfaite du Père, mais ne reflétant sa gloire que dans la puissance créatrice et conservatrice qu'il possède comme instrument; plus bas encore, beaucoup plus bas, le Saint-Esprit, l'œuvre la plus parfaite du Fils, mais ne réfléchissant à son tour qu'un rayon diminué de sa gloire. C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire de Nazianze, dans son panégyrique de saint Athanase : « La divinité se trouva circonscrite dans la personne du Père; le Fils et le Saint-Esprit furent exclus de la sphère de la nature divine. On ne voulut plus honorer la trinité que sous le nom de société, et bientôt même, on infirma, par des restrictions, ce titre d'associés. » *Orat.*, XXI, 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 1096. Un motif de ce genre guida sans doute Arius, s'il est vrai que dès le début de son hérésie il ait changé, pour le culte de ses partisans, la forme habituelle de la doxologie trinitaire en celle-ci : « Gloire au Père *par* le Fils, *dans* le Saint-Esprit. » Théodoret, *Hæret. fabularum compend.*, IV, 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 414.

6. *Christologie arienne.* — Graves étaient les conséquences de l'arianisme en ce qui concerne l'incarnation et la rédemption. La personne du Christ n'était plus une personne vraiment divine, puisque le Logos incarné dans la plénitude des temps n'était pas lui-même vrai Dieu. Dès lors, son œuvre rédemptrice changeait complètement d'aspect; au lieu d'être théandrique, l'action et l'influence du Christ n'était plus que d'ordre moral et plus ou moins humaine. Un autre résultat fut d'amener les ariens à ne reconnaître dans le Christ qu'un corps sans âme *humaine*, ἄψυχον σῶμα ou ψυχὴ ἄλογος : ils prétendaient sauvegarder ainsi l'unité de personne que la présence simultanée de deux esprits finis, le Logos et l'âme humaine, aurait compromise. Grâce à cette suppression, ils pouvaient encore attribuer directement au Logos la connaissance limitée et les affections de tristesse, de joie, et autres du même genre. Des témoignages positifs prêtent cette doctrine, soit aux ariens en général, soit nommément à leur fondateur. *Contr. Apollin.*, I, 15; II, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1121, 1136, 1137; Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 414; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 19, 49, *P. G.*, t. XLII, col. 232, 278. Ce dernier Père donne même cette doctrine comme un point commun aux lucianistes. *Ancoratus*, 33, *P. G.*, t. XLIII, col. 77. Le Christ des ariens devenait ainsi un être particulier, complètement différent de l'Homme-Dieu, puisqu'il n'était ni vrai Dieu, ni vrai homme. S. Athanase, *Epist. ad Adelph.*, 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1073.

7. *Fondements de la thèse arienne.* — Elle comprenait des arguments de trois sortes : scripturaires, patristiques et rationnels.

Les arguments *scripturaires* renfermaient d'abord le texte fondamental, emprunté au livre des Proverbes, VIII, 22, et rapproché des passages où saint Paul donne au Christ le titre de *premier-né*. Rom., VIII, 29; Col., I, 15. Venait ensuite toute une série de textes relatifs aux divers éléments de la synthèse arienne : textes où Dieu le Père est présenté comme le Dieu unique, seul vrai Dieu, seul immortel, seul bon, tandis que le Christ est appelé Seigneur; textes qui témoignent de l'infériorité du Fils, de sa subordination et de sa dépendance à l'égard du Père, ou de son union morale avec lui; textes qui mettent en relief l'aspect humain du Christ, et parlent de son ignorance à l'égard de certaines choses, de ses progrès, de ses troubles, de ses angoisses, etc.; textes qui prouvent l'intervention des mérites dans son élévation et sa glorification. Saint Athanase dans ses traités dogmatiques, et saint Épiphane, *Hær.*, LXIX, 12-79, *P. G.*, t. XLII, col. 221-333, ont particulièrement suivi les ariens sur ce terrain. Le premier se plaint à bon droit de l'habitude qu'avaient ses adversaires de s'attacher à la lettre des textes sans tenir compte du contexte, sans étudier le but général de l'auteur biblique et l'ensemble de sa doctrine.

Aux preuves scripturaires se joignaient les arguments *patristiques*. A la vérité, on ne saurait juger, par ce qui nous reste de leurs écrits, dans quelle mesure Arius et ses premiers partisans invoquaient l'autorité des Pères : dans sa lettre à son homonyme de Byzance, saint Alexandre suppose plutôt qu'ils faisaient peu de cas des anciens et se jugeaient bien supérieurs. Il y a peut-être un appel à la tradition, vague en tout cas et indéterminé, dans ce début de la *Thalie* : « Conformément à la croyance des élus de Dieu, de ceux qui ont l'expérience de Dieu, des fils saints, des orthodoxes, de ceux qui ont reçu l'esprit de Dieu, moi, leur compagnon, j'ai appris ces choses des hommes qui sont participants de la sagesse, qui, instruits de Dieu, sont sages en toutes choses. » Saint Athanase nous donne des renseignements plus précis, quand il dit que les ariens essayaient de se prémunir de l'autorité de certains Pères, et paraît même supposer qu'Arius prétendait relier sa doctrine à celle de Denys d'Alexandrie. *De sententia Dionysii*, 1, 23, 24, *P. G.*, t. XXV, col. 480, 514, 515. Ailleurs, une phrase significative du grand défenseur de la foi de Nicée fait clairement entendre quel parti les ariens savaient tirer d'Origène. *De decretis Nicæn. syn.*, 27, *P. G.*, t. XXV, col. 465.

Ce qu'ils invoquaient, ce n'était pas la doctrine de Denys telle qu'il l'avait expliquée, sinon réformée, après la monition du pape saint Denys; c'étaient, au contraire, les expressions malheureuses ou mal comprises que ses adversaires avaient relevées dans sa lettre dogmatique à Ammonius, en l'accusant d'avoir enseigné que « le Fils de Dieu est une production et une créature, qu'il n'appartient point au Père par unité de nature, mais qu'il lui est étranger quant à la substance, qu'il en diffère comme la vigne du vigneron et la barque de l'artisan, puisque, étant quelque chose de produit, il n'était point avant d'avoir été fait ». S. Athanase, *De sentent. Dionys.*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 486. Pareillement, ce que les ariens prenaient dans les œuvres d'Origène, ce n'étaient pas les énergiques affirmations du théologien catholique sur la

génération éternelle et la divinité du Verbe ou sa procession *ex ipsa Dei substantia*, comme on le lit dans un fragment de commentaire, *In Hebr.*, *P. G.*, t. XVII, col. 581; c'étaient divers points réellement sujets à caution et qu'on retrouve, en tout ou en partie, dans un certain nombre d'auteurs ecclésiastiques avant le concile de Nicée. Élucubrations de philosophes philonisant sur le Logos ἐνδιάθετος ou προφορικός, Verbe *interne* ou *proféré*, et semblant établir une connexion entre la création du monde et la génération du Verbe; passages où la génération du Fils par le Père est représentée comme un acte *volontaire;* textes qui expriment une idée de *subordinatianisme,* sans que rien n'indique clairement une distinction entre la subordination essentielle ou de nature et la subordination personnelle du Fils au Père, par exemple, quand Origène montre dans le Fils l'image de la bonté de Dieu, mais non la bonté même, ou θεός, mais non ὁ Θεός, ni αὐτόθεος; enfin, doctrine des théophanies dans l'Ancien Testament, où la visibilité du Fils mise en regard de l'invisibilité du Père semblerait témoigner d'une nature différente et inférieure. Tout cela nous permet de comprendre aisément pourquoi Arius et ses partisans pouvaient invoquer les Pères, sinon pour l'ensemble de leur doctrine, du moins pour divers éléments constitutifs de leur synthèse dogmatique et philosophique. Mais là, comme sur le terrain scripturaire, les ariens procédaient à l'arbitraire et d'une façon incomplète, ne prenant chez les écrivains antérieurs que des passages isolés, pour en tirer des conclusions opposées à l'ensemble de leur doctrine ou à leur foi commune touchant la génération du Fils *ex substantia Patris* et sa vraie divinité, ou son unité de nature avec le Père. Voir entre autres Hefele, *Hist. des conciles*, trad. H. Leclercq, t. I, § 18, p. 335; Scheeben, *La dogmatique,* trad. Bélet, Paris 1880, t. II, n. 840; sur le rapport de l'origénisme à l'arianisme, article de L. Wolff, dans la *Zeitschrift für luther. Theologie und Kirche,* Leipzig, 1842, 3e fasc., p. 33-55.

Les citations d'Arius qui ont été faites montrent suffisamment quel était le genre de ses arguments *rationnels.* L'opposition entre l'ἀγέννητος et le γεννητός en était comme le point de départ et le résumé; les termes s'opposent, par conséquent l'*inengendré* et l'*engendré* ne sauraient être de même nature, ni posséder les mêmes propriétés essentielles; l'*engendré* n'ayant pas en lui-même la raison de son existence, n'est pas Dieu, l'être premier, l'être nécessaire. Puis venaient toutes les difficultés qu'entraînait dans l'esprit d'Arius l'identification des concepts de génération et de production contingente : comment le Fils *engendré* serait-il co-éternel au Père *inengendré?* car celui qui engendre doit précéder celui qui est engendré. De là ces questions captieuses qui déconcertaient les simples. Aux femmes on disait: « Aviez-vous un fils avant de le mettre au monde? Assurément non; de même Dieu n'en avait pas avant d'avoir engendré. » Aux jeunes gens on demandait : « Celui qui existe a-t-il fait celui qui n'est pas ou celui qui est? L'a-t-il fait comme quelqu'un qui n'était pas encore ou comme quelqu'un qui était déjà? » Les ariens disaient encore : le Fils existe ou par la volonté du Père, ou sans sa volonté; dans la première supposition, il pourrait n'être pas; dans la seconde, on impose au Père une contrainte, et on le prive de sa liberté. Enfin, ils pensaient que, pour admettre la consubstantialité du Verbe, il fallait sacrifier ou la trinité des personnes en retombant dans le sabellianisme, ou l'unité et la simplicité de Dieu. Objections graves assurément, et en quelque sorte nécessairement, puisqu'elles touchent au mystère de la vie divine.

8. *Genèse de la doctrine arienne.* — On a jugé très diversement des relations philosophiques de l'arianisme. Les uns l'ont rattaché au platonisme, par exemple Petau, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, § 2; et Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne,* trad. de l'allemand par J. Trullard, Paris, 1844, l. V, c. II, sect. I. Les autres l'ont rattaché à l'aristotélisme; tel, en particulier, Baur qui, en revanche, voit le platonisme dans saint Athanase, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Tubingue, 1841, t. I, p. 388-394. Quoi qu'il en soit de l'assertion relative à saint Athanase, on ne saurait, sans exagération, trancher les camps d'une façon si absolue, qu'on ait d'un côté l'aristotélisme, de l'autre le platonisme. Il est vrai que saint Épiphane donne aux ariens l'appellation de « nouveaux aristotéliciens »; mais, quand on examine de près sa pensée et celle des Pères invoqués par Baur, on voit qu'il ne s'agit pas du fond même de la doctrine philosophique, mais de la méthode d'argumentation arienne, surtout chez Aétius et Eunomius. Les Pères leur reprochent, en effet, l'abus de la terminologie péripatéticienne; ils s'en prennent à leur « art fallacieux et sophistique », en d'autres termes, à ce dialecticisme rationaliste et ergoteur qui prétendait mesurer la trinité divine et ses actes immanents d'après les conceptions tout humaines que fournissent les catégories d'Aristote. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 69, et LXXVI, réfutation de la neuvième proposition d'Aétius, *P. G.*, t. XLII, col. 315, 570; S. Basile, *Adv. Eunom.*, I, 9, *P. G.*, t. XXIX, col. 531; S. Grégoire de Nysse, *Contr. Eunom.*, l. I, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 266, 906, 907; Socrate, *H. E.*, II, 35, *P. G.*, t. LXVII, col. 300; Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420. Parmi les auteurs modernes qui ont rattaché l'arianisme à l'école d'Antioche, plusieurs ne semblent avoir eu en vue que ce dialecticisme aristotélicien ; tel Newman dans *The Arians of the fourth century,* c. I, sect. I et II, 4e édit., Londres, 1876.

En fait, il y a dans la doctrine arienne des infiltrations platoniciennes, mais par l'intermédiaire de Philon; ainsi en est-il, en particulier, de la théorie du Logos-démiurge, sous la forme judéo-gnostique qu'elle a reçue du philosophe alexandrin. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer avec la doctrine arienne du Logos celle de Philon, étudiée dans quelques travaux récents. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. par l'abbé P. Bélet, Paris, 1886, t. I, p. 87, 88; James Drummond, *Philo judæus*, c. VI, Londres, 1888, t. II; Anathon Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie,* c. VIII, et *Geschichte der Logosidee in der christlichen Philosophie*, Leipzig, 1896 et 1899, p. 464, 465. Du reste, les points de contact entre les deux doctrines ont été souvent signalés. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 335. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mayence, 1891, p. 205-209. Saint Grégoire de Nysse suppose même qu'en soutenant leur conception fondamentale de Dieu le Père, seul ἀγέννητος, seul ἄναρχος, les ariens prétendaient s'appuyer sur un passage de Platon dans *Phèdre*, 245 *d*, où on lit : ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. *Contra Eunom.*, l. IX, *P. G.*, t. XLV, col. 813; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série *a*, p. 200, 201.

Par ailleurs, il est impossible de ramener la genèse de l'arianisme au seul philonisme, même en y comprenant les éléments d'ordre composite qui s'y rencontrent, et ceux qu'Origène a pu surajouter; une part d'influence revient, en dehors même du dialecticisme aristotélicien, à l'école de Lucien d'Antioche. Qu'il y ait entre celui-ci et l'arianisme un lien historique, cela paraît indéniable. Arius s'est réclamé avec succès auprès d'Eusèbe de Nicomédie du titre de « conlucianiste ». Beaucoup d'autres disciples de Lucien se groupèrent dès la première heure autour de l'hérésiarque, et restèrent ses dévoués partisans ; après Eusèbe, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce, futur évêque d'Antioche, Ménophante d'Éphèse, Eudoxe, qui montera sur les sièges d'Antioche et de Constantinople, Astérius de Cappadoce, tels sont les principaux noms que relève l'histoire de la secte. Philostorge, II, 14, *P. G.*, t. LXV, col. 478.

Saint Épiphane, de son côté, nous dit que les ariens ont trouvé l'occasion de leur erreur dans Lucien et dans Origène. *Hær.*, LXXVI, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 520. Enfin, saint Alexandre rattache lui-même les erreurs d'Arius à Ébion et Artémas, négateurs de la divinité du Christ; puis à Lucien d'Antioche, influencé par Paul de Samosate. Lettre à saint Alexandre de Byzance, n. 9, *P. G.*, t. XVIII, col. 561. Ces diverses données permettent de déterminer, avec beaucoup de vraisemblance, le lien non seulement historique, mais doctrinal, qui relie Arius au prêtre Lucien. Hefele, *loc. cit.*, p. 231, 232; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894, t. II, p. 182-186.

La doctrine de Paul de Samosate contenait deux points caractéristiques : il considérait le Logos comme impersonnel, non distinct du Père; il ne reconnaissait dans le Christ qu'un homme ordinaire, dans lequel le Logos divin aurait habité, greffant ainsi l'adoptianisme sur le monothéisme hébraïque. Le prêtre Lucien défendit d'abord la doctrine de Paul de Samosate, puis il y substitua une autre conception, qui aurait donné occasion à l'arianisme. C'est cette dernière conception lucianiste qui nous est imparfaitement connue, mais on peut remarquer qu'il y a une certaine analogie entre la doctrine arienne et celle de Paul de Samosate; l'idée d'un Logos impersonnel se retrouve chez Arius, mais l'adoptianisme est modifié par l'introduction du Logos-démiurge, essentiellement distinct du Logos divin, puisque le démiurge arien est un esprit créé s'unissant immédiatement à un corps sans âme humaine, et n'ayant avec le Logos proprement divin qu'un rapport d'analogie. Or, si l'on met de côté la conception même du Logos-démiurge, qui est d'origine philonienne, les autres éléments ou caractères du Logos arien se rattachent historiquement à Lucien : le Logos esprit créé, uni directement au corps du Christ, et tenant la place de l'âme humaine, car c'était la doctrine commune des lucianistes, au rapport de saint Épiphane; le Logos simple image analogique du Père, car les ariens purs reprochaient précisément au sophiste Astérius d'avoir altéré la doctrine de Lucien en voyant dans le Fils l'image parfaite, ἀπαράλλακτον εἰκόνα, de la substance du Père. Philostorge, II, 15, *P. G.*, t. LXV, col. 477.

Ainsi, l'hérésie arienne est un syncrétisme où se rencontrent, revêtus de la dialectique aristotélicienne, des éléments de provenance diverse, surtout philoniens, origénistes et lucianistes. Mais, comme on en a fait souvent la remarque, les origines de l'arianisme sont avant tout philosophiques. Cf. art. du P. Largent, *L'arianisme. Les anciens et les nouveaux ariens*, dans *Le Correspondant*, 25 avril 1872, p. 300 sq. Il faut ajouter que, sur plusieurs points, il y a des différences notables entre les partisans lucianistes et les partisans purement origénistes d'Arius, par exemple entre les deux Eusèbe, qu'on peut prendre pour les représentants des deux groupes. Chez l'évêque de Nicomédie, en particulier dans sa lettre à Paulin de Tyr, on trouve les négations ariennes les plus radicales : Fils créé, nullement engendré de la substance du Père, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονώς, mais d'une nature complètement différente; et ainsi du reste. Chez l'évêque de Césarée, on ne trouve guère que la doctrine subordinatienne, mais dans toute sa rigueur; le Fils est inférieur au Père, c'est le second Dieu, engendré par la volonté du Dieu suprême, mais image parfaite, et même éternelle du Père. Voir Moehler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps*, trad. de l'allemand par Jean Cohen, Paris, 1840, t. II, p. 227 sq.; Dorner, *History of the development of the doctrine of the person of Christ*, trad. de l'allemand, Édimbourg, 1877, part. I, t. II, p. 217 sq. Là se trouvait le germe des divisions qui éclateront plus tard au sein de l'arianisme.

IV. L'OPPOSITION CATHOLIQUE. — La lutte engagée au concile de Nicée et l'orientation qu'y prit la direction orthodoxe ne se comprendrait qu'imparfaitement si, en face de la position prise par Arius, on ne considérait l'attitude de son premier grand antagoniste, saint Alexandre, évêque d'Alexandrie. La synthèse arienne embrassait un nombre considérable de problèmes; beaucoup dépassaient le dogme, en transportant la question sur le terrain philosophique, d'autres concernaient les élucubrations patristiques faites en vue de concilier le dogme avec la raison. Saint Alexandre ne suit pas Arius sur ce terrain; c'est comme évêque, gardien et juge de la foi, qu'il intervient et qu'il parle. Ce qu'il condamne dans son concile d'Alexandrie, et ce qu'il dénonce au monde catholique dans son *Epistola encyclica*, n. 6, *P. G.*, t. XVIII, col. 573, ce ne sont pas précisément les conceptions philosophiques d'Arius, ni les points de détail où tels et tels docteurs avaient plus ou moins heureusement interprété ou expliqué le dogme; ce sont les assertions doctrinales des ariens qui vont directement à l'encontre des vérités contenues dans la sainte Écriture et la foi de l'Église : « Dieu n'a pas toujours été Père, mais il y a eu une durée où il n'était pas Père. Le Verbe de Dieu n'a pas toujours été, mais il a été fait du néant, ἐξ οὐκ ὄντων, et, par conséquent, il y a eu une durée où il n'était pas, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Car le Fils est une créature, un être produit; en sa substance, il n'est pas semblable au Père; il n'est pas en toute vérité et par nature le Verbe et la Sagesse de Dieu; il n'est qu'une des productions et des créatures de Dieu, et ce n'est que d'une manière impropre qu'il est appelé Verbe et Sagesse, puisqu'il est l'œuvre du propre Verbe de Dieu et de sa Sagesse immanente, par laquelle Dieu l'a créé comme les autres êtres. En conséquence, il est de sa nature muable et variable, comme tous les êtres raisonnables... Le Père est inénarrable, même pour le Fils; car le Verbe ne connaît le Père ni pleinement, ni parfaitement, il ne connaît pas même ainsi sa propre nature. Enfin, il a été créé pour nous, comme un instrument dont Dieu voulait se servir pour la création; il n'existerait pas, si Dieu n'avait pas voulu nous créer. »

Tel est le bilan des assertions ariennes condamnées par l'évêque d'Alexandrie. La réfutation qu'il en donne, soit dans l'*Epistola encyclica*, soit dans son autre lettre, montre clairement la position doctrinale où il prétend se maintenir; à l'encontre de chaque assertion, il invoque l'enseignement indubitable des saintes Écritures. Voir ALEXANDRE (SAINT), col. 764-766. Ce sont les passages qui montrent la coexistence du Père et du Fils, éternelle et sans commencement; qui montrent la filiation proprement divine du Verbe, sa parfaite similitude et égalité avec le Père, à cette seule différence près que le Fils est engendré, tandis que le Père ne l'est pas, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον. Car le Fils est l'image parfaite et adéquate du Père, εἰκὼν ἀπηκριβωμένη καὶ ἀπαράλλακτος, conception origéniste peut-être quant à la forme, mais pour le fond scripturaire, puisque saint Alexandre l'appuie sur la doctrine de saint Paul. Heb., I, 3. En ce qui dépasse le dogme, comme le mode de la génération divine et la procession du Verbe, il reste et veut rester sur la réserve, se contentant d'écarter l'idée d'une génération à la manière des corps. Que sa terminologie trinitaire n'ait pas toute la précision désirable, rien d'étonnant, pour l'époque où il écrivait; ainsi, il n'emploie pas le mot de *personne*, ni le terme pluriel ὑποστάσεις, dont Arius se servait, mais il appelle le Père et le Fils τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, *deux natures suivant la raison d'hypostase*, et le Fils lui-même μεσιτεύουσα φύσις μονογενής, *une nature tenant le milieu comme unique engendrée* entre Dieu le Père et les créatures, expressions qui, d'après l'ensemble de la lettre, tendent seulement à bien mettre en relief la distinction personnelle du Père et du Fils, comme le remarque Henri de Valois dans ses notes sur Théodoret, I, 4, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1528. Mais on ne saurait souscrire au jugement porté

par Harnack, dans son *Précis de l'histoire des dogmes*, traduction d'Eug. Choisy, Paris, 1893, p. 179, quand il dit d'Arius : « Celui-ci avait beau jeu de prouver que la doctrine d'Alexandre n'était gardée ni contre le dualisme (deux ἀγένητα), ni contre l'émanation gnostique (προβολή, ἀπόρροια), ni contre le sabellianisme (υἱοπάτωρ), ni enfin contre la conception d'une corporalité de Dieu. » Et quand le même auteur prête à l'hérésiarque cette assertion, « que la forme de la doctrine d'Alexandre est aussi changeante que la couleur du caméléon, » il met gratuitement dans la bouche d'Arius ce que celui-ci n'a pas dit, mais ce qui, au contraire, a été dit de lui et des ariens par saint Alexandre d'abord, dans sa lettre à son homonyme de Byzance, n. 6, *P. G.*, t. XVIII, col. 576, puis par saint Athanase, *De decretis nic. syn.*, 1, *P. G.*, t. XXV, col. 416.

Les protestants libéraux ont encore relevé vivement certaines expressions, comme celles de blasphémateurs et d'antéchrists, dont l'évêque d'Alexandrie s'est servi à l'égard des ariens. Pour comprendre ce langage, il faut tenir compte de la conviction personnelle où était le saint de défendre la foi catholique, ταῦτα τῆς Ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα, et de l'importance dogmatique qu'il attachait justement aux vérités que les nouveaux hérétiques niaient et s'efforçaient de ruiner. Il s'agissait bien d'une question capitale dans l'économie du christianisme : le Verbe incarné, Jésus-Christ, est-il vraiment Dieu, ou n'est-il qu'une demi-divinité, vraie créature au fond? Suivant qu'on répondait dans un sens ou dans l'autre, les dogmes les plus fondamentaux du christianisme, la trinité, l'incarnation, la rédemption, l'eucharistie même, changeaient d'aspect et de portée. Ce sera la gloire de saint Athanase de développer à fond cette considération féconde, en montrant que toute l'économie du christianisme repose sur la foi en Jésus-Christ, Dieu et homme, sur cette double idée que le Père s'est pleinement révélé à nous par son Fils, et que le Verbe de Dieu s'est fait homme pour notre rédemption. Déjà le jeune diacre et secrétaire du vieil évêque d'Alexandrie préludait à son prochain apostolat de docteur par ses deux discours *Contra gentes* et *De incarnatione Verbi*, *P. G.*, t. XXV, col. 3-197, composés avant le concile de Nicée, vers 318 ou 323, suivant les opinions. Le premier n'est qu'un combat contre le paganisme, mais le second est une démonstration du christianisme qui contient en germe la doctrine athanasienne sur l'œuvre de la rédemption. Le Logos du Père, qui par essence est un avec lui, pouvait nous apprendre à connaître le Père invisible, nous rapprocher de Dieu, nous faire enfants de Dieu; il se fit donc homme. Supprimez sa divinité : que reste-t-il du Christ comme révélateur du Père, comme médiateur et rédempteur?

L'arianisme pouvait avoir, comme il eut de fait, un succès temporaire, dû surtout à l'état intellectuel et religieux de plusieurs classes de la société, quand il apparut. Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique...*, l. IX, c. XIV; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série *a*, p. 196-199. En leur présentant un christianisme hellénisé, il plaisait à une foule de demi-chrétiens, d'esprits superficiels ou de politiques, que la conversion de l'empereur Constantin amenait à l'Église chrétienne. Dans le sein même du christianisme, où tant d'erreurs avaient germé depuis deux siècles, il pouvait rallier de nombreux partisans par ce vaste syncrétisme où juifs ébionites, gnostiques orientaux, sabelliens rationalistes, philonistes alexandrins, origénistes subordinatiens, retrouvaient tous quelque chose de leurs doctrines. Mais ce syncrétisme même devenait aussi dans la main des docteurs orthodoxes une arme puissante contre la doctrine arienne; ils y pouvaient dénoncer, avec saint Athanase, moins une hérésie nouvelle qu'un assemblage de toutes les anciennes erreurs; ils pouvaient reprocher aux tenants d'Arius de ne pas différer des païens, auxquels l'idée d'un grand Dieu, supérieur aux autres, n'était pas étrangère; ils pouvaient parler de judaïsme, de dualisme et même de polythéisme ressuscités; ils pouvaient soumettre au contrôle de la raison ce Logos arien, être indéfinissable qui ne devient Dieu qu'en devenant homme, et qui cependant n'est ni Dieu, ni homme. Toutefois, avant que les docteurs achevassent leur œuvre, l'Église enseignante allait faire la sienne, car elle ne pouvait rester indifférente devant la question posée : Jésus-Christ, que les saints et les martyrs ont adoré, est-il vraiment Dieu, ou n'est-il qu'une créature?

V. LE CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE NICÉE. — Il n'entre pas dans le cadre restreint de l'étude présente de raconter au long les actes de cette illustre assemblée, ni de discuter les questions de détails; il suffira d'en détacher ce qui a plus directement trait à l'histoire de l'arianisme. Les évêques se réunirent à Nicée, le 20 mai 325, au nombre de trois cent dix-huit, chiffre traditionnel que donne saint Athanase, dans sa lettre *Ad Afros*, 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 1031. L'Occident était représenté par Osius de Cordoue, accompagné des deux prêtres romains Viton et Vincent, par Cécilien de Carthage, Nicaise de Die en Dauphiné (voir *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 72-75), Eustorge de Milan et trois ou quatre évêques de divers pays. Parmi les Orientaux, on remarquait les évêques des sièges apostoliques, Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche et Macaire de Jérusalem; puis, parmi les prélats plus activement mêlés à l'histoire du concile, les deux Eusèbe et Marcel d'Ancyre. Alexandre de Constantinople s'y trouvait aussi, soit comme prêtre fondé de pouvoirs par son vieil évêque Métrophante, soit comme déjà promu lui-même à l'épiscopat. Avec le patriarche d'Alexandrie, était venu le diacre Athanase. Enfin, sur l'ordre de l'empereur, Arius s'était rendu à Nicée. Rufin, I, 1, *P. L.*, t. XXI, col. 467. Ce n'était pas une assemblée d'ignorants, comme l'a prétendu Sabinus, évêque macédonien d'Héraclée en Thrace, dont Socrate signale la partialité, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 65. D'ailleurs, ce dont on voulait juger, ce dont on jugea, d'après l'histoire du concile, ce n'était pas la philosophie du dogme; c'était le dogme lui-même sur un point fondamental du christianisme, et cela d'après les saintes Écritures et la foi traditionnelle de l'Église. Gélase de Cyzique, *Historia concilii nicæni*, l. I, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1193.

Jusqu'à l'arrivée de Constantin, il y eut des réunions privées où les discussions commencèrent; c'est là probablement que, d'après les anciens récits, se distinguèrent saint Athanase et saint Alexandre de Constantinople. Les sessions solennelles s'ouvrirent, le 14 ou 16 juin, après l'arrivée de l'empereur; dans son discours de bienvenue, il exprima vivement son désir de voir la paix et l'union dans l'Église. On ne saurait dire au juste quelle marche suivirent les débats, ni quelle fut l'orientation exacte des partis. Des auteurs modernes, s'inspirant de nos mœurs parlementaires, ont bien distingué dans le concile une droite formée par le parti d'Osius et d'Alexandre, une gauche composée d'Arius et de ses partisans extrêmes, comme Théonas et Second, un centre gauche occupé par Eusèbe de Nicomédie, enfin un centre droit dirigé par Eusèbe de Césarée; mais il est difficile de reconnaître dans les documents primitifs des groupements aussi précis. Sozomène remarque seulement, d'une façon générale, que les uns voulaient s'en tenir à la foi traditionnelle, tandis que les autres prétendaient ne pas admettre sans examen les opinions des anciens. Les camps se tranchèrent : d'un côté, la majorité hostile à l'hérésiarque et à ses doctrines; en face, une minorité de dix-sept ou de vingt-deux évêques. Ce dernier compte est celui de Philostorge, qui range parmi les partisans d'Arius non seulement Eusèbe de Nicomédie et son groupe de lucianistes, mais même Eusèbe de Césarée et Paulin de Tyr. *Supplem. Philo-*

sterq., *P. G.*, t. LXV, col. 623. De nos jours, on incline plutôt à voir dans ces deux évêques les représentants de ce parti moyen dont il a été question, le parti des origénistes subordinatiens.

Les ariens furent invités à exposer leurs vues et à les justifier. S. Athanase, *De decretis nicæn. syn.*, 3, *P. G.*, t. XXV, col. 428. Les évêques du parti présentèrent une formule de foi qui, aussitôt lue, fut énergiquement désapprouvée et mise en pièces ; tel est du moins le récit de Théodoret, qui parle ensuite d'un écrit qu'Eustathe d'Antioche appela plus tard le blasphème d'Eusèbe, τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας. *H. E.*, I, 6, 7, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920-921. L'interprétation de ces données reste obscure, quand il s'agit de déterminer soit le rapport possible entre la formule présentée au concile et l'écrit eusébien, soit l'auteur même de ces documents. Nicéphore Calliste indique expressément Eusèbe de Nicomédie, *H. E.*, VIII, 18, *P. G.*, t. CXLVI, col. 73, et c'est aussi l'opinion plus communément suivie. D'autres estiment pourtant que le symbole dont parle Théodoret est celui que, d'après son propre récit, Eusèbe de Césarée s'efforça de faire accepter au concile. Tillemont, *Mémoires*, 2ᵉ édit., t. VI, p. 654-655; H. Valois, *Notes sur l'histoire ecclésiastique de Théodoret*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1532. Mais, pour ce dernier, la profession de foi présentée au concile et l'écrit eusébien dont parle saint Eustathe seraient une seule et même chose, tandis que Tillemont n'accorde pas cette identification; les paroles de l'évêque d'Antioche peuvent très bien se rapporter à une lettre d'Eusèbe de Nicomédie qu'on produisit alors, comme le rapporte saint Ambroise, *De fide*, III, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 614. Ce témoignage de l'évêque de Milan, joint à ce qu'Eusèbe de Césarée nous apprend de sa propre conduite au concile de Nicée, exige au moins qu'on distingue deux choses dont il fut question, la lettre de l'évêque de Nicomédie et le symbole présenté ultérieurement par celui de Césarée, symbole dont ce dernier nous donne le texte et l'histoire dans la lettre qu'il écrivit à ses diocésains pour leur expliquer son attitude à Nicée. *P. G.*, t. XX, col. 1537 sq.

Les Pères du concile se proposèrent un double but, comme nous l'apprend saint Athanase, *Epist. ad Afros*, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1038. Ils voulurent proscrire les expressions impies dont s'étaient servis les ariens, telles que ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἐξ οὐκ ὄντων, etc.; puis leur opposer des formules qui fixassent d'une façon nette la doctrine catholique sur les points controversés. Eusèbe de Césarée proposa le symbole de son église en l'accompagnant d'un court préambule : « La foi que nous avons reçue des évêques, nos prédécesseurs, dans leurs premiers enseignements sur la religion, et à notre baptême, et que nous avons apprise de la sainte Écriture, cette foi que nous avons eue comme prêtre et comme évêque, nous l'avons encore, et nous vous l'exposons de la manière suivante : Nous croyons en un Dieu, etc. » Y eut-il là de la part d'Eusèbe une tactique habile? Probablement; mais elle ne réussit pas, car son credo ne répondait pas au but que se proposaient les Pères du concile. Ils avaient pu se convaincre que les membres de l'opposition cherchaient à faire adopter, ou du moins ne cachaient pas suffisamment la disposition où ils étaient d'accepter toutes les formules bibliques qui leur paraîtraient assez générales ou assez vagues pour laisser place à une interprétation conciliable avec leurs idées. Par exemple, proposait-on, pour signifier que le Logos n'est pas tiré du néant, cette expression : le Logos est *de Dieu*, ἐκ τοῦ Θεοῦ? les ariens se disaient entre eux : Acceptons, puisque *toutes les créatures sont de Dieu*. II Cor., V, 18. Et ainsi pour beaucoup d'autres expressions que signale saint Athanase, *loc. cit.*, 19-20. Il fallait en finir avec cette exégèse sophistique et cette duplicité déloyale; aussi, malgré leurs désirs de s'en tenir aux formules scripturaires et l'accueil relativement favorable qu'Eusèbe dut avoir trouvé dans l'auguste assemblée, les Pères se crurent obligés de recourir à quelques termes explicatifs et de modifier le symbole proposé par l'évêque de Césarée. Pour préciser le sens de l'expression ἐκ τοῦ Θεοῦ, on ajouta cette explication : *c'est-à-dire de la substance de Dieu*; pour exprimer la conséquence de cette génération, la nature vraiment divine du Fils engendré, on proposa le terme *consubstantiel*, ὁμοούσιος. L'empereur l'appuya fortement et expliqua même, nous dit Eusèbe, que par ce terme, il n'était nullement question d'attribuer à la substance divine des affections corporelles.

VI. LE SYMBOLE DE NICÉE, L'ὁμοούσιος. — Le résultat des délibérations fut un symbole où celui d'Eusèbe de Césarée se trouve reproduit en substance, mais précisé et complété sur plusieurs points. Voir A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ᵉ édit., Breslau, 1897, § 142 et 188. A. Hort, *Two dissertations*, Cambridge et Londres, 1876, p. 59 sq., 138, 139. Le tableau suivant met en regard la traduction des deux symboles; les mots soulignés dans celui de Nicée ont pour but d'attirer l'attention sur les principales additions ou modifications.

Symbole de Nicée.	*Symbole de Césarée.*
Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles. Et en un Seigneur Jésus-Christ, le fils de Dieu, *seul* engendré du Père, *c'est-à-dire de la substance du Père*, Dieu de Dieu, lumière de lumière, *vrai Dieu de vrai Dieu*, engendré *et non fait*, *consubstantiel au Père*, par qui toutes choses ont été faites *dans le ciel et sur la terre*; lequel est descendu pour nous, hommes, et pour notre salut, et s'est fait chair, *devenant homme*, σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, etc.	Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles. Et en un Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, fils unique, premier-né de toute la création, engendré du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait; lequel, pour notre salut, s'est fait chair, σαρκωθέντα, et a habité parmi nous, etc.

Suit, dans le symbole de Nicée, la réprobation formelle des principales expressions d'Arius :

Quant à ceux qui disent : il fut une durée où le Fils n'était pas, où il n'était pas alors qu'il n'était pas encore engendré, ou il a été fait du néant, ou ceux qui disent du Fils de Dieu, il est d'une autre hypostase ou substance, ou créature, ou changeant et muable, l'Église catholique les anathématise.	Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Le rapprochement des deux symboles montre assez le travail de précision et de détermination que les Pères de Nicée eurent en vue. Le terme ὁμοούσιος qui, dans la suite de la controverse, sera pour les uns le mot de ralliement, et pour les autres la pierre d'achoppement, demande quelques explications. Terme non biblique, il avait pourtant son fondement dans les textes : *Ego et Pater unum sumus*, Joa., X, 30, et : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt*, Joa., XVI, 15, entendus de la communauté de nature et d'essence entre le Père et le Fils. Il avait aussi son histoire dans la tradition patristique. Chez les latins, il s'était traduit par l'expression *unius substantiæ*, par exemple, dans Tertullien, *Adv. Praxeam*, II, *P. L.*, t. II, col. 157, et dans Lactance, *Divin. instit.*, IV, 29, *P. L.*, t. VI, col. 539. En Orient, il apparaît dans l'affaire de Denys d'Alexandrie, vers l'an 262; accusé, entre autres choses, de ne pas reconnaître le Fils comme ὁμοούσιον, l'évêque se défend et fait profession d'accepter le terme, tout en remarquant qu'il n'est pas scripturaire. S. Athanase, *De decret. ni-*

cæn. syn., 25; *De sententia Dionysii*, 18, *P. G.*, t. xxv, col. 462, 506. Saint Pamphile, dans son *Apologie* d'Origène, telle du moins que Rufin l'a transmise, nous fournit deux témoignages à la fois, le sien propre et celui du grand Alexandrin dont il rapporte un fragment de commentaire sur l'Épître aux Hébreux. *Apolog.*, c. v, *P. G.*, t. xvii, col. 581. Du reste, Eusèbe de Césarée reconnaît lui-même, dans sa lettre à ses diocésains, n. 7, que « plusieurs évêques et écrivains, savants et illustres, s'étaient servis de ce terme en parlant du Père et du Fils ». *P. G.*, t. xx, col. 1541. Témoignage précieux à l'adresse des semi-ariens, quand plus tard ils invoqueront une prétendue condamnation de l'ὁμοούσιος par un concile d'Antioche, tenu contre Paul de Samosate entre les années 260 et 270. Si le terme même avait été condamné, il serait étonnant qu'Eusèbe l'eût accepté sans récrimination; il faut donc, ou que la condamnation n'ait pas eu lieu, comme l'estiment quelques-uns, ou qu'elle n'ait pas porté sur le terme même, mais sur une proposition où il serait entré avec un sens faux, sabellien ou matérialiste. S. Athanase, *De synod.*, 43, *P. G.*, t. xxvi, col. 767; S. Hilaire, *De synod.*, 81, *P. L.*, t. x, col. 534. C'est ainsi, pour prendre un exemple fourni par Arius lui-même dans sa lettre à saint Alexandre, que les manichéens appliquaient au Fils l'expression de *partie consubstantielle*, μέρος ὁμοούσιον.

Ajoutons enfin que, dans les débats entre Arius et ses adversaires, la question de l'ὁμοούσιος s'était posée, comme Philostorge nous l'a déjà appris. Au rapport de saint Ambroise, *loc. cit.*, Eusèbe de Nicomédie aurait dit que, si l'on reconnaissait le Fils de Dieu incréé, il faudrait aussi le reconnaître consubstantiel au Père; l'idée est certainement contenue dans la lettre à Paulin de Tyr, et le terme lui-même se trouve dans un fragment de la *Thalie* cité plus haut : ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. Philostorge, i, 7, *P. G.*, t. lxv, col. 463, va jusqu'à supposer une entente préalable sur le mot qui aurait eu lieu à Nicomédie, avant le concile, entre Osius et saint Alexandre, assertion propre à cet auteur et dont il est impossible de contrôler l'exactitude. Ce qui résulte clairement de ces divers indices, comme des explications subséquentes de saint Athanase, c'est que le terme ὁμοούσιος fut choisi au concile de Nicée par opposition directe aux erreurs ariennes que les Pères prétendaient proscrire, à savoir que le Fils, comme créature, fût d'une nature inférieure au Père, et par suite ne fût pas vrai Dieu; en déclarant le Fils ὁμοούσιον, on voulait le déclarer vrai Dieu, possédant comme le Père la nature divine et ses propriétés essentielles, en vertu d'une génération non métaphorique, mais propre et naturelle. Voir S. Athanase, *De decret. nic. syn.*, 20; *Epist. ad Afros*, 9, *P. G.*, t. xxv, col. 452; t. xxvi, col. 1045.

VII. Suites immédiates du concile de Nicée. — Quand la rédaction du symbole eut été définitivement arrêtée, presque tous les évêques s'empressèrent de le souscrire comme la foi traditionnelle de l'Église catholique. Eusèbe de Césarée, après avoir demandé quelques explications et du temps pour réfléchir, finit par imiter leur exemple. Cinq évêques seulement refusèrent d'abord de souscrire au symbole; trois lucianistes, Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine; et les deux partisans primitifs d'Arius, Théonas de Marmorique et Second de Ptolémaïde. Ensuite, émus par les menaces de l'empereur, les trois premiers changèrent d'avis; l'anoméen Philostorge prétend qu'en cela ils n'agirent pas loyalement, ce qui est très vraisemblable, mais il ajoute, ce qui l'est moins, que, sur le conseil de Constantia, ils usèrent de fraude en substituant dans leur signature le mot ὁμοιούσιος à l'ὁμοούσιος. Théonas et Second s'obstinèrent, ils furent anathématisés avec Arius. De son côté, Constantin réalisa ses menaces; peu après le 19 juin, époque probable de la promulgation du concile, il exila en Illyrie Arius, Théonas et Second avec les prêtres qui leur étaient attachés. Lettre encyclique du concile, dans Socrate, i, 9, *P. G.*, t. lxvii, col. 78; *Supplem. Philostorg.*, *P. G.*, t. lxv, col. 624.

Devant ces témoignages positifs, on ne peut pas admettre avec Baronius, Petau, Maimbourg et autres historiens, qu'Arius se rétracta, du moins pour la forme, et qu'ayant souscrit au concile de Nicée, il rentra dans la paix de l'Église et ne fut point exilé. Ces auteurs s'appuient, il est vrai, sur un passage de saint Jérôme, *Dialog. adv. lucifer.*, vii, *P. L.*, t. xxiii, col. 174 : *Legamus acta et nomina episcoporum synodi Nicænæ; et hos quos supra diximus fuisse susceptos, subscripsisse* ὁμοούσιον *inter ceteros reperiemus.* Mais ce texte même n'a pas toute la clarté désirable; ne s'agirait-il pas seulement des *évêques*, tels qu'Eusèbe de Nicomédie et autres, dont le saint avait parlé précédemment? En tout cas, s'il a voulu réellement ranger Arius parmi les signataires de l'ὁμοούσιος à Nicée, l'assertion est difficile à soutenir, même si l'on suppose avec quelques-uns et tout récemment Seeck, *Untersuchungen...*, *loc. cit.*, p. 69 et 358-361, que cette rétractation d'Arius se rapporte à une reprise du concile de Nicée qui aurait eu lieu deux ans plus tard, à l'occasion des mélétiens, car cette supposition reste assez arbitraire, et le fait qu'Arius ait souscrit à l'ὁμοούσιος paraît en contradiction avec toute la suite de l'histoire.

Quoi qu'il en soit de cette époque ultérieure, le concile de Nicée se termina en 325 par le bannissement d'Arius; ses écrits furent anathématisés, et il lui fut interdit d'entrer dans Alexandrie. Sozomène, i, 21, *P. G.*, t. lxvii, col. 924. Dans une lettre, dont l'authenticité est contestée par Seeck, *loc. cit.*, p. 48, Constantin ordonna même de livrer, sous peine de mort, les livres d'Arius et de ses partisans, pour qu'ils fussent détruits par le feu; afin d'anéantir le nom des *ariens*, il prescrivit de le remplacer à l'avenir par celui de *porphyriens*, parce qu'Arius avait imité le philosophe néoplatonicien Porphyre dans son hostilité contre Jésus-Christ. Socrate, i, 9, *P. G.*, t. lxvii, col. 88; S. Athanase, *Histor. arian.*, 51, *P. G.*, t. xxv, col. 754; *Codex theodos.*, édit. Hoenel, l. XVI, tit. v, 66.

Les décisions du concile furent communiquées à l'église d'Alexandrie par la lettre synodale déjà signalée; les Pères y rendaient un juste tribut d'hommage au victorieux champion de l'orthodoxie, saint Alexandre. L'empereur écrivit aussi de divers côtés, particulièrement aux alexandrins, en leur recommandant de recevoir les décrets conciliaires comme la décision de Dieu même. Puis, avant de donner congé aux Pères du concile, il fêta le plus solennellement possible ses *Vicennalia*, qui tombaient le 25 juillet. Il était triomphant de joie, croyant enfin son vœu de paix et d'unité religieuse réalisé. Sa persuasion ne fut pas de longue durée. Trois mois s'étaient à peine écoulés, qu'Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée recommençaient leurs intrigues; leur demeure devenait le rendez-vous de tous les mécontents, ariens ou mélétiens, et ils allèrent jusqu'à recevoir des hérétiques à la communion des saints mystères. Irrité, Constantin les bannit dans les Gaules, en novembre ou décembre de cette année 325; puis il invita les églises de Nicomédie et de Nicée à élire des évêques orthodoxes à la place des exilés. Socrate, i, 9, *P. G.*, t. lxvii, col. 98, 99, et surtout Gélase de Cyzique, *Historia concil. nicæn.*, i, 10; iii, 1, *P. G.*, t. lxxxv, col. 1219-1222, 1356-1357. C'est dans cette lettre, dont l'authenticité est mise en doute par quelques-uns, que Constantin rappelle les anciennes relations d'Eusèbe avec Licinius. Amphion devint évêque de Nicomédie, et Chrestus, évêque de Nicée. L'année 326 fut signalée par un décret où Constantin déclarait que les privilèges accordés en faveur de la religion ne profiteraient qu'aux catholiques; exception fut faite pour les seuls novatiens qui s'accordaient avec les orthodoxes sur les questions

dogmatiques. *Codex theodos.*, l. XVI, tit. v, 1, 2. Mais la lutte n'était pas finie, la conduite des deux exilés n'était que le signal de la grande réaction qui allait bientôt se produire contre la foi de Nicée.

II. ARIANISME, réaction anti-nicéenne (330-361). — I. Origine de la réaction. II. Coalition eusébienne contre les chefs nicéens et pour la réhabilitation des ariens. III. Mort de Constantin; Constance protecteur des anti-nicéens. IV. Synode d'Antioche *in encæniis;* substitution des formules scripturaires au symbole de Nicée. V. L'Orient et l'Occident en présence; Sardique et Philippopolis. VI. Persécution ouverte; l'arianisme en Occident. VII. Fractionnement du parti anti-nicéen. VIII. Anarchie doctrinale; symboles contre symboles. IX. Le credo impérial; Rimini et Séleucie. X. La suprématie homéenne.

I. ORIGINE DE LA RÉACTION ANTI-NICÉENNE. — Rien de plus étrange que l'histoire du symbole de Nicée. Plus de trois cents évêques, presque tous orientaux, l'ont signé à l'unanimité ou à peu près; moins de cinq ans plus tard, la lutte était recommencée. Faut-il dire, avec certains auteurs protestants, que la victoire avait été trop rapide, qu'elle avait été plutôt une surprise qu'une conquête solide, qu'elle n'était préparée ni pour le fond ni pour la forme, et que là se trouve l'explication de la réaction anti-nicéenne qui suivit bientôt? Non; ce sont là des assertions qu'on ne peut justifier, si l'on prend la définition de Nicée sur le terrain scripturaire et traditionnel où les Pères se maintinrent, si l'on y voit la condamnation de l'erreur fondamentale d'Arius sur le Verbe créature, tiré du néant, d'une tout autre essence que le Père. En ce point la conquête fut solide, et jamais l'opposition ne reprit dans ses symboles communs la position de l'arianisme primitif; nous la verrons, au contraire, renouveler souvent l'anathème nicéen. Mais la controverse arienne avait soulevé des questions complexes, philosophiques ou même théologiques, qui n'étaient pas résolues ou ne l'étaient pas expressément par la définition de Nicée. Cette définition même, en proclamant tout à la fois l'unité de Dieu et la consubstantialité des personnes divines, posait un grave problème où l'opposition trouverait un aliment. Le résultat définitif sera d'amener l'Église, à travers des vicissitudes pénibles, à la pleine conscience de sa foi et à un développement plus complet de la doctrine trinitaire.

Deux circonstances générales expliquent l'origine de la réaction anti-nicéenne. La première est un revirement qui se produisit dans la politique religieuse de Constantin. Celui-ci ne persévéra pas dans l'opposition énergique qu'il avait d'abord faite aux ariens; après trois ans de bannissement, Eusèbe et Théognis revinrent de l'exil et reprirent possession de leurs sièges. Philostorge, II, 7, *P. G.*, t. LXV, col. 470; Socrate, I, 15, et Sozomène, II, 16, *P. G.*, t. LXVII, col. 110, 974. Arius fut aussi gracié; quand et de quelle manière, c'est un point obscur. D'après Socrate et Sozomène, l'hérésiarque aurait obtenu le premier son rappel; encouragés par là, les deux évêques bannis auraient envoyé à leurs principaux collègues d'Orient une sorte d'apologie, μετανοίας βιβλίον, où ils sollicitaient leur retour. Mais cet écrit même contient plusieurs assertions assez difficiles à concilier pour qu'un grand nombre de critiques croient devoir en nier la valeur. Aussi admet-on plus communément qu'Eusèbe et Théognis obtinrent d'abord leur grâce et leur réhabilitation complète, puis ils s'employèrent avec leurs amis à obtenir celle d'Arius. A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, Ire part. : Règne de Constantin, fin du chap. v.

Un événement qui se passa dans l'automne de 327 ne fut peut-être pas sans influence sur ce retour des ariens exilés. La consécration de la nouvelle Hélénopolis (Drépane en Bithynie) fut marquée par de grandes fêtes en l'honneur de Lucien d'Antioche, vénéré comme martyr. Sut-il mettre à profit la popularité croissante de ce culte pour intéresser Constantin en faveur des anciens disciples de Lucien? C'est un fait que les ariens avaient leur hagiologie et qu'en particulier ils exploitaient habilement la mémoire du martyr d'Antioche. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., Londres, 1900, p. 137, note 3. Mgr Batiffol, *Étude d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1891, IIe sect., p. 181-186. Une autre influence, plus certaine, intervint au sujet d'Arius, celle de la princesse Constantia, sœur de Constantin. Rufin, I, 11, *P. L.*, t. XXI, col. 482, 483. Elle avait auprès d'elle un prêtre dévoué aux ariens et qui sut habilement travailler en leur faveur. Visitée sur son lit de mort par son frère, Constantia lui recommanda vivement ce prêtre et laissa même entendre que l'empereur s'exposait à la colère divine en molestant des hommes justes et vertueux. Surpris, puis ébranlé, Constantin écrivit à Arius une lettre autographe, pour l'inviter à venir rendre compte de sa foi. La lettre est datée du 27 novembre; l'année 330, bien que vraisemblable, reste incertaine. Le fait important, c'est qu'alors ou plus tard, avant le concile de Tyr, Arius et son compagnon Euzoïus, ex-diacre d'Alexandrie, présentèrent à l'empereur la profession de foi suivante : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant. Et en le Seigneur Jésus-Christ, son fils, le Verbe Dieu provenu de lui avant tous les siècles, ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον, par qui tout a été fait dans le ciel et sur la terre; qui est descendu et s'est fait chair, σαρκωθέντα... Si nous ne croyons pas cela et si nous n'admettons pas véritablement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ainsi que l'enseignent l'Église catholique entière et les Écritures, auxquelles nous adhérons en tout, Dieu soit notre juge. » Socrate, I, 25, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 148-150.

C'est peut-être cette profession de foi d'Arius et d'Euzoïus qu'on a prise pour une adhésion au symbole de Nicée, mais il est facile de voir qu'à côté d'une orthodoxie de surface, il y a manque absolu de précision sur les points délicats. Constantin ne comprit-il pas ce qu'il y avait d'équivoque dans cette formule; ou, sous l'influence des Eusèbe et autres évêques de même nuance, revint-il à son idée première d'unité religieuse à tout prix? Il avait voulu la paix dans l'Église, et il la voyait de nouveau troublée. En Égypte, les mélétiens, quelque temps soumis, reprenaient leur attitude schismatique à l'égard du patriarche d'Alexandrie. Malgré ses promesses et la défense expresse du concile de Nicée, Mélèce leur chef se donnait en mourant pour successeur Jean Arcaph, un de ses principaux partisans. En Orient aussi, les disputes religieuses avaient recommencé. Constantin douta-t-il de l'œuvre faite à Nicée, ou fut-il simplement trompé? En fait, il changea d'attitude à l'égard des ariens, et ce revirement contribua pour sa part à l'origine de la réaction anti-nicéenne.

L'autre circonstance générale qui explique cette réaction, ce fut la conduite des évêques orientaux qui avaient été vaincus au concile de Nicée. On peut dire qu'Eusèbe de Césarée posa les germes de la discorde dans sa lettre d'explication à ses diocésains. En la lisant, on est frappé de l'affectation avec laquelle l'évêque met partout en avant l'intervention de l'empereur, mais surtout de la portée vague, plutôt négative que positive, qu'il attribue soit à l'anathème, soit aux expressions les plus caractéristiques du symbole nicéen, n. 5-11, *P. G.*, t. XX, col. 1540-1543. Ainsi, l'expression ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός signifie simplement que le Fils tient son être du *Père*. Les mots γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, indiquent que le Fils n'est pas une créature semblable à celles qui ont été faites par lui, mais qu'il est d'une meilleure substance que toutes les créatures. Le terme ὁμοούσιος, admis

par Eusèbe surtout par amour de la paix, veut dire que le Fils est *en tout semblable* au Père seul qui l'a engendré. Si Eusèbe a souscrit à l'anathème portant sur les propositions ἐξ οὐκ ὄντων, etc., c'est qu'elles ne sont pas scripturaires ; en particulier, il lui a paru juste de réprouver l'expression πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, parce que, de l'avis de tous, le Fils de Dieu a existé « avant son incarnation ». En un mot, Eusèbe n'avait adhéré au symbole de Nicée qu'après avoir reconnu en toute sincérité que le sens revenait à ce qu'il avait lui-même professé dans son exposition de la foi.

Saint Athanase remarque que, dans cette apologie, Eusèbe en prit à sa guise, ὡς ἠθέλησεν ἀπελογήσατο. *De synodis*, 13, *P. G.*, t. XXVI, col. 704. Le terme est modéré; car, ramener le symbole de Nicée à celui de Césarée, n'était-ce pas détruire l'œuvre de précision et de détermination voulue par les Pères du premier concile œcuménique ; et n'était-ce pas aussi se réserver le droit d'écarter le mot ὁμοούσιος qu'on ne trouve pas dans la sainte Écriture? Il n'est donc pas étonnant qu'Eustathe d'Antioche ait accusé l'évêque de Césarée d'altérer la foi de Nicée; Eusèbe riposta par une contre-attaque de sabellianisme. Socrate, I, 23; Sozomène, II, 18, *P. G.*, t. LXXVII, col. 144, 982. La querelle s'étendit, et les accusations continuèrent à se croiser sur le point précis de l'ὁμοούσιος : « Ceux qui rejetaient ce mot croyaient que les autres introduisaient par là le sentiment de Sabellius et de Montan, et les traitaient d'impies, comme niant l'existence du Fils de Dieu; au contraire, ceux qui s'attachaient à l'ὁμοούσιος, croyant que les autres voulaient introduire la pluralité des dieux, en avaient autant d'aversion que si l'on avait voulu rétablir le paganisme. » Ainsi parle Socrate, qui appelle cette première lutte un combat dans la nuit, νυκτομαχία.

Il y avait pourtant là tout autre chose qu'un simple malentendu. Au fond, c'était la grave question de l'unité numérique de la substance divine qui était en jeu. L'ὁμοούσιος nicéen entraînait directement la consubstantialité du Père et du Fils, mais cette consubstantialité devait en même temps s'allier à l'unité de Dieu proclamée par les Pères du concile en tête de leur symbole. Dans les réponses faites aux scrupules d'Eusèbe de Césarée, ils avaient écarté de la génération comme de la substance divine toute idée de division, de séparation, de composition; c'était dire équivalemment que la génération du Fils ne se fait ni par une production ni par une multiplication de substance, mais par la simple communication ou co-possession d'une seule et même substance. Il fallait donc passer à l'unité numérique, incompatible avec les idées eusébiennes. Mais on doit aussi reconnaître qu'à côté de la question de fond il y en avait une autre, moins importante, la question de terminologie. Dans l'anathème nicéen, les termes οὐσία et ὑπόστασις sont pris comme synonymes; la chose se comprend aisément si, avec les latins, on traduit ces termes par ceux d'*essence* et de *substance*, en les opposant à la notion de *personne*. Mais il n'en était pas de même pour tous les Orientaux ; du moins, beaucoup d'entre eux ne paraissaient pas distinguer suffisamment de la *personne* l'οὐσία et l'ὑπόστασις entendues de l'*essence* et de la *substance*. Voir Th. de Régnon, *op. cit.*, 1re série, étude II, c. III; Newman, *The Arians*, Appendix, note 4. Pour ceux-là, l'ὁμοούσιος nicéen, énonçant l'unité ou la communauté d'οὐσία ou ὑπόστασις, paraissait par le fait même porter atteinte à la trinité des personnes divines, c'est-à-dire à leur existence et à leur distinction réelle. D'où, contre les nicéens, l'accusation de sabellianisme, accentuée plus fortement encore après que Marcel d'Ancyre aura nommé la Trinité μίαν ὑπόστασιν τριπρόσωπον. Eusèbe, *De eccles. theol.*, III, 6, *P. G.*, t. XXIV, col. 1016. De longues années de discussion devront se passer, avant que la terminologie s'étant enfin fixée des deux côtés, l'équivoque disparaisse.

Ainsi se forma le parti eusébien, οἱ μετ' Εὐσεβίου, parti d'opposition au symbole de Nicée. Sans formule précise au début, il réunit divers groupes de mécontents qui, pendant toute une phase de la controverse, n'auront guère de commun que leur hostilité à l'égard de l'ὁμοούσιος : lucianistes ayant à leur tête Eusèbe de Nicomédie; origénistes subordinatiens avec Eusèbe de Césarée pour représentant; d'autres encore qui paraissent réellement n'avoir vu dans le terme discuté qu'une expression équivoque, et par là même dangereuse ou inopportune.

II. Coalition eusébienne contre les chefs nicéens et pour la réhabilitation des ariens. — L'attaque contre la foi de Nicée ne fut ni directe, ni franche; Eusèbe de Nicomédie commença par un mouvement tournant, où il poursuivit parallèlement deux buts : renverser les chefs du parti nicéen, et réhabiliter pleinement Arius avec ses partisans. Saint Alexandre était mort le 18 avril 326 ou, plus probablement, le 17 avril 328; le 7 juin suivant, Athanase montait sur le siège patriarcal d'Alexandrie. Cette élection d'un redoutable adversaire ne pouvait que déplaire extrêmement aux eusébiens; ils essayèrent de l'incriminer, en prétextant la jeunesse de l'élu et la pression exercée par le peuple sur les électeurs, mais la tentative fut infructueuse. *Epist. heort.*, *Chronicon*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1352; Socrate, I, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 141.

Les eusébiens furent plus heureux dans une campagne entreprise contre l'évêque d'Antioche, celui que sa piété et son éloquence avaient fait appeler le grand Eustathe. Un synode, réuni par eux dans cette ville vers la fin de 330, dans des circonstances qui ne font pas honneur à Eusèbe de Nicomédie, prononça la déposition du saint sur des raisons imparfaitement connues : prétendu sabellianisme, d'après les uns; d'après les autres, imputation calomnieuse d'immoralité, ou d'irrévérence envers l'impératrice Hélène, mère de Constantin. Cette déposition occasionna un soulèvement du peuple qui aimait Eustathe; l'empereur irrité bannit celui-ci en Thrace, où il mourut, vraisemblablement vers l'an 337, d'autres le faisant vivre jusque vers 360. Antioche resta désormais en proie aux divisions religieuses; les eustathiens, représentant le parti de Nicée, ne reconnurent aucun des évêques, eusébiens ou ariens, qui se succédèrent sur le siège patriarcal, et tinrent des assemblées particulières. Théodoret, I, 20, 21, *P. G.*, t. LXXXII, col. 966-970.

D'autres évêques furent déposés, soit dans des conciles, soit sur un simple ordre de l'empereur, et sous des prétextes divers. Tels, Eutrope d'Andrinople, Euphration de Balanée, Kymace de Paltus et son homonyme de Taradus, Asclépas de Gaza, Cyrus de Béroé en Syrie, Diodore, évêque en Asie Mineure, Domnion de Sirmium et Hellanique de Tripolis. On remplaça ces évêques par des ariens, ou du moins par des personnages qui ne leur étaient pas contraires. S. Athanase, *Hist. arian.*, 5, *P. G.*, t. XXV, col. 700. Fait également significatif, dans un long édit rédigé vers l'an 331 contre divers hérétiques, pour interdire leurs assemblées, le nom d'Arius et des ariens n'est plus prononcé. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 64, 65, *P. G.*, t. XX, col. 1140, 1141.

Une lutte autrement importante s'engageait à la même époque. Fort du succès obtenu auprès de l'empereur par Arius et Euzoius, Eusèbe de Nicomédie écrivit à saint Athanase pour lui demander de rendre aux ariens sa communion; les messagers devaient, en cas de refus, faire entendre des menaces. L'évêque d'Alexandrie ayant répondu qu'il ne pouvait accueillir des hérésiarques, excommuniés par un concile œcuménique, Eusèbe obtint de l'empereur qu'il lui enjoignit, sous peine de déposition et d'exil, d'accorder sa communion à quiconque la demanderait; mais Athanase écrivit à l'empereur et réussit à lui faire accepter ses raisons. *Apologia contra*

arianos, 59, 60, *P. G.*, t. xxv, col. 356, 357. Si Constantin n'alla pas plus loin, il conçut apparemment dès lors le projet, exécuté plus tard, de soumettre l'affaire à une réunion d'évêques. Eusèbe ne se tint pas pour battu. Une alliance défensive et offensive, conclue avec les mélétiens, mortels ennemis du patriarche, lui mettait entre les mains un instrument de combat, malhonnête, mais efficace. Alors commença cette série d'accusations arbitraires, d'imputations purement calomnieuses ou étrangement exagérées, qui tendaient à transformer Athanase aux yeux prévenus de l'empereur en un homme entêté, arrogant, autoritaire et tyrannique dans son gouvernement, séditieux, en un mot, un brouillon dont la présence était un perpétuel obstacle à la paix religieuse. Voir ATHANASE (SAINT). Vers la fin de 331, le patriarche dut se rendre à Nicomédie, où il fut retenu pendant quelque temps dans une sorte de captivité, comme nous l'apprend sa quatrième lettre pascale, écrite pour l'année 332, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1379. Mais il se justifia si pleinement que Constantin vit en lui un « homme de Dieu » et le renvoya en Égypte avec une lettre très louangeuse. *Apol.*, 61, 62, *P. G.*, t. XXV, col. 359-362. Bientôt les mélétiens inventent une nouvelle accusation, l'assassinat prétendu d'Arsène, évêque d'Hypsélé; à preuve, une main coupée qu'ils exhibaient triomphalement. Le censeur Dalmatius d'Antioche, neveu de Constantin, fut chargé d'instruire l'affaire, qui tomba d'elle-même, quand on eut constaté qu'Arsène était encore vivant. *Apol.*, 65-70. Les eusébiens voulurent profiter de l'occasion et firent convoquer Athanase à un synode de Césarée, en 334; mais le saint refusa d'y comparaître, ne voyant dans cette réunion qu'une cabale de ses ennemis.

La revanche ne se fit pas attendre. Constantin avait formé le projet de solenniser ses *tricennalia* en assistant avec un grand nombre d'évêques à la consécration de la nouvelle église du Saint-Sépulcre qu'il avait fait bâtir à Jérusalem. Et les eusébiens d'insinuer habilement : « Combien plus imposante serait cette cérémonie, si auparavant on rétablissait l'union parmi les évêques, surtout si l'on pouvait mettre fin aux différends qui troublent les églises d'Égypte. » Constantin était crédule et facile à influencer, au rapport même de son panégyriste, *Vita Constantini*, IV, 54, *P. G.*, t. XX, col. 1205; il se laissa gagner à cette idée et, sur sa convocation, un synode se réunit à Tyr, de juillet à septembre 335. Athanase reçut l'ordre formel de s'y rendre et partit d'Alexandrie le 11 juillet, emmenant avec lui, pour contre-balancer autant que possible l'influence des eusébiens, une cinquantaine de ses suffragants. En dehors de ces derniers, le synode comptait environ soixante évêques, d'après Socrate; ce qui donnerait un total d'environ cent dix membres, chiffre jugé trop faible par Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., Londres, 1900, p. 89. Dans la majorité, on distinguait les deux Eusèbe, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Patrophile de Scythopolis, Théodore d'Héraclée, Macédonius de Mopsueste, Georges de Laodicée, et deux anciens élèves d'Arius qui apparaissent alors sur la scène où ils joueront un rôle important, Valens de Mursa en Mésie, et Ursace de Singidunum (aujourd'hui Belgrade) en Pannonie. A part les Égyptiens, quelques évêques seulement étaient favorables à saint Athanase, ou voulaient du moins qu'on procédât en forme et avec impartialité. Eusèbe de Césarée présida, suivant l'affirmation formelle de saint Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 8, *P. G.*, t. XLII, col. 195, et de Philostorge, II, 11, *P. G.*, t. LXV, col. 474; le comte Denis et Archélaüs, gouverneur de Palestine, représentaient l'empereur. Les eusébiens se posèrent en juges, et les mélétiens en accusateurs; presque toutes les anciennes charges furent renouvelées, actes de tyrannie épiscopale à l'égard des prêtres mélétiens, assassinat d'Arsène, affaire d'Ischyras chez lequel Macaire, prêtre de saint Athanase, aurait brisé un calice, renversé une table d'autel et fait brûler les Livres saints. Pour se justifier du meurtre prétendu de l'évêque Arsène, l'accusé n'eut qu'à le faire comparaître en personne. Une réfutation aussi péremptoire n'étant pas possible sur les autres chefs, la majorité eusébienne du concile en profita pour décider l'envoi en Égypte d'une commission d'enquête, composée de membres hostiles à l'évêque d'Alexandrie, il suffit de nommer Théognis, Maris, Théodore, Macédonius, Ursace et Valens. L'enquête, secondée en Égypte par le préfet Philagrius, un apostat, donna lieu à une protestation du clergé alexandrin contre des procédés visiblement entachés d'illégalité. De leur côté, les évêques égyptiens présents à Tyr protestèrent, le 7 septembre, auprès du concile et du comte Denis contre la composition de la commission d'enquête. D'autres membres du synode, comme Alexandre de Thessalonique, Maxime de Jérusalem et Marcel d'Ancyre, manifestèrent leur désapprobation de la conduite tenue à l'égard d'Athanase. Celui-ci, voyant dans les eusébiens un parti pris arrêté, se retira, espérant ainsi empêcher, ou du moins infirmer leur sentence. Mais ils le condamnèrent, d'abord par défaut; puis, quand la commission eut donné ses actes, probablement après le transfert du synode de Tyr à Jérusalem, la sentence fut confirmée. Voir A. de Broglie, *op. cit.*, t. II, p. 339, note 2. Athanase fut déposé, et défense lui fut faite de rentrer dans Alexandrie. En revanche, l'évêque mélétien Jean Arcaph et ses partisans furent admis à la communion ecclésiastique et réintégrés dans leurs anciennes charges, comme ayant été injustement persécutés; Ischyras fut nommé évêque du petit bien qu'il possédait dans la Maréotide. *Apolog. contr. arian.*, 72-83, *P. G.*, t. XXV, col. 378 sq.

Le triomphe des eusébiens se compléta au synode de Jérusalem, qui se tint aussitôt après celui de Tyr, la dédicace du Saint-Sépulcre ayant eu lieu le 17 septembre, d'après Nicéphore Calliste, VIII, 30, *P. G.*, t. CXLVI, col. 118. Interrogés par l'empereur au sujet de la profession de foi émise précédemment par Arius, les évêques la déclarèrent suffisante et orthodoxe; en conséquence, ils admirent à la communion ecclésiastique Arius et ses partisans, Ἄρειον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ. *De synodis*, 22, *P. G.*, t. XXVI, col. 720. Notification fut faite de ces actes aux alexandrins et à tout le clergé catholique par une lettre synodale. *Ibid.*, 21, col. 718. On allait commencer contre Marcel d'Ancyre un procès de doctrine, quand un ordre impérial convoqua subitement les évêques à Constantinople. *Apolog. contr. arian.*, 86, *P. G.*, t. XXV, col. 402-403. Athanase qui, de Tyr, s'était rendu dans cette ville où il arriva le 30 octobre, avait sollicité de l'empereur, dans une audience obtenue le 7 novembre, d'être confronté avec ses accusateurs. *Epist. heort.*, *Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353. Ceux-ci se gardèrent bien de laisser partir pour Constantinople tous les évêques qui avaient assisté au synode de Jérusalem; seuls les chefs s'y rendirent avec un groupe choisi.

Pour surpendre Athanase et l'empereur, les eusébiens changèrent alors de tactique; abandonnant ou laissant du moins à l'arrière-plan les charges portées à Tyr contre le saint, ils prétendirent qu'il avait menacé d'arrêter le transport annuel des blés d'Alexandrie à Constantinople et d'affamer ainsi la ville impériale. *Apol. contr. arian.*, 9, *P. G.*, t. XXV, col. 265. La dénégation opposée par le patriarche à cette insigne calomnie resta sans effet; sans lui permettre de se justifier, Constantin l'exila dans les Gaules, à Trèves. La date du 7 novembre 335, donnée par la Chronique qui sert de préface aux Lettres festales de saint Athanase, *loc. cit.*, paraît devoir être corrigée en celle du 5 février 336. Sievers, *Athanasii vita acephala*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1868, t. XXXVIII, p. 98; Gwatkin, *Studies*, p. 140. On ne sait au juste quel fut le vrai motif de la détermination subite de l'empereur. Crut-il à l'accu-

sation, comme le pense Théodoret; jugea-t-il qu'il arriverait ainsi plus facilement à rétablir la paix dans l'Église, comme l'estiment, non sans vraisemblance, Socrate et Sozomène; ou voulut-il seulement arracher le saint à ses ennemis, comme l'insinuent Constantin le jeune dans une lettre aux alexandrins et Athanase lui-même, *Apol. contr. arian.*, 87, 88, *P. G.*, t. XXV, col. 406, 407? Toujours est-il que Constantin ne permit pas aux eusébiens de remplacer saint Athanase sur le siège patriarcal d'Alexandrie.

Les eusébiens enregistrèrent un autre succès dans les premiers mois de 336. La procédure contre Marcel d'Ancyre fut reprise dans un synode de Constantinople. Cet ardent nicéen avait composé contre Astérius un livre de combat où il malmenait, en même temps que ce sophiste, les principaux personnages du parti, les deux Eusèbe et Paulin de Tyr. On ne connaît ce livre que par la réfutation qu'en a faite et les extraits qu'en a donnés Eusèbe de Césarée dans ses deux ouvrages, l'un polémique, *Contra Marcellum*, l'autre apologétique, *De ecclesiastica theologia*, *P. G.*, t. XXIV, col. 707 sq. A en juger par ces documents, voici quelle aurait été la doctrine de Marcel : le Logos est de soi la raison inhérente à Dieu qui n'a pu être engendré, mais il a quitté le sein de la divinité en vertu d'une énergie active, δραστικὴ ἐνέργεια, pour accomplir l'œuvre de la création et de la rédemption; c'est en se faisant homme qu'il est devenu « fils »; après l'accomplissement de son œuvre, il retournera dans le Père, pour s'y reposer comme dans le principe, et alors cessera le règne du Christ. I Cor., XV, 28. Ainsi, le Logos ne serait « fils » et ne subsisterait comme personne distincte, que d'une manière transitoire. Voir de Montfaucon, *Diatriba de causa Marcelli Ancyrani*, *P. G.*, t. XVIII, col. 1278 sq.; Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867. La procédure aboutit à la proscription du livre et à la déposition de l'évêque, mais la manière superficielle dont l'examen fut mené et les protestations de Marcel contre l'interprétation donnée à sa doctrine feront de cette affaire un long sujet de discorde entre l'Orient et l'Occident. Quoi qu'il en soit de la question de droit, l'issue de cette affaire était en fait un succès pour les eusébiens, car ils ne manquèrent pas de voir et d'affirmer une étroite connexion entre l'ὁμοούσιος nicéen que soutenait Marcel et son sabellianisme, réel ou supposé.

Eusèbe de Nicomédie n'avait plus qu'un pas à faire pour couronner cette série de triomphes, réintégrer solennellement Arius dans la communion ecclésiastique. Après le synode de Jérusalem, l'hérésiarque était allé à Alexandrie; peut-être ses amis nourrissaient-ils le secret espoir de le faire monter sur le siège patriarcal. Mais les alexandrins, attachés à saint Athanase et vivement irrités de sa déposition, ne cachèrent pas leurs sentiments hostiles à l'égard de l'hérétique et commencèrent à se soulever. Arius fut alors mandé à Constantinople, soit que l'empereur eût à lui demander compte de son retour en Égypte, soit qu'Eusèbe de Nicomédie voulût profiter de la circonstance pour consommer la réhabilitation solennelle de son protégé à Constantinople même, sous les yeux de Constantin. Interrogé de nouveau par celui-ci, Arius affirma par serment qu'il tenait la foi catholique, et ce serait alors que l'empereur aurait prononcé ces paroles : « Si ta foi est véritablement orthodoxe, tu as eu raison de prêter serment; si elle est impie, Dieu te juge pour ton serment. » Les eusébiens se mirent en mesure d'exécuter leur projet; mais ils trouvèrent un adversaire décidé dans le vieil évêque de la ville impériale. Comme ils lui exprimaient leur ferme résolution d'accomplir leur dessein de force le lendemain dimanche, saint Alexandre eut recours à Dieu et lui demanda, ou de le retirer de ce monde, ou de ne pas permettre que son héritage fût souillé par la présence de l'hérétique. Le soir de ce même samedi, Arius traversait la ville escorté d'une suite nombreuse, quand, près du forum de Constantin, un besoin subit le contraignit à chercher un endroit écarté; bientôt on l'y trouvait mort dans des circonstances qui ont permis aux anciens historiens de lui appliquer les paroles de la sainte Écriture relatives au traître Judas : *Diffusa sunt viscera ejus*. Act., I, 18. Tel est, en substance, le récit que nous a laissé saint Athanase, d'abord d'une façon succincte dans la lettre *Ad episcopos Ægypti et Libyæ*, écrite en 356, puis en détail dans la lettre à Sérapion, *De morte Arii*, composée en 358 sur les renseignements du prêtre Macaire, présent à Constantinople à l'époque des événements. *P. G.*, t. XXV, col. 580, 581, 685-690.

Ce récit se retrouve, avec certaines divergences de détail, chez Rufin et Socrate; Sozomène et Théodoret ont cité saint Athanase. Sans sortir du IVe siècle, les allusions à la mort terrible de l'hérésiarque apparaissent plusieurs fois. S. Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 194; Faustin et Marcellin, *Libellus precum*, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 85; S. Ambroise, *De fide*, l. I, c. XIX, *P. L.*, t. XVI, col. 557; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXV, 8, *P. G.*, t. XXXV, col. 1210. Pour les discussions ou travaux de détail auquel le récit de saint Athanase a donné lieu, voir Chr. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien...*, IIe part., p. 500-510; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, au mot *Arianisme*. A remarquer, parmi les travaux que cite ce dernier auteur, la *Dissertatio* du bollandiste Janning *De anno quo Arius hæresiarcha, quo S. Alexander, ep. Constant., S. Pauli decessor, obierint*, § I-III, *Acta sanctorum*, t. VI junii, Anvers, 1715, p. 71-75; on y verra que saint Alexandre vivait encore, comme Arius lui-même, en 336, contrairement à l'opinion soutenue par Henri Valois, dans ses notes sur Socrate, l. II, c. I, II, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1643 sq., et reprise dernièrement par Seeck, *Untersuchungen*, p. 29-31.

La mort d'Arius ne passa pas inaperçue, mais on l'interpréta de diverses façons. Sozomène, II, 29, *P. G.*, t. LXVII, col. 1020. Saint Athanase nous apprend que beaucoup d'ariens ouvrirent les yeux, et que Constantin fut sérieusement impressionné. *De morte Arii*, 4; *Hist. arian.*, 51, *P. G.*, t. XXV, col. 690, 754. Néanmoins, l'empereur ne changea pas sa politique ecclésiastique. Les suppliques que lui adressèrent les alexandrins, et même saint Antoine, le célèbre patriarche de la vie monastique, n'obtinrent pas le retour d'Athanase; seulement l'évêque mélétien Jean Arcaph, qui par ses vues ambitieuses demeurait un brandon de discorde, fut banni à son tour. Sozomène, II, 31, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025. Le parti nicéen fit une nouvelle perte à la mort de saint Alexandre de Constantinople, survenue vers la fin d'août 336, en l'absence de l'empereur. Il y eut compétition entre les orthodoxes et les ariens; ces derniers voulaient nommer le prêtre Macédonius, homme adroit et intrigant, qui bientôt se rendra tristement célèbre, mais les orthodoxes, encore en majorité, choisirent Paul, prêtre pieux et savant, qui fut sacré dans l'église d'Irène. Quand Constantin revint, Eusèbe de Nicomédie réussit à le prévenir contre le nouvel élu, qui fut exilé dans le Pont vers la fin de l'année. S. Athanase, *Hist. arian.*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 701.

Ainsi la coalition eusébienne avait, dans cette première phase de la lutte, réalisé un double but; elle avait réhabilité les ariens au concile de Tyr, et renversé successivement les principaux chefs du parti nicéen, saint Eustathe, saint Athanase, Marcel d'Ancyre et Paul de Constantinople.

III. MORT DE CONSTANTIN; CONSTANCE PROTECTEUR DES ANTI-NICÉENS. — Le 22 mai 337, l'empereur Constantin mourut à Nicomédie, après avoir reçu le baptême des mains d'Eusèbe, évêque de cette ville. Ce fait et sa conduite pendant les huit dernières années de son règne

l'ont fait taxer d'arianisme. Jugement trop absolu : il faut distinguer la croyance et les actes. Rien n'autorise à dire que Constantin abandonna la foi de Nicée, tant qu'il vécut, personne n'osa l'attaquer en face, et quand il bannit saint Athanase et d'autres évêques, ce ne fut pas pour avoir soutenu cette foi, mais parce qu'il crut voir en eux des obstacles à sa politique de paix religieuse, ou parce qu'on les lui représenta comme coupables à divers titres. En réalité, Arius et les eusébiens le trompèrent en protestant qu'ils étaient pleinement orthodoxes et disposés à maintenir la foi de Nicée; la suite montrera ce qu'il en était de leurs intentions. Mais ce prince, mal éclairé et mal conseillé par eux, en arriva juste à faire le contraire de ce qu'il voulait, c'est-à-dire à enraciner la discorde au lieu d'assurer la paix.

Constantin laissait l'empire à ses trois fils, qui furent proclamés augustes le 9 septembre. La question du partage fut réglée définitivement dans une entrevue qu'ils eurent à Sirmium, en Pannonie, vers juillet ou août de l'année suivante : à Constance revint l'Orient; à Constantin II, la Gaule et l'Espagne avec l'Afrique; à Constant, l'Italie et l'Illyrie. Les évêques exilés purent rentrer dans leurs diocèses. S. Athanase, *Hist. arian.*, 8, *P. G.*, t. xxv, col. 704. A quel moment, on ne sait au juste; il semble seulement que Constantin le jeune prit l'initiative en faveur de l'évêque d'Alexandrie dès le 17 juin, moins d'un mois après la mort de son père, car suivant des études récentes, le retour du saint eut lieu en 337. F. Larsow, *Die Fest-Briefe des hl. Athanasius*, Leipzig, 1852, p. 29; Sievers, *Athanasii vita acephala*, p. 99; A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, édit. F. Rühl, t. II, Leipzig, 1890, p. 430; Gwatkin, *Studies*, p. 140. Le saint quitta Trèves, portant une lettre très bienveillante de Constantin II, où celui-ci suppose que le retour de l'évêque dans son diocèse avait été décidé par l'empereur défunt. *Apol. contr. arian.*, 87, *P. G.*, t. xxv, col. 405. Le voyage se fit à travers la Pannonie; à Viminacium, en Mésie, Athanase eut une audience de Constance, puis, passant par la Syrie, il rentra dans Alexandrie le 23 novembre, après deux ans et quatre mois d'absence. Son exil dans les Gaules eut un résultat providentiel; il y déposa le germe de cette ferme opposition à l'arianisme qui se manifestera bientôt.

Les eusébiens n'avaient pas pu empêcher le retour du grand champion de la cause nicéenne; ils mirent toute leur habileté à s'emparer de l'esprit de Constance, le maître de l'Orient. De nombreuses influences furent utilisées; celle de l'impératrice et de plusieurs femmes de qualité; celle de l'eunuque Eusèbe, chambellan du palais et favori tout-puissant de Constance; celle du prêtre arien dont il a été déjà question, et d'autres personnages attachés à la cour impériale. On n'épargna rien, flatteries, cabales et intrigues de toute sorte, pour maintenir l'empereur, et même pour l'engager plus à fond dans la ligne de conduite religieuse que son père avait suivie dans les dernières années de son règne. Sozomène, III, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 1034. La chose était d'autant plus dangereuse que Constance était assez porté par caractère à jouer ce rôle de souverain ecclésiastique, qui lui était offert par les évêques courtisans de l'arianisme. La lutte recommença. Détail significatif, c'est en 338 que les ariens se constituèrent pour la première fois en communautés séparées; Second, évêque de Nicée, ce partisan d'Arius que le concile œcuménique avait déposé, ordonna comme évêque arien d'Alexandrie le prêtre Pistus, lui aussi un ancien partisan d'Arius déposé par saint Alexandre et par le concile de Nicée. *Apol. contr. arian.*, 19, 24, *P. G.*, t. xxv, col. 280, 288. En même temps, on attaquait saint Athanase auprès des trois empereurs; c'étaient les anciennes accusations, plus ou moins remaniées et accompagnées de quelques autres, mais on lui faisait surtout un crime de ce que, après avoir été déposé par un concile, il avait repris le gouvernement de l'église d'Alexandrie sans en avoir reçu l'autorisation d'un nouveau concile.

Les eusébiens firent une autre démarche qui allait avoir de graves conséquences et donner à la lutte un caractère plus général, en provoquant l'intervention de l'Occident dans le débat. Vers la fin de 338, ils envoyèrent au pape Jules I[er] une ambassade composée du prêtre Macaire et des diacres Martyrius et Hésychius; les envoyés devaient accuser saint Athanase, en produisant les procès-verbaux de la commission qui avait fait une enquête dans la Maréotide, et solliciter des lettres de communion pour Pistus. Le pape transmit au patriarche d'Alexandrie une copie des procès-verbaux qui lui avaient été communiqués. Athanase réunit aussitôt dans sa ville épiscopale près de cent évêques d'Égypte, de Thébaïde et de Libye; leur lettre synodale contient une apologie du saint aussi complète que chaleureuse. *Apol. contr. arian.*, 3-20, *P. G.*, t. xxv, col. 251 sq. Après réception de ce document, Jules convoqua les deux partis à Rome pour faire une enquête sur le fond des choses. Mais les eusébiens n'avaient pas attendu pour aller de l'avant ; ils étaient revenus à leur système de dépositions arbitraires et violentes. La première victime fut l'évêque Paul de Constantinople; déposé par un synode eusébien tenu dans la ville impériale au début ou dans la seconde moitié de l'année 339, il fut mis aux fers et conduit en exil à Singara en Mésopotamie. Marcel d'Ancyre aurait été également déposé, d'après Zahn, *Marcellus von Ancyra*, p. 66. Eusèbe de Nicomédie, changeant une nouvelle fois d'église, prit la place de Paul sur le siège ambitionné de la ville impériale. *Hist. arian.*, 7, *P. G.*, t. xxv, col. 702. Vers la même époque, le 30 mai 339, d'après Lightfoot, dans le *Dictionary of christian biography* de Smith, art. *Eusebius*, au plus tard au commencement de 340, mourut l'autre Eusèbe, l'illustre évêque de Césarée; peu de temps auparavant, il avait achevé ses deux ouvrages contre Marcel, où l'attaque paraît souvent confondre dans l'évêque d'Ancyre le théologien plus ou moins sûr et le défenseur de l'ὁμοούσιος nicéen. Voir Moehler, *Athanase le Grand*, trad. Cohen, Paris, 1840, t. II, p. 210 sq. Eusèbe eut pour successeur sur le siège important de Césarée son disciple Acace, qui devint aussitôt l'une des personnalités les plus marquantes et les plus influentes du parti anti-nicéen. Voir ACACE LE BORGNE, col. 290.

Les troubles que les ariens et les mélétiens entretenaient en Égypte, depuis le retour de saint Athanase, l'attitude énergique que celui-ci dut prendre, l'accueil bienveillant témoigné à ses accusateurs par Constance, avaient eu pour résultat de le faire déposer par un synode d'eusébiens, tenu à Antioche, vers la fin de janvier ou le commencement du février 339. Plusieurs auteurs, même anciens, comme Socrate et Sozomène, ont confondu à tort ce synode avec un autre, tenu dans la même ville deux ans plus tard, le fameux synode dit *in encæniis*. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 691 sq. Gwatkin, *Studies*, p. 116, note 1, où la date de 340 donnée par Hefele est rectifiée. Le siège d'Alexandrie fut offert au savant Eusèbe d'Édesse, plus tard évêque d'Émèse; sur son refus de l'accepter, il fut donné à Grégoire de Cappadoce, qui avait étudié à Alexandrie et que sa rudesse de caractère rendait assez propre à la tâche qu'il devait accomplir. L'exécution de cette décision fut une surprise et un coup de force. Conformément aux ordres reçus de la cour, le préfet Philagrius fit connaître soudain à Alexandrie, le 18 mars, que Grégoire était désormais, par ordre de la cour, le seul évêque légitime. Le lendemain, saint Athanase qu'on recherchait put s'enfuir de l'église de Théonas où il avait passé la nuit et baptisé beaucoup de monde; quatre jours après, le 23 mars, Grégoire entrait dans Alexandrie. *Epist. heort.*, *Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353, 1354. Son intrusion fut accompagnée d'excès sans nom.

commis soit dans les églises, soit contre les orthodoxes, surtout contre les moines et les vierges consacrées à Dieu. Saint Athanase a donné le récit de ces tristes événements dans l'*Epistola encyclica* qu'il rédigea, caché aux environs d'Alexandrie, *P. G.*, t. xxv, col. 221 sq.; puis il partit pour Rome, où il parvint après la Pâque de 339.

Vers le même temps arrivèrent auprès de la chaire de saint Pierre d'autres évêques et des prêtres, déposés par les ariens en divers pays de l'Orient, Thrace, Célésyrie, Phénicie, Palestine, Égypte. Parmi eux se trouvait Marcel d'Ancyre. Le pape Jules avait de nouveau convoqué les eusébiens. Ceux-ci, après des lenteurs calculées, finirent par remettre aux envoyés du pape, les prêtres Elpidius et Philoxène, une lettre où sous une forme littéraire courait un ton dédaigneux et menaçant; ils reprochaient surtout à l'évêque de Rome d'avoir accueilli Athanase déposé par sentence synodale, et s'excusaient de ne pouvoir répondre à sa convocation, parce que l'époque indiquée était très rapprochée et que, d'ailleurs, la guerre de Perse les en empêchait. Cette lettre fut probablement rédigée dans un synode d'Antioche au début de 340. Peu après éclata la lutte fratricide entre Constantin II et Constant; le premier, ayant envahi l'Italie, livra bataille auprès d'Aquilée, mais il fut tué, et ses provinces passèrent à Constant, devenu ainsi en avril seul empereur d'Occident. En octobre ou novembre, le pape Jules tint enfin un synode d'une cinquantaine d'évêques dans une des églises secondaires de Rome. Athanase et Marcel furent admis à présenter leur défense; après une enquête soigneuse et détaillée, leur innocence fut proclamée. Le pape communiqua ces décisions aux Orientaux dans une lettre très remarquable; c'est l'*Epistola Julii Danio, Flaccillo, Narcisso, Eusebio*, etc., que nous a conservée saint Athanase, *Apol. contr. arian.*, 21-35, *P. G.*, t. xxv, col. 281 sq. L'évêque de Rome répond avec non moins d'habileté que de dignité et de fermeté aux plaintes et aux insinuations des évêques eusébiens; à son tour il relève leurs procédés arbitraires et anticanoniques dans la déposition d'Athanase et l'intrusion de Grégoire. A plusieurs reprises, il fait appel aux décrets de Nicée. Pour Marcel, il avait affirmé à Rome que les accusations formulées contre lui n'étaient pas exactes; interrogé, du reste, sur sa foi, il s'était montré d'une orthodoxie irréprochable. La lettre se terminait par une exhortation à la paix. La réponse vint, quelques mois après, d'un nouveau synode d'Antioche, doublement important, et pour l'attitude que les eusébiens y prirent à l'égard de Rome, et pour la nouvelle phase qu'il inaugura sous le rapport dogmatique.

IV. SYNODE D'ANTIOCHE *IN ENCÆNIIS*; SUBSTITUTION DES FORMULES SCRIPTURAIRES AU SYMBOLE DE NICÉE. — Dans l'été de 341, eut lieu, dans la capitale de la Syrie, la dédicace de l'église d'or, commencée par Constantin, et achevée par Constance. A cette occasion, 97 évêques formèrent, entre le 22 mai et le 1er septembre, le synode dit *de la dédicace*, ἐν ἐγκαινίοις. En général, ils n'étaient pas hétérodoxes, mais tous étaient orientaux, la plupart même du patriarcat d'Antioche, et la minorité eusébienne comptait parmi ses membres des personnages aussi habiles qu'influents; il suffit de citer Flacillus d'Antioche, Eusèbe de Constantinople, Acace de Césarée, Patrophile de Scythopolis, Théodore d'Héraclée, Eudoxe de Germanicie, Dianée de Césarée en Cappadoce, Georges de Laodicée. C'est là ce qui peut aider à comprendre la physionomie si complexe de cette assemblée. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, § 56. Ainsi, dans ces vingt-cinq canons de discipline générale, auxquels les témoignages de respect n'ont pas manqué, deux trahissent nettement l'influence des évêques eusébiens, et leur hostilité persévérante à l'égard de saint Athanase. Dans le quatrième, il est dit que, si un évêque déposé par un synode ose continuer ses fonctions comme avant sa déposition, il ne doit plus espérer d'être réintégré. Dans le douzième, on lit que, si un évêque déposé par un synode vient importuner l'empereur, au lieu de porter sa cause devant un synode plus considérable, il ne doit pas obtenir de pardon, il n'a plus le droit d'exposer sa défense, et doit perdre tout espoir d'être réintégré par la suite. Ces deux canons devinrent aussitôt une arme dont les eusébiens se servirent pour faire confirmer par le synode d'Antioche la déposition d'Athanase, et pour s'opposer au projet qu'avait le pape Jules de faire examiner de nouveau dans un concile la cause du saint évêque. L'influence eusébienne se manifesta encore par la rédaction et l'acceptation de nouvelles professions de foi; c'était, par le fait même, porter un coup réel au credo de Nicée. Mais en même temps la présence d'évêques orthodoxes réagit sur les eusébiens, et les force à se tenir à une distance de plus en plus notable de l'arianisme strict. Les quatre formules d'Antioche se trouvent dans saint Athanase, *De synodis*, 22-25, *P. G.*, t. xxvi, col. 720 sq.; elles sont reproduites, avec des notes utiles, par Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 153-156.

La *première* formule trahit dans ses auteurs une préoccupation apologétique; ils se défendent d'être, eux évêques, les partisans d'Arius; ils ne sont pas allés à lui, mais ils lui ont permis, après avoir examiné sa foi, de se joindre à eux. Ils énoncent ensuite leur croyance « en un seul Dieu suprême, εἰς ἕνα Θεὸν τὸν τῶν ὅλων, le créateur et conservateur de toutes choses, les intelligibles et les sensibles; et un seul Fils de Dieu, seul engendré, qui a existé avant tous les siècles, et est avec le Père qui l'a engendré, καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν Πατρί, par qui toutes choses ont été faites, les visibles et les invisibles; lequel, aux derniers temps, est descendu par la volonté du Père, et a pris chair de la Vierge... ». A la fin, Marcel d'Ancyre est visé, quand on dit du Fils, « qu'il reviendra juger les vivants et les morts, et qu'il demeure *roi et Dieu pour l'éternité*. » Le symbole provient évidemment d'évêques qui, au synode de Tyr, avaient eu une part active à la réhabilitation d'Arius et de ses partisans; on peut, sans témérité, y voir la main d'Eusèbe de Constantinople et de son groupe. Le contenu est littéralement orthodoxe, mais l'omission de l'ὁμοούσιος et la généralité des termes employés témoignent nettement d'une tendance antinicéenne.

On ne s'arrêta pas à cette première formule; une *seconde* fut émise peu après, beaucoup plus détaillée et plus importante aussi pour la suite de l'histoire : « Conformément à la tradition évangélique et apostolique, nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, l'auteur, créateur et conservateur de toutes choses, duquel tout provient; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, son Fils, le seul Dieu engendré, τὸν μονογενῆ Θεόν, par qui tout a été fait, engendré du Père avant les siècles, Dieu de Dieu, tout du tout, unique de l'unique, parfait de parfait, roi de roi, Seigneur de Seigneur, Verbe vivant, sagesse vivante, vraie lumière, voie, vérité, résurrection, pasteur, porte, immuable et sans vicissitude, image adéquate, ἀπαράλλακτον εἰκόνα, de la divinité, de la substance, οὐσίας, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père, le premier-né de toute la création, qui au commencement était en Dieu, Verbe Dieu, suivant ce qui est dit dans l'Évangile : *Et le Verbe était Dieu;* par qui tout a été fait, et en qui tout subsiste; lequel, aux derniers temps, est descendu d'en haut, est né de la Vierge selon les Écritures, et s'est fait homme, ἄνθρωπον γενόμενον... » Puis, à propos du texte *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* : « Ces noms ne sont pas placés là par hasard ni sans raison, mais ils signifient clairement l'hypostase propre, τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν, le rang et la gloire de chacun de ceux qui sont nommés; ils font voir qu'ils sont trois par l'hypostase, et un par l'union, τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ

δὲ συμφωνίᾳ ἕν... » Vient enfin cet anathème : « Et si quelqu'un, en opposition avec l'enseignement manifeste et salutaire de l'Écriture, dit qu'il fut un temps ou une durée quelconque, χρόνον ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα, où le Fils n'était pas engendré, qu'il soit anathème. Et si quelqu'un appelle le Fils créature, comme l'une des créatures, ou engendré, comme l'un des engendrés, ou produit, comme l'un des produits, et s'il ne suit pas sur tous ces points ce que nous ont transmis les saintes Écritures, ou qu'il enseigne ou prêche une doctrine différente de celle que nous avons reçue, qu'il soit anathème. »

Quelle était la provenance de cette seconde formule? Ses partisans prétendaient la rattacher à Lucien d'Antioche, comme nous l'apprend Sozomène, III, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 1044; mais cet historien se demande s'ils n'agissaient pas ainsi pour couvrir leur propre doctrine de l'autorité du saint martyr. Dans l'état actuel des opinions, la question reste douteuse. Hahn, *loc. cit.*, note 60, p. 184; Gwatkin, *Studies*, p. 120-122. Il semble fort probable que, si le fond du symbole fut emprunté à Lucien, d'autres influences intervinrent dans la rédaction. On a déjà vu que, d'après Philostorge, la conception du Fils, comme ἀπαράλλακτον εἰκόνα, serait une altération de la pure doctrine lucianiste par Astérius; par ailleurs, les idées et même les expressions caractéristiques de cette seconde formule se retrouvent dans les livres d'Eusèbe de Césarée contre Marcel d'Ancyre. En réalité, par son relief scripturaire et le choix même des termes, cette profession de foi pouvait répondre à un double état d'esprit, celui des origénistes subordinatiens, et celui de ces évêques orientaux d'alors qui, se défiant de la consubstantialité, voulaient s'en tenir aux formules antérieures. La tendance anti-nicéenne apparaît surtout dans l'omission du mot ὁμοούσιος; la tendance subordinatienne, dans la phrase où l'on parle du rang et de la gloire propres à chacune des personnes divines. De plus, comme le terme d'*hypostase* était alors, pour les ariens et même pour la plupart des Orientaux, synonyme de *substance*, l'expression τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν restait grosse d'équivoques et de difficultés. Saint Hilaire l'excuse, en y voyant une simple réaction contre le sabellianisme. *De synodis*, 31-33, *P. L.*, t. X, col. 504-506.

Tous ne furent pourtant pas satisfaits; l'évêque Théophrone de Tyane présenta une *troisième* formule, dont la caractéristique est l'affirmation accentuée de la distinction personnelle du Verbe, et la réprobation explicite de Marcel d'Ancyre et de ses fauteurs. « Je crois en Dieu, Père tout-puissant..., et en son Fils le seul engendré, Dieu Verbe, puissance et sagesse, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui tout a été fait, engendré du Père avant tous les siècles, Dieu parfait de Dieu parfait, existant hypostatiquement en Dieu, ὄντα πρὸς τὸν Θεὸν ἐν ὑποστάσει; lequel, aux derniers temps, est descendu, est né de la Vierge selon les Écritures, et s'est fait homme, ἐνανθρωπήσαντα... et demeure éternellement... Pour celui qui pense comme Marcel d'Ancyre ou Sabellius, ou Paul de Samosate, qu'il soit anathème, lui et tous ceux qui gardent sa communion. » Tous souscrivirent à ce symbole, nous dit saint Athanase; acte qui en soi n'était que la réprobation d'une doctrine erronée, mais qui, dans les circonstances où il se produisait, devenait une réponse d'une extrême gravité à la lettre du pape Jules proclamant l'innocence de Marcel d'Ancyre.

Enfin, quelque temps après, une *quatrième* formule fut rédigée dans une nouvelle réunion des évêques orientaux, considérée comme une prolongation du synode *in encæniis* : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, auteur et créateur de toutes choses, de qui provient toute paternité dans le ciel et sur la terre. Et en son Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les siècles; Dieu de Dieu, lumière de lumière; par qui tout a été créé...; qui est Verbe, sagesse, puissance, vie et vraie lumière. Lequel, aux derniers temps, s'est fait homme pour nous, ἐνανθρωπήσαντα..., dont le règne sans fin demeure dans les siècles des siècles... Quant à ceux qui disent : le Fils est né du néant, ou d'une autre hypostase, et non pas de Dieu, et ceux qui disent : Il y eut un temps où il n'était pas, l'Église catholique les regarde comme des étrangers. » Formule plus politique, rédigée en vue des Occidentaux; beaucoup plus rapprochée de la foi de Nicée que la première formule, elle évitait les difficultés que pouvaient susciter la seconde et la troisième, mais était, en revanche, moins nette et moins progressive. Dans la suite, quand ils évoqueront le synode d'Antioche, les Orientaux parleront tantôt de la seconde, tantôt de la quatrième formule.

En somme, toutes ont un point commun, l'omission de l'ὁμοούσιος; toutes cependant, les trois dernières surtout, abandonnent nettement l'arianisme proprement dit, mais la préoccupation paraît être de faire rejaillir sur la doctrine nicéenne les conceptions sabelliennes de Marcel d'Ancyre. Cette tendance à mêler une question personnelle à la grande cause de la foi de Nicée continuera d'être pendant longtemps une matière de discorde entre l'Orient et l'Occident. Pris en soi, le synode d'Antioche *in encæniis*, en inaugurant l'ère des formules dogmatiques, lançait les anti-nicéens dans une voie où leur foi se trouverait, pour des années, à l'état d'équilibre instable.

Vers la même époque, soit dans la seconde moitié de 341, soit dans les premiers mois de 342, mourut l'évêque de Constantinople, Eusèbe de Nicomédie. Les orthodoxes profitèrent de la circonstance pour réinstaller Paul dans son église, mais les ariens, ayant à leur tête Théognis de Nicée et Théodore d'Héraclée, se réunirent dans une autre église, et élurent Macédonius. La rivalité dégénéra bientôt en des luttes sanglantes, où le général Hermogène fut massacré. Constance, accouru à Constantinople, chassa Paul, mais sans confirmer encore l'élection de son rival. Quelque temps après, l'évêque chassé ayant essayé de rentrer dans la ville impériale, Constance le fit saisir par le préfet du prétoire, et conduire en exil à Thessalonique. Macédonius fut intronisé de force. Double mesure qui fut suivie d'un nouveau soulèvement populaire, et fit répandre beaucoup de sang.

V. L'ORIENT ET L'OCCIDENT EN PRÉSENCE : SARDIQUE ET PHILIPPOPOLIS. — Quatre évêques, Narcisse de Néronias, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aréthuse, avaient été chargés de porter la quatrième formule d'Antioche en Gaule et de la présenter à l'empereur d'Occident. Ils n'obtinrent pas le but qu'ils se proposaient; mais, vraisemblablement sur les conseils d'Osius de Cordoue et de Maximin de Trèves, Constant prit une initiative qui allait avoir de grandes conséquences. En avril ou mai 342, il fit venir à Milan saint Athanase et lui communiqua le projet qu'il avait conçu d'agir auprès de son frère Constance pour l'amener à convoquer un grand concile à Sardique (aujourd'hui Sophia en Bulgarie), ville située à peu près sur la limite des deux empires, mais sous la domination de Constant. Cette assemblée aurait surtout un double but : faire porter un jugement définitif sur Athanase et les autres évêques jugés jusqu'alors d'une façon si différente par les Orientaux et les Occidentaux; fixer la vraie foi, pour mettre un terme au caprice des eusébiens qui venaient de donner en quelques mois quatre symboles différents. Constance, préoccupé alors de sa guerre avec les Perses, n'osa pas se montrer désobligeant à l'égard de son frère, et le concile fut convoqué. Au début de l'année 343, saint Athanase alla en Gaule conférer avec Osius, et tous deux se rendirent ensemble à Sardique. *Apolog. ad Constantium*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 600.

Le concile se tint, non pas en 347, comme l'ont dit,

après Socrate et Sozomène, nombre d'auteurs, mais dans l'été ou, au plus tard, dans l'automne de 343. *Epist. heort., Chron., P. G.*, t. XXVI, col. 1354; Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, t. I, p. 737; Gwatkin, *Studies,* p. 124. Il s'y trouva environ cent soixante-dix évêques, dont soixante-seize eusébiens et quatre-vingt-quatorze orthodoxes. S. Athanase, *Hist. arian.*, 15, *P. G.*, t. XXV, col. 710; Socrate, II, 20, *P. G.,* t. LXVII, col. 235. Parmi les eusébiens, on remarquait Étienne d'Antioche, Acace de Césarée, Basile d'Ancyre, Théodore d'Héraclée, Marc d'Aréthuse, Eudoxe de Germanicie, Macédonius de Mopsueste, Maris de Chalcédoine, Ursace et Valens. Parmi les orthodoxes on comptait des représentants de divers pays : Espagne, Gaule, Bretagne, Afrique, Italie, Illyrie et Dacie, Macédoine et Thrace, Égypte; après Osius de Cordoue, les principaux évêques étaient Gratus de Carthage, Protase de Milan, Vérissime de Lyon, Maximin de Trèves, Fortunatien d'Aquilée et Vincent de Capoue. Saint Athanase, Marcel d'Ancyre et Asclépas de Gaza, déposés par les eusébiens, se trouvaient présents. Le pape Jules était représenté par deux prêtres, Archidamus et Philoxène; Osius présida. Mais dès le début, on se heurta à un parti pris des Orientaux, effrayés sans doute de se voir en minorité ou disposés d'avance à ne rien céder des décisions prises dans leurs synodes. Ils posèrent comme condition préliminaire qu'on devait tenir pour déposés et définitivement jugés Athanase, Marcel et les autres évêques qui étaient dans le même cas; agir autrement, ce serait manquer de respect aux conciles orientaux qui les avaient condamnés. Tout ce qu'on put leur dire fut inutile; et quand ils virent la majorité des Pères disposés à passer outre, donnant pour prétexte qu'ils venaient d'apprendre une victoire de Constance sur les Perses et qu'ils devaient aller le féliciter, ils quittèrent précipitamment Sardique pendant la nuit et se retirèrent à Philippopolis, ville de Thrace qui obéissait à l'empereur Constance. Deux seulement restèrent, Astérius de Petra en Arabie et Arius de Palestine; par eux furent connues les trames des eusébiens.

Les orthodoxes n'en continuèrent pas moins leur œuvre. Ils revisèrent d'abord entièrement les procès de saint Athanase, de Marcel d'Ancyre et d'Asclépas de Gaza. L'enquête fut favorable aux accusés; voici, en particulier, le passage de la lettre synodale relatif à l'évêque d'Ancyre : « On nous a lu également le livre de notre collègue Marcel, et la fourberie des eusébiens a été reconnue; car ce que Marcel avait dit sous forme de question, ils l'ont accusé calomnieusement de l'avoir enseigné *ex professo*. Après avoir lu le contexte, on a reconnu que sa foi était droite. Il n'attribue pas, comme les eusébiens l'affirment, pour commencement au Verbe de Dieu sa conception dans le sein de Marie, et il ne dit pas que son règne doive finir. Car il avait écrit que son règne n'a ni commencement ni fin. » L'enquête faite eut un autre résultat; elle montra toutes les illégalités et les violences dont les eusébiens s'étaient rendus coupables. Le concile déposa et anathématisa les chefs du parti, Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néroniade, Étienne d'Antioche, Georges de Laodicée, Acace de Césarée, Ménophante d'Éphèse, Ursace et Valens; il frappa pareillement d'anathème les évêques intrus, comme Grégoire de Cappadoce. Puis, il publia des canons sur la discipline ecclésiastique, mais s'abstint prudemment de donner une autre formule de foi que celle de Nicée. On a cité parfois, il est vrai, comme symbole de Sardique un document rapporté par Théodoret, II, 6, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1012 sq.; mais c'est à tort, il faut probablement voir là une explication du symbole de Nicée projetée par Osius de Cordoue et Protogène de Sardique. On y remarque plusieurs points notables; une allusion aux erreurs christologiques des ariens, quand il est dit qu'en Jésus-Christ l'homme a souffert, et non pas le Verbe; l'affirmation explicite de l'éternité du Fils et de son règne; la reconnaissance d'une certaine supériorité dans le Père « non pas en vertu d'une substance autre ou d'une diversité quelconque, mais eu égard au nom de Père qui est plus grand que celui de Fils »; surtout, l'emploi du mot ὑπόστασις dans le sens d'οὐσία, ce qui fait qu'on maintient dans les trois personnes de la Trinité une seule hypostase, μίαν ὑπόστασιν. Sous ce dernier rapport, la *feuille de Sardique* témoignait chez quelques Occidentaux d'une attitude intransigeante en fait de terminologie que nous retrouverons plus tard au concile d'Alexandrie de 362; c'est le signal de la querelle des *trois hypostases*. Voir Th. de Régnon, *op. cit.*, 1re série, p. 167-169.

Les actes du concile de Sardique furent communiqués au monde catholique par trois lettres, adressées l'une à l'église d'Alexandrie et aux autres églises dont les pasteurs avaient été déclarés innocents, une autre aux évêques de la chrétienté, une troisième au pape Jules. S. Athanase, *Apol. contr. arian.*, 37-49, *P. G.*, t. XXV, col. 371 sq.; S. Hilaire, *Fragm.*, II, 1-14, *P. L.*, t. X, col. 632 sq. (texte assez défiguré). Deux légats, les évêques Vincent de Capoue et Euphratès de Cologne, furent envoyés à Constance; ils devaient solliciter de cet empereur la permission pour les évêques déposés, saint Athanase en particulier, de rentrer dans leurs diocèses; Constant leur avait donné une lettre de recommandation, écrite sur un ton ferme et même menaçant. Socrate, II, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 246; Théodoret, II, 6, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1018.

De leur côté, les Orientaux ne restèrent pas inactifs à Philippopolis. Ils rédigèrent une encyclique, datée de Sardique et adressée à Grégoire d'Alexandrie, Amphion de Nicomédie, Donat (évêque schismatique) de Carthage et autres évêques, prêtres et diacres de l'Église catholique. S. Hilaire, *Fragm.*, III, *P. L.*, t. X, col. 658 sq. Ils y reprennent les accusations habituelles contre les évêques déposés par les eusébiens, avec cette particularité qu'ils rejettent souvent sur leurs victimes la responsabilité d'actes commis ou provoqués par leurs propres partisans, à Alexandrie par exemple et à Constantinople. Ils accusent leurs adversaires de vouloir introduire un nouveau droit, en faisant juger les Orientaux par les Occidentaux et en prétendant infirmer leurs décisions synodales. Ils justifient leur refus de prendre part au concile de Sardique sur ce qu'il ne leur était pas permis de communiquer avec des évêques déposés et anathématisés; en conséquence, ils refusent la communion ecclésiastique et déclarent l'anathème aux évêques déjà déposés, Athanase, Marcel, Asclépas, Paul, et à leurs fauteurs, Osius, Protogène, Gaudence de Naïssus en Dacie, Maximin de Trèves et le pape Jules. Enfin, ils donnent leur profession de foi, nullement anoméenne, comme le dit Socrate, mais identique en substance à la *quatrième* formule d'Antioche, soit pour la partie positive, soit pour l'anathème porté contre l'arianisme pur. Ils ajoutèrent seulement : « La sainte Église catholique réprouve pareillement et exècre ceux qui disent qu'il y a trois Dieux, ou que le Christ n'est pas Dieu, ou qu'il n'a pas été avant tous les siècles Christ et Fils de Dieu, ou qu'il est lui-même Père, Fils et Saint-Esprit, ou que le Fils est ἀγέννητος, ou que Dieu le Père ne l'a pas engendré par son conseil et sa volonté, οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει. » Ce dernier trait vise saint Athanase, qui rejetait l'expression *consilio et voluntate genuit*, non qu'il prétendît faire du Père engendrant son Fils un agent aveugle et sans volonté, mais en ce sens que la génération du Fils, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, relevait de la constitution intime et nécessaire de la nature et de la vie divine; il se défendait de soumettre Dieu à une aveugle nécessité en distinguant ce qui est opposé à la volonté et ce qui est au-dessus de la volonté. *Oratio III contr. arian.*, 62, *P. G.*, t. XXVI, col. 453.

Telle fut l'issue du concile de Sardique. Par suite du mauvais vouloir des eusébiens, il n'apporta pas la paix, mais il augmenta le trouble et la division. Jusqu'alors, en effet, les deux grandes fractions de la chrétienté étaient restées unies, au moins extérieurement; désormais elles se trouveront en opposition formelle, on assiste aux premiers symptômes de la rivalité religieuse entre l'Orient et l'Occident. Ce qui aggrava encore la situation, ce furent les procédés arbitraires et violents des eusébiens; ils firent déposer les deux évêques qui ne les avaient pas suivis à Philippopolis, Astérius et Arius, puis Lucius d'Andrinople, Diodore de Ténédos et divers autres qui s'étaient ralliés au concile de Sardique. En Égypte, des mesures furent prises pour interdire l'entrée des villes aux prélats qui revenaient du concile, surtout pour arrêter et mettre à mort saint Athanase et quelques-uns de ses prêtres, s'ils tentaient de rentrer dans Alexandrie. *Hist. arian.*, 18, 19, *P. G.*, t. XXV, col. 714.

Un fait particulier montra bientôt jusqu'où pouvait aller la perfidie de certains ariens. Les deux députés du concile de Sardique, Vincent de Capoue et Euphratès de Cologne, passèrent par Antioche vers Pâques de l'an 344. L'évêque Étienne en profita pour leur tendre un piège infernal; il fit entrer de nuit, dans la chambre où ils reposaient, une méchante femme dont les cris devaient attirer des gens subornés et créer un scandale. Mais la ruse fut découverte et se retourna contre son auteur. L'empereur Constance convoqua lui-même un synode en été, pour faire une enquête sur cette affaire. Étienne fut déposé; mais il eut pour successeur l'arien Léonce Castratus, un lucianiste, dont les antécédents n'étaient rien moins qu'édifiants. Ce fut, suivant toute apparence, ce synode d'Antioche qui composa l'ἔκθεσις μακρόστιχος ou *longue* profession de foi. S. Athanase, *De synodis*, 26, *P. G.*, t. XXVI, col. 727 sq. On y trouve d'abord le symbole de Philippopolis, c'est-à-dire la *quatrième* formule d'Antioche, avec l'addition de quelques anathèmes; puis, à l'adresse des Occidentaux, des explications assez étendues sur chacun des points contenus dans ces anathèmes. Plusieurs détails sont particulièrement dignes d'attention pour l'évolution des idées chez les anti-nicéens. Ainsi, en parlant des trois personnes divines, ils emploient l'expression conciliante de τρία πρόσωπα; ils proclament le Fils semblable au Père en toutes choses, τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον, et affirment que les deux sont inséparables, « en sorte que tout le Père renferme le Fils en son sein, et que tout le Fils dépend du Père, lui est adhérent et seul se repose continuellement dans le sein du Père; » ils confessent même, malgré des expressions empreintes de subordinatianisme, qu'il y a en eux une même excellence divine, ἓν τῆς θεότητος ἀξίωμα. Les anathèmes sont dirigés contre les ariens proprement dits, les trithéistes, Paul de Samosate, Marcel d'Ancyre et son disciple Photin de Sirmium, les sabelliens, et ceux qui font de la génération divine un acte nécessaire, soustrait à la volonté du Père.

Une députation d'évêques, parmi lesquels se trouvaient Eudoxe de Germanicie et Macédonius de Mopsueste, fut chargée de porter ce nouveau symbole en Occident. Quand ils y arrivèrent, vers la fin de 344 ou le début de 345, les latins célébraient un synode à Milan. L'union ne se fit pas sur le terrain de l'ἔκθεσις μακρόστιχος; on se heurta même à un refus de la part des députés d'Antioche, mis en demeure de prononcer nettement l'anathème contre l'arianisme. S. Hilaire, *Fragm.*, V, 4, *P. L.*, t. X, col. 684. En revanche, les Occidentaux prirent parti avec les Orientaux contre Photin de Sirmium, dont la singulière doctrine, apparue vers 342, n'était certes pas de nature à faire revenir les Orientaux de leurs défiances à l'égard de son maître, Marcel d'Ancyre. D'après ce disciple compromettant, le Verbe en Dieu, λόγος ἐνδιάθετος, ne constitue point une personne distincte; considéré au dehors, λόγος προφορικός, il n'est que l'entendement divin en action avec une sorte d'extension ou dilatation de Dieu comme résultante. Jésus-Christ fut un terme spécial de cette énergie active, et Dieu l'adopta pour Fils à cause de ses miracles et de ses vertus. On ne pouvait donc donner à Dieu le nom de Père qu'en vertu de cette sorte d'extension ou dilatation, ἐκ προκοπῆς, lorsqu'en Jésus il avait un Fils. S. Épiphane, *Hær.*, LXXI, *P. G.*, t. XLII, col. 374 sq.; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, § 71. Nous verrons les Orientaux et les Occidentaux renouveler à diverses reprises la condamnation de cette dangereuse erreur.

Il y eut, à la même époque, un notable changement de la part de l'empereur Constance. Soit qu'après le scandale d'Antioche il se soit défié des ariens, soit qu'il ait craint une complication du côté de son frère Constant qui paraissait viser à une sorte de suprématie politique, il modifia peu à peu sa conduite à l'égard des orthodoxes. Dans l'été de 344, il permit aux clercs exilés de rentrer dans Alexandrie. S. Athanase, *Hist. arian.*, 21, *P. G.*, t. XXV, col. 718. Après la mort de Grégoire de Cappadoce, survenue le 26 juin 345, il défendit qu'on lui nommât un successeur et alla même jusqu'à écrire par trois fois à saint Athanase pour l'inviter à rentrer dans son diocèse. Sur l'ordre de Constant, le patriarche se rendit enfin d'Aquilée dans les Gaules, pour faire visite à son puissant protecteur; puis il vint à Rome, où le pape Jules, heureux de son rappel, lui donna pour les Alexandrins une lettre des plus honorables. Dans son voyage de retour, il passa par Antioche, où il ne voulut pas communiquer avec les partisans de l'évêque arien Léonce, mais seulement avec les eustathiens; Constance l'y reçut avec de grandes marques de bienveillance, et lui donna des lettres de recommandation pour les évêques d'Égypte, pour la chrétienté d'Alexandrie, pour le préfet Nestorius et les autres officiers impériaux. A Jérusalem, il fut accueilli solennellement par l'évêque Maxime qui célébrait alors un synode de seize évêques, et lui donna une lettre de félicitations, destinée aux Alexandrins. *Apol. contr. arian.*, 51-57, *P. G.*, t. XXV, col. 342 sq. Quelques ordinations qu'il fit sur son passage dans les diocèses dont il était le métropolitain supérieur deviendront plus tard pour les eusébiens un nouveau sujet d'accusation. Socrate, II, 24, *P. G.*, t. LXVII, col. 263. Enfin, le 21 octobre 346, après plus de sept ans d'exil, l'évêque rentrait dans sa ville d'Alexandrie, au milieu d'un enthousiasme indescriptible. *Epist. heort.*, *Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355. Cf. Gwatkin, *Studies*, p. 108, 109, 131, 132.

D'autres évêques purent également rentrer dans leurs évêchés, notamment Paul de Constantinople, Asclépas de Gaza et Marcel d'Ancyre. Socrate, II, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 256, 257. Toujours au grand but de sa vie, saint Athanase s'empressa de réunir un synode pour faire confirmer les décrets de Sardique. Pendant les quelques années de demi-tranquillité qui suivirent, son action fut d'une grande efficacité, soit pour rétablir l'ordre en Égypte, soit pour ramener à la foi de Nicée ceux qui s'en étaient écartés par faiblesse, ou même lui gagner bon nombre de ses adversaires. Ces succès sont enregistrés par l'arien Philostorge, III, 12, *P. G.*, t. LXV, col. 502, et le saint nous apprend qu'il était alors en communion avec plus de quatre cents évêques. *Histor. arian.*, 28, *P. G.*, t. XXV, col. 725. Voyant la tournure que prenaient les choses, et se trouvant pour lors sous la domination de Constant, Ursace et Valens qui, après la mort d'Eusèbe de Nicomédie, s'étaient montrés les ennemis les plus acharnés d'Athanase, jugèrent bon d'écrire au pape Jules pour offrir de se réconcilier avec les nicéens, et envoyèrent même des lettres de communion à l'évêque d'Alexandrie. *Apol. contr. arian.*, 58,

P. G., t. XXV, col. 354; S. Hilaire, *Fragm.*, II, 19, 20, *P. L.*, t. X, col. 646 sq.

Plusieurs synodes se rapportent à la même époque. Euphratès de Cologne aurait été déposé en 346 pour ses tendances ariennes; mais l'authenticité des actes sur lesquels repose cette assertion est discutée. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. II, p. 5, 6. Vers la fin de la même année ou au commencement de 347, un synode de Milan renouvela l'anathème porté contre Photin de Sirmium et le déposa; notification fut faite de cet acte aux évêques de l'Orient. Ursace et Valens obtinrent alors leur réhabilitation. Enfin, dans un synode tenu à Sirmium, plus tôt qu'on ne le dit communément, peut-être en 347, comme le pense Zahn, *Marcellus von Ancyra*, p. 80, un groupe d'Orientaux, ariens et eusébiens, souscrivirent à la décision du concile de Milan, mais ils prétendirent en même temps envelopper Marcel d'Ancyre dans la condamnation portée contre son disciple; ils déclarèrent qu'il avait été absous à tort et d'une façon irrégulière par le concile de Sardique, et annoncèrent qu'Athanase lui-même avait cessé d'être en communion avec Marcel. En outre, en tête de leur lettre synodale, ils placèrent un symbole qui, par sa généralité et son ambiguïté, reprenait beaucoup du terrain précédemment concédé, si l'on en juge par ce début : « Nous confessons un seul ἀγέννητον, Dieu le Père, et son unique Fils, Dieu de Dieu, lumière de lumière, premier-né de toute créature; ajoutant en troisième lieu l'Esprit-Saint paraclet. » S. Hilaire, *Fragm.*, II, 22-24, *P. L.*, t. X, col. 651, 652.

VI. Persécution ouverte; l'arianisme en Occident. — Bientôt survint un événement politique qui devait avoir les plus graves conséquences. En janvier 350, l'armée des Gaules proclamait auguste le général franc Magnence; l'empereur Constant en était réduit à se donner la mort. Les eusébiens recommencèrent à s'agiter; comme toujours, ils songèrent d'abord à se défaire d'Athanase, dont la propagande nicéenne les effrayait et qui, vers ce temps-là, publiait son *Apologia contra arianos*. Leurs tentatives restèrent alors sans effet. Constance craignait que l'évêque d'Alexandrie, sollicité par l'usurpateur, ne se mît de son côté; après la mort de Constant, il lui écrivit donc pour l'assurer de sa haute bienveillance. *Apolog. ad Constantium*, 23, *P. G.*, t. XXV, col. 624. Saint Paul de Constantinople fut moins heureux; attiré traîtreusement dans une sorte de guet-apens, il fut enlevé par l'ordre du préfet Philippe et conduit dans les déserts de la Tauride. Arrivé à Cucuse, lieu de son exil, il resta six jours sans nourriture et fut enfin étranglé, vers la fin de l'année. Macédonius, de nouveau imposé par la force aux fidèles de Constantinople, commença une sanglante persécution contre les orthodoxes et contre les novatiens qui s'accordaient avec ceux-ci sur le dogme de la Trinité. Socrate, II, 26, 27, *P. G.*, t. LXVII, col. 268. Sous son nouvel évêque, Antioche devenait un rendez-vous d'ariens décidés; Léonce ordonna même diacre et chargea d'enseigner un de ses anciens disciples, Aétius, qui allait bientôt devenir un chef de parti, mais les vues avancées de ce personnage forcèrent bientôt l'évêque à le déposer. Aétius partit pour Alexandrie, où il se fit un disciple dans Eunomius, et tous deux posèrent les bases de la secte anoméenne. Valens et Ursace qui, suivant la remarque de Socrate, se mettaient toujours du côté qui leur paraissait le plus fort, renoncèrent à la foi de Nicée en déclarant qu'ils n'y avaient adhéré que par crainte de l'empereur Constant. *Histor. arian.*, 28, 29, *P. G.*, t. XXV, col. 725.

Ainsi se reforma une nouvelle coalition anti-nicéenne, dont les autres chefs étaient Georges de Laodicée, Acace de Césarée, Théodore d'Héraclée et Narcisse de Néroniade; parti de combat, aussi politique que religieux, et qui visait surtout à mettre l'empereur Constance dans ses intérêts. Celui-ci n'entra pleinement dans leurs vues qu'après sa grande victoire sur Magnence à Mursa en Mésie, le 28 septembre 351. Si l'on en croit Sulpice Sévère, *Histor. sacra*, II, 38, *P. L.*, t. XX, col. 150, la circonstance aurait été habilement exploitée par l'évêque de cette ville, Valens; il aurait annoncé la victoire à Constance comme s'il en tenait la nouvelle d'un ange, et se serait ainsi concilié la faveur impériale. Sur le désir du monarque, un synode se tint à Sirmium, probablement dans l'hiver de 351 à 352. On y remarquait, parmi les membres influents du parti eusébien, Narcisse de Néroniade, Théodore d'Héraclée, Basile d'Ancyre, Eudoxe de Germanicie, Macédonius de Mopsueste, Marc d'Aréthuse, et, pour l'Occident, Ursace et Valens. C'est le premier des grands synodes de Sirmium. Photin fut de nouveau déposé, puis expulsé de sa ville épiscopale et envoyé en exil; il eut pour successeur Germinius de Cyzique, un ami actif d'Ursace et de Valens. Marcel d'Ancyre fut également déposé, s'il ne l'avait pas été déjà plus tôt; son siège fut donné à Basile, futur chef de parti. Le synode émit ensuite la profession de foi connue sous le nom de *première formule de Sirmium*. S. Athanase, *De synodis*, 27, *P. G.*, t. XXVI, col. 735 sq.; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, § 72. C'est identiquement le quatrième symbole d'Antioche; mais à la suite viennent vingt-sept anathèmes, dont le premier est celui de Nicée. La plupart se rattachent aux explications de l'ἔκθεσις μακρόστιχος, surtout en ce qui concerne le rejet du dithéisme ou du trithéisme, la réprobation de la doctrine de Marcel ou de Photin, et l'affirmation de la génération *volontaire*. La personnalité distincte du Fils et sa préexistence par rapport à sa génération temporelle dans le sein de Marie sont appuyées, dans les canons 14 à 17, sur les théophanies de l'Ancien Testament. La mutabilité et la passivité de l'élément divin dans la personne du Christ sont rejetées dans les canons 12 et 13. Mais la tendance subordinatienne apparaît dans le 3e anathème, et surtout dans le 18e où il est dit : « Nous ne plaçons pas le Fils sur la même ligne que le Père, mais nous le subordonnons au Père. » Saint Hilaire a cependant donné de ce canon une interprétation bénigne. *De synodis*, 51, *P. L.*, t. X, col. 518. En somme, ce concile de Sirmium garde une direction moyenne, mais il ne marque pas un progrès sur ceux d'Antioche.

Le 12 avril 352, l'Église perdit son chef, le pape Jules, ce grand défenseur de la foi de Nicée et de saint Athanase; le 17 mai, Libère lui succéda, et les eusébiens se remirent aussitôt en campagne. D'après une lettre, *Studens paci*, rapportée par saint Hilaire, *Fragm.*, IV, *P. L.*, t. X, col. 678 sq., le nouveau pape aurait mandé à Rome l'évêque d'Alexandrie, et, celui-ci ayant décliné l'invitation, il aurait quitté sa communion et accepté celle des évêques orientaux; mais l'authenticité de ce document est justement niée par Baronius et les éditeurs bénédictins de saint Hilaire, *P. L.*, *loc. cit.*, note; voir aussi Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 865. Il n'en est pas moins certain que saint Athanase fut de nouveau accusé à Rome, comme à la cour impériale; il nous apprend lui-même quelles nouvelles charges on produisit. *Apologia ad imp. Constantium*, *P. G.*, t. XXV, col. 595 sq. Pour se justifier auprès de l'empereur, il lui envoya à Milan, en mai 353, une députation composée de cinq évêques et de trois prêtres égyptiens; mais ces envoyés ne purent réussir à détromper Constance, qui se trouvait de plus en plus engagé sur la voie de l'arianisme politique. L'impératrice Eusébie, qu'il venait d'épouser, employait toute son influence en faveur de ce parti. Bientôt la mort de l'usurpateur Magnence, survenue à Lyon au mois d'août, le laissait seul maître de l'empire et libre enfin de suivre sa politique religieuse et de satisfaire ses ressentiments personnels, longtemps contenus.

Les amis d'Athanase avaient agi à Rome; quatre-vingts évêques avaient envoyé un mémoire justificatif en sa

faveur. Après avoir, semble-t-il, tenu d'abord un synode romain, vers le début de l'année, le pape Libère jugea nécessaire de convoquer une grande réunion avec l'agrément de l'empereur, auquel il écrivit. S. Hilaire, *Fragm.*, v, *P. L.*, t. x, col. 682 sq. Les légats pontificaux, ayant à leur tête Vincent de Capoue, demandèrent que le concile se tînt à Aquilée, mais Constance choisit Arles; il s'y trouvait alors, et l'évêque, Saturnin, était sa créature. L'arianisme faisait son entrée dans les Gaules. Mais, en face d'un épiscopat unanimement attaché à la foi de Nicée, le prince ne laissa pas poser la question sur le terrain dogmatique; quand les prélats furent réunis, au plus tôt en octobre, il leur fit présenter un décret déjà tout préparé et probablement rédigé par Ursace et Valens, c'était la condamnation d'Athanase. Malgré toutes les observations qu'on lui fit, Constance maintint sa volonté et arriva, par des menaces et la violence même, à l'imposer à tous les membres du concile, aux légats du pape en particulier. Un seul évêque resta inébranlable, saint Paulin de Trèves; il fut exilé en Phrygie où il mourut en 358, au milieu des privations et des souffrances. Le pape Libère fut extrêmement affligé de la chute de ses légats, de celle de Vincent surtout; il exprima sa douleur dans diverses lettres, adressées à Osius et autres évêques de l'Occident. S. Hilaire, *Fragm.*, vi, 3, *P. L.*, t. x, col. 688, et fit partir une nouvelle légation, composée du prêtre Pancrace, du diacre Hilaire et des trois évêques, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil et Fortunatien d'Aquilée. Dans une lettre très ferme et très digne, qui devait être remise à l'empereur, le pontife protestait contre la condamnation de saint Athanase et demandait la réunion d'un nouveau synode. S. Hilaire, *Fragm.*, v, *P. L.*, t. x, col. 682 sq. Constance y consentit et convoqua les évêques à Milan.

Le concile se réunit au printemps de 355, avant le départ de l'empereur pour sa campagne de juin contre les Alamans; il n'y vint que très peu d'évêques orientaux, mais les Occidentaux s'y trouvèrent au nombre de trois cents, sinon davantage. La tactique fut la même qu'au synode d'Arles : faire souscrire les prélats à la condamnation d'Athanase, et les forcer à communiquer avec les ariens. En vain les légats et Denis de Milan demandèrent-ils que la discussion fût précédée d'une approbation des canons de Nicée; Valens et Ursace dominèrent, et Constance imposa sa volonté souveraine, sous peine d'exil et même de mort pour ceux qui résisteraient. Circonvenus et terrorisés, presque tous les membres du concile cédèrent, et parmi eux Fortunatien d'Aquilée. Ceux qui ne faiblirent pas furent bannis, Lucifer de Cagliari en Germanie, Eusèbe de Verceil à Scythopolis, Denis de Milan en Cappadoce, où il mourut; le diacre Hilaire fut battu de verges avant de partir pour l'exil avec son compagnon, le prêtre Pancrace. Les ariens mirent sur le siège de Milan le cappadocien Auxence, adversaire aussi ardent que redoutable de la foi de Nicée. S. Athanase, *Histor. arian.*, 31, 34, 75, *P. G.*, t. xxv, col. 728-734, 783.

Puis, les poursuites commencèrent, pour obtenir de tous les évêques de l'Occident les mêmes concessions; beaucoup faiblirent, mais il y eut de nobles résistances. L'eunuque Eusèbe se rendit à Rome auprès du pape Libère, qui conservait son attitude résolue et s'était empressé d'adresser aux évêques bannis une lettre de consolation et aussi de félicitation. S. Hilaire, *Fragm.*, vi, 1, 2, *P. L.*, t. x, col. 686 sq. L'évêque de Rome ne se laissa ni persuader par les discours de l'eunuque, ni corrompre par son argent. Amené devant Constance, à Milan, il fit entendre au monarque persécuteur un langage empreint de la plus noble fermeté. Sa récompense fut l'exil à Bérée, en Thrace, où ne se trouvait aucun de ses amis ou de ses compagnons d'infortune. Sur les ordres exprès de l'empereur, le diacre Félix le remplaça, en 356, sur le siège pontifical. Osius, l'évêque presque centenaire de Cordoue, subit le même sort que Libère. Sur son refus de souscrire à la condamnation d'Athanase et de communiquer avec les évêques soupçonnés d'arianisme, il fut amené devant l'empereur à Sirmium, vers la fin de 355; son attitude courageuse lui valut d'être retenu en exil dans cette même ville. S. Athanase, *Hist. arian.*, 35-45, *P. G.*, t. xxv, col. 734 sq.

Vint enfin le tour de l'évêque d'Alexandrie. L'orage se préparait depuis longtemps. Dès l'été de 355, le notaire Diogène était arrivé de la cour, porteur d'une instruction verbale de Constance; mais il ne put obtenir d'Athanase qu'il quittât son troupeau, et l'opposition houleuse du peuple le contraignit même à repartir sans avoir rien fait. Le duc Syrianus, venu pour le même objet, le 5 janvier de l'année suivante, trouva le patriarche décidé à ne s'éloigner que sur un ordre écrit de l'empereur; il consentit à laisser partir une députation pour s'informer de la volonté du maître, s'engageant provisoirement à ne pas troubler les églises. Mais, dans la nuit du 8 au 9 février, il fait cerner par plus de cinq mille soldats l'église de Théonas, où se trouve Athanase; une bagarre sanglante s'engage à l'intérieur. Le patriarche reste ferme sur son siège, jusqu'à ce qu'enfin un groupe de fidèles l'entraîne de force et l'arrache à demi mort à ceux qui allaient l'atteindre. *Epist. heort.*, *Chron.*, *P. G.*, t. xxvi, col. 1356. Le 12 février, les catholiques d'Alexandrie adressèrent à l'empereur une vive protestation, où ils racontaient les événements et relevaient l'indigne conduite de Syrianus. *Hist. arian.*, 81, *P. G.*, t. xxv, col. 792 sq. Constance n'était pas disposé à reculer; un décret impérial parut bientôt, ordonnant de rechercher Athanase et enjoignant à tous les évêques de rompre la communion ecclésiastique avec lui. L'empereur écrivit même aux deux rois d'Éthiopie, Aïzan et Sazan, comme à des vassaux, d'envoyer en Égypte Frumence, ordonné évêque par Athanase, afin qu'il y vînt puiser la saine doctrine, et de mettre Athanase lui-même, s'il était dans leurs États, entre les mains des officiers romains. *Apolog. ad Constant.*, 30, 31, *P. G.*, t. xxv, col. 631 sq. Une persécution systématique fut organisée dans toute l'Égypte contre les partisans du saint; un grand nombre d'évêques furent exilés. Le siège patriarcal fut donné à l'arien Georges de Cappadoce, homme illettré et cupide; son intrusion, imposée par la force le 24 février 357, fut suivie des mêmes excès, ou d'excès pires encore que ceux qui avaient été commis sous Grégoire, dix-huit ans auparavant.

Saint Athanase, après s'être caché pendant quelques jours dans une maison d'Alexandrie, s'était enfui au désert; il dut son salut au zèle dévoué des moines de la Haute Égypte, ses fidèles partisans. Mais, fugitif et toujours poursuivi, il n'en resta pas moins l'âme du mouvement de résistance à l'arianisme; la plume remplaça la crosse, et les quatre ans que le saint passa dans la solitude marquent le point saillant de son apostolat doctoral. Sans doute il l'avait commencé depuis longtemps; il avait publié vers 336, du moins avant 343, son traité sur ce texte de saint Matthieu, xi, 27, dont les eusébiens abusaient : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*; puis, entre les années 346 et 355, les deux importantes lettres *De decretis Nicænæ synodi* et *De sententia Dionysii*, sans compter les autres ouvrages déjà signalés, comme l'*Apologia contra arianos*; mais le calme et les loisirs du désert décuplèrent son activité. A peine chassé de son siège patriarcal, avant l'arrivée de l'intrus Georges, il lance sa lettre encyclique *Ad episcopos Ægypti et Libyæ*; suivent bientôt, dans le courant d'une année ou à peu près, ses deux apologies *Ad Constantium* et *De fuga sua*, ainsi que l'*Historia arianorum*, ouvrage fait pour les moines. Plus tard, vers 359, apparaissent les lettres *Ad Serapionem* et *De synodis*. A cette époque encore se rapporteraient, d'après beaucoup d'auteurs, la *Vita Antonii* et l'œuvre capitale du

saint docteur, ses *Orationes adversus arianos*. Apostolat fécond pour l'Église de l'avenir, et bientôt même pour l'Église d'alors.

En attendant, les jours de deuil étaient venus à peu près partout. A Antioche, l'évêque Léonce, tout en évitant la persécution directe, minait lentement le parti des catholiques par une voie détournée; il ne laissait entrer dans le clergé aucun sujet qu'il soupçonnât d'avoir des sentiments orthodoxes, et ne donnait les ordres sacrés qu'à des ariens. A Constantinople, Macédonius continuait ses violences contre les catholiques; privés de toutes leurs églises, ceux-ci se virent réduits à assister aux offices chez les novatiens. Socrate, II, 38, *P. G.*, t. LXVII, col. 324 sq. En Gaule, la lutte devenait ardente sous l'impulsion et la conduite d'un homme qui apparaît alors sur la scène dans toute la grandeur de son noble rôle, saint Hilaire de Poitiers, devenu depuis quelques années déjà le vrai chef et l'organe du parti nicéen dans les Gaules, l'Athanase de l'Occident. Vers la fin de 355 ou le début de 356, il compose sa première requête à l'empereur Constance, *Ad Constantium augustum liber primus,* où il le supplie de faire cesser la persécution dirigée contre l'Église catholique et réclame pour saint Athanase un tribunal libre et impartial. Bientôt après, il fait excommunier par un synode d'évêques gaulois les auteurs de la nouvelle persécution, Ursace, Valens et Saturnin, le primat arien d'Arles. Mais ce dernier, d'accord avec les deux autres, convoque à son tour un synode à Béziers. L'évêque de Poitiers, forcé d'y venir, essaie vainement de faire confirmer la sentence du concile de Sardique en faveur de saint Athanase ; il est lui-même signalé, avec Rodane de Toulouse, à l'animosité de l'empereur Constance. Avant le mois de juin 356, tous deux partent pour l'exil en Phrygie, et peu après saint Rodane y meurt. Mais les évêques gaulois restèrent en communion avec Hilaire, et ne voulurent pas entrer dans celle de Saturnin.

Telle était la situation de l'Église après la nouvelle lutte dont la mort de Constant avait donné le signal; situation déplorable, humainement parlant. Tous les grands sièges d'Orient étaient aux mains des eusébiens ou des ariens, Alexandrie, Antioche, Césarée, Constantinople. Saint Cyrille de Jérusalem, élu évêque vers 350 sous l'influence d'Acace de Césarée, n'était pas encore rallié au parti nicéen. En Occident, ni les évêques ni le peuple n'étaient ariens, Constance put s'en rendre compte pendant son voyage à Rome en 357; mais le pape et les membres les plus notables de l'épiscopat étaient en exil. Pourtant, dans ce triomphe extérieur de la coalition anti-nicéenne, il n'y avait qu'un résultat très superficiel, dû presque partout à la violence et reposant, même en Orient, sur une base factice. Les événements allaient se charger de le faire voir, en développant les germes de discorde que l'arianisme recélait en son sein.

VII. FRACTIONNEMENT DU PARTI ANTI-NICÉEN. — L'union avait été facile, tant que le parti anti-nicéen avait été un parti de combat, groupant dans ses rangs tous ceux qui, pour un motif quelconque, étaient opposés à l'ὁμοούσιος de Nicée ou gardaient des préventions contre saint Athanase et les autres chefs du parti nicéen. La victoire une fois remportée sur le terrain de la négation ou de l'opposition, les anti-nicéens de nuance conservatrice allaient s'apercevoir qu'ils étaient fort peu avancés et qu'il leur serait autrement difficile de devenir un parti doctrinal, en fixant un credo positif. Leurs attaques mêmes contre l'ὁμοούσιος avaient déjà produit un résultat que la plupart d'entre eux n'avaient certainement pas en vue, celui de faire renaître l'arianisme strict, peu à peu abandonné après le concile de Nicée. De là, un fractionnement du parti en trois groupes distincts. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, § 77.

A l'extrême gauche, l'arianisme primitif reparaît avec Aétius et Eunomius, suivis de leurs disciples qui empruntent à leurs chefs leur dénomination d'aétiens ou eunomiens, et à la note caractéristique de leur erreur, l'appellation plus expressive d'*anoméens*. Reprenant en effet la doctrine *hétérousiaste* d'Arius, ils proclament ouvertement que le Fils est d'une autre substance que le Père, qu'il a été créé du néant, et qu'en conséquence il est en tout dissemblable d'avec le Père, ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν. Mais ils systématisent cette doctrine, en s'appuyant sur ce dialecticisme aristotélicien qui, au rapport des anciens historiens, fit toute leur force dans la discussion. Les points où les anoméens se séparaient de l'arianisme primitif étaient secondaires par rapport au fond de la controverse, qui roulait sur la divinité du Verbe. Voir ANOMÉENS, col. 1322-1325. Ce premier groupe d'anti-nicéens comprenait, en dehors des disciples personnels d'Aétius et d'Eunomius, les anciens partisans d'Arius, qui n'avaient pas approuvé les concessions faites pendant ou après le concile de Nicée, mais qui avaient compris que, pour vaincre les orthodoxes, il fallait se prêter aux circonstances, et faire cause commune avec les eusébiens de toute nuance.

A l'opposé, se présentait le groupe de ceux qu'on désigne habituellement sous le nom de *semi-ariens*, ἡμιάρειοι, nom employé par saint Épiphane, *Hær.*, LXXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 400, et que nous retrouverons dans plusieurs conciles. Sous le rapport doctrinal, ils portent l'appellation plus expressive d'*homéousiens*, tirée du terme ὁμοιούσιος, *semblable en substance* ou d'*essence semblable,* qu'ils voulaient substituer à l'ὁμοούσιος, *de même substance*. Quelle était exactement la portée de cette substitution, c'est un problème moins facile à résoudre d'une façon absolue; car il y eut dans ce parti des nuances distinctes et, chez les individus eux-mêmes, des changements de position et de vues, en sorte qu'on ne peut pas les apprécier de la même manière suivant qu'on les regarde à tel ou tel moment de la controverse avec les nicéens. L'élément commun, c'est l'opposition ou la défiance à l'endroit du terme ὁμοούσιος; attitude dont nous avons déjà vu les raisons générales : pourquoi un terme nouveau qui n'est pas dans la sainte Écriture ? surtout quand il est de saveur sabellienne, ou du moins équivoque, comme n'indiquant pas assez nettement la différence personnelle entre le Père et le Fils? L'affaire de Marcel d'Ancyre et de son disciple Photin de Sirmium n'avait fait que fortifier et, à leurs yeux, justifier ces préventions. Il y eut certainement dans les rangs des homéousiens des évêques qui n'allèrent pas plus loin; orthodoxes en réalité, attachés à la foi de Nicée, mais se trouvant en dehors du parti nicéen par suite de diverses circonstances. Ceux-là ne méritaient pas, à proprement parler, le nom de semi-ariens. Tels furent, par exemple, saint Mélèce d'Antioche, et saint Cyrille de Jérusalem, qui, dans ses célèbres « Catéchèses » prononcées vers 348, avant son élévation à l'épiscopat, évite constamment d'employer le mot ὁμοούσιος, tout en enseignant la divinité, l'éternité et la consubstantialité du Fils. Petau, *De Trinitate,* l. I, c. XI, n. 1; c. XIII, n. 7-11; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 241, note 2.

D'autres évêques allèrent certainement plus loin, ne voulant pas de l'ὁμοούσιος, parce qu'au fond ils n'admettaient pas la doctrine rendue par ce mot, ou ne l'admettaient pas pleinement. Sans nier la divinité du Verbe et tout en admettant la similitude d'essence ou la parfaite similitude entre le Père et le Fils, ὅμοιος κατὰ πάντα καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν, ils soutenaient la subordination du Fils, et opposaient la similitude d'essence à l'identité de substance. De plus, leur conception de la génération divine comme acte *libre* du Père les amenait souvent à ne pas sauvegarder dans le Fils l'éternité essentielle. Ils se rattachaient incontestablement, sous le rapport de

la doctrine, aux origénistes subordinatiens, en ce sens, qu'on a pu leur donner pour père Eusèbe de Césarée, qui représenta la même tendance pendant et après le concile de Nicée. Sozomène, III, 18, *P. G.*, t. LXVII, col. 1096. D'autres les relient, avec moins de fondement, au sophiste Astérius, car nous ne savons de celui-ci qu'une seule chose, insuffisante pour la conclusion à tirer, c'est qu'il reconnut le Fils comme ἀπαράλλακτον εἰκόνα. Pris comme parti distinct, nous verrons ces homéousiens se grouper autour de Basile d'Ancyre, οἱ ἀμφὶ Βασίλειον, et compter pour principaux représentants, après lui, Georges de Laodicée, Eustathe de Sébaste, Eusèbe d'Émèse, Théodore d'Héraclée et, en Occident, Auxence de Milan. Mais chez quelques-uns d'entre eux, il y eut progrès successif, à mesure que les malentendus et les équivoques s'éclaircirent. D'autres, au contraire, finirent par l'erreur complète, soit en passant à l'arianisme strict, soit en tombant dans l'hérésie formelle sur un autre point, comme Macédonius de Constantinople et ceux qui le suivirent dans sa doctrine sur le Saint-Esprit. Ces considérations aident à comprendre l'attitude si différente des Pères, et parfois d'un même Père, à l'égard des homéousiens.

Enfin, entre les deux groupes qui précèdent, s'en trouve un autre, groupe de moyen terme ayant des intelligences dans l'un et dans l'autre camp; parti moins doctrinal que politique, tenant avant tout à la faveur de la cour, et combinant volontiers avec celle-ci quelque formule assez vague pour couvrir les interprétations personnelles et englober toutes les divergences d'opinion dans un mot élastique, comme celui de *semblable au Père*, ὅμοιος τῷ Πατρί : d'où le nom d'*homéens*, donné aux membres de ce parti. C'est à lui que se rattachent proprement, en Occident, Ursace et Valens; en Orient, Acace de Césarée avec ses satellites. En réalité, comme ils opposaient l'ὅμοιος non seulement à l'ὁμοούσιος des semi-ariens, c'est-à-dire ne voulaient pas professer la similitude de substance, mais s'arrêtaient à une similitude plus vague, ayant pour objet la volonté ou les œuvres, ils ne sortaient pas de l'arianisme proprement dit, puisqu'ils niaient implicitement la vraie divinité du Verbe. Aussi saint Épiphane tient-il les acaciens pour des ariens. *Hær.*, LXXIII, 23, *P. G.*, t. XLII, col. 446, 447. Tels sont les partis qui, depuis longtemps déjà, germaient au sein de la coalition anti-nicéenne, et que la victoire remportée sur les adversaires allait maintenant faire éclore et mettre aux prises.

VIII. ANARCHIE DOCTRINALE ; SYMBOLES CONTRE SYMBOLES. — Dans l'été de 357, eut lieu le deuxième grand synode de Sirmium, réuni par Constance, et composé uniquement d'évêques occidentaux ; on cite Ursace et Valens, Germinius de Sirmium et Potamius de Lisbonne, un de ceux qui eurent le plus de part à la rédaction du symbole émis alors, et connu sous le nom de *seconde formule de Sirmium*. S. Hilaire, *De synodis*, 11, *P. L.*, t. X, col. 487 sq. Elle se distingue de toutes les précédentes en ce que les termes d'ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος y sont non seulement omis, mais positivement prohibés ; de plus elle est formellement subordinatienne : « Comme on le sait d'après la foi du monde catholique, il n'y a qu'un Dieu, tout-puissant et Père ; pareillement il n'y a qu'un Fils unique de Dieu, notre Seigneur et Sauveur, engendré de lui avant tous les siècles. On ne peut, en aucune manière, enseigner qu'il y a deux Dieux, puisque le Seigneur lui-même a dit : *Je vais à mon Père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu*... Et comme les termes οὐσία, ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος troublent certains ou même beaucoup de fidèles, il ne faut plus en faire mention, et personne ne devra plus les enseigner, parce qu'ils ne sont pas scripturaires, et que le mode dont se fait la génération du Fils dépasse l'intelligence humaine... Il est hors de doute que le Père est plus grand : il surpasse le Fils en honneur, en dignité, en gloire, en majesté, et par son nom même de Père, c'est l'expression employée du Fils dans saint Jean, XIV, 28 : *Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi.* »

Saint Hilaire se montre très sévère, et non sans raison, pour cette formule arienne qu'il désigne sous le nom de *blasphème d'Osius et de Potamius*. Le grand évêque de Cordoue n'en fut pourtant pas l'auteur ; il fut seulement amené, on ne sait trop comment ni dans quelle mesure, à y souscrire. Basile d'Ancyre emploie à ce sujet le terme énergique d'ὑφαρπάσαι. *P. G.*, t. XLII, col. 430, 431. Mais le vieil athlète de Nicée ne voulut pas condamner saint Athanase, et celui-ci nous apprend que peu de temps après, avant de mourir, Osius protesta contre la violence qui lui avait été faite, et anathématisa derechef l'hérésie arienne. *Histor. arian.*, 45, *P. G.*, t. XXV, col. 750. Le manifeste de Sirmium eut son contre-coup en Orient, où l'on y vit comme un édit de tolérance en faveur de l'arianisme pur. La mort de Léonce Castratus ayant fait passer Eudoxe du siège de Germanicie à celui d'Antioche, dans les premiers mois de 358, le nouveau patriarche devint aussitôt le protecteur d'Aétius et de ses disciples. Il réunit un synode auquel Acace de Césarée et Uranius de Tyr assistèrent, comme à Sirmium, on rejeta les termes ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος, puis les membres du synode écrivirent à Valens, Ursace et Germinius, pour les féliciter d'avoir ramené les Occidentaux à la vraie foi. Sozomène, IV, 12, *P. G.*, t. LXVII, col. 1144.

Les protestations ne firent défaut ni en Occident ni en Orient. Dans un synode assemblé dans cette même année 358, on ne sait en quelle ville, les évêques des Gaules rejetèrent et anathématisèrent la seconde formule de Sirmium. Saint Phébade d'Agen écrivit, pour la réfuter, son *Liber contra arianos*, *P. L.*, t. XX, col. 13-30. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. Ib, nouv. édit., Paris, 1865, p. 269 sq. En Orient, l'opposition ne fut pas moins vive, et amena même un fait important dans l'histoire de la controverse arienne. La consécration d'une nouvelle église dans la ville d'Ancyre, durant le carême de 358, donna lieu à un synode d'évêques asiatiques, à l'instigation de Georges de Laodicée. Sozomène, IV, 13, *P. G.*, t. LXVII, col. 1145. Il ne compta que douze membres, dont les plus célèbres étaient Basile d'Ancyre, qui présida, Eustathe de Sébaste et Hyperechius ; mais, et sa grande signification est là, ce fut le premier acte des homéousiens comme parti distinct, surtout comme parti d'opposition à l'arianisme strict. Saint Épiphane nous a conservé la précieuse lettre synodale de ces évêques. *Hær.*, LXXIII, 2-11, *P. G.*, t. XLII, col. 403-425. Dès le début, ils déclarent leur intention, motivée par les nouvelles impiétés qu'on a répandues, d'ajouter des explications plus précises touchant la sainte Trinité, aux symboles précédemment adoptés par le synode d'Antioche *in encæniis*, de Sardique (Philippopolis), et de Sirmium (celui de 351). Ils partent, comme saint Athanase, de ce fait que les noms révélés des trois personnes divines sont les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit ; d'après l'ordre du Seigneur, nous sommes baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et non pas au nom d'un ἀγέννητος et d'un γεννητός. Or l'expression de Père montre que celui qui est ainsi nommé est le principe d'une substance semblable à lui, αἴτιος ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας ; par là même se trouve exclue l'idée de créature, car le rapport de Père et de Fils est tout autre que celui qui existe entre le créateur et la créature. Le Verbe est donc Fils de Dieu dans le sens strict du mot.

En même temps, les membres du synode d'Ancyre gardaient la préoccupation de fermer la voie au sabellianisme. De là une série d'anathèmes qui frappent alternativement la doctrine sabellienne, en particulier l'υἱοπάτωρ, et la doctrine arienne. Les coups vont droit aux anoméens, et même au delà : « Quiconque appelle ἀνόμοιος le Verbe unique de Dieu... Quiconque dit que

le Fils est dissemblable d'avec le Père quant à la substance, οὐσία... Quiconque dit que le Fils n'est qu'une créature, κτίσμα... Quiconque ne reconnaît de ressemblance entre le Père et le Fils que sous le rapport de l'activité, et non sous celui de la substance... Quiconque croit que le Père est devenu Père du Fils dans le temps... Quiconque dit que le Fils est né seulement de la volonté, ἐξουσία, et non pas également de la volonté et de la substance du Père, καὶ μὴ ἐξουσίᾳ ὁμοῦ καὶ οὐσίᾳ Πατρός, qu'il soit anathème. » Mais Basile d'Ancyre et ses compagnons en restent à la conception de l'ὁμοιούσιος. Pour eux, le rapport de génération et de similitude a pour termes, dans le Père et le Fils, les substances mêmes, οὐσίας ἀπό οὐσίας, n. 6, τὴν ὁμοιότητα τῆς οὐσίας πρὸς οὐσίαν, anath. 9; ils arrivent alors logiquement à considérer l'unité de substance comme incompatible avec la distinction des personnes. D'où le dernier anathème contre quiconque appelle le Fils ὁμοούσιον ἢ ταυτοούσιον, c'est-à-dire *consubstantiel* ou *étant d'une même substance.* Mais il faut ajouter que cet anathème ne fut pas maintenu dans les copies ultérieures. S. Hilaire, *De synodis*, 90, *P. L.*, t. X, col. 542, 543; Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 431.

En réalité, c'est là que se trouvait la pierre d'achoppement pour les homéousiens, soit qu'ils eussent une conception des personnes de la Trinité vraiment inconciliable avec l'unité numérique de la substance divine, soit qu'ils fussent sous l'influence persévérante des équivoques déjà signalées au sujet du mot grec οὐσία et du mot latin *substantia.* On se rend mieux compte de cet état d'esprit quand on étudie la déclaration publiée un peu plus tard par Basile d'Ancyre et ses partisans, à propos de la quatrième formule de Sirmium. S. Épiphane, *loc. cit.*, 12-22, col. 426-443. Là, ils semblent identifier les termes οὐσία et ὑπόστασις, ou du moins employer le mot οὐσία pour signifier que les personnes divines sont quelque chose de *substantiel* et de *subsistant*, n. 12; aussi déclarent-ils avec insistance, au sujet du mot ὑποστάσεις suspect aux latins, que les orientaux, en l'employant, n'ont pas en vue de poser trois principes ou trois Dieux, mais seulement de mettre en relief les propriétés des personnes comme réalités substantielles et subsistantes, n. 16. Il y a là, nonobstant l'opinion beaucoup plus sévère de Petau, *De Trinitate*, l. I, c. X, n. 7, un acheminement notable vers la doctrine orthodoxe; et pour qui compare certains passages de ces documents homéousiens avec les œuvres de saint Athanase, par exemple, les anathèmes 9 et 11 avec *Oratio III contr. arian.*, 36, *P. G.*, t. XXVI, col. 400, 401, l'influence exercée par le grand docteur alexandrin sur Basile d'Ancyre et son groupe paraît visible.

Mais le temps de la réconciliation n'était pas encore venu. Basile et Eustathe de Sébaste, renforcés d'Éleuse de Cyzique, se rendirent auprès de l'empereur à Sirmium; ils le gagnèrent à leur cause. Sur son ordre, un nouveau concile se réunit dans cette ville, avant l'été; il se composa de tous les évêques qui se trouvaient à la cour, comme Ursace et Valens, et des députés du synode d'Ancyre dont l'influence fut prépondérante. Sans énoncer un credo nouveau, on confirma tout ce qui avait été décrété contre Paul de Samosate et Photin, en y joignant un des symboles du synode d'Antioche *in encæniis*, le second ou le quatrième; c'est là ce qui forme la *troisième formule de Sirmium.* Sozomène, IV, 15, *P. G.*, t. LXVII, col. 1152. Rien qui soit positivement hétérodoxe, mais le terme ὁμοούσιος est sacrifié. C'est à cette période de la controverse arienne que se rattache la question du pape Libère : Sous l'empire de la crainte ou dans des vues de paix, a-t-il réellement consenti à un accommodement dont la base aurait été la condamnation de saint Athanase et la souscription d'une formule de foi rédigée par les orientaux? de quelle formule s'agirait-il? que penser des diverses lettres qui lui sont attribuées dans les « Fragments » IV et XI de saint Hilaire? Autant de problèmes dont la gravité demande une étude à part. Voir LIBÈRE. Remarquons seulement que, d'après Sozomène, le seul auteur qui précise, il ne peut être question que de la troisième formule de Sirmium dont nous venons de parler; Libère aurait même fait suivre sa signature d'une déclaration frappant d'anathème quiconque ne confesserait pas que le Fils est semblable au Père quant à la substance et en toutes choses. On fait preuve d'une prévention évidente contre le siège de Rome, quand on se contente d'affirmer, comme dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Arianisme*, que Libère « devint aussi aisément semi-arien qu'il était devenu arien strict ».

Basile d'Ancyre et son parti usèrent violemment de leur victoire; ils poursuivirent les anoméens et, d'après Philostorge, qui exagère souvent, en firent exiler soixante-dix, Eudoxe en Arménie, Aétius et Eunomius en Phrygie. Ils rallièrent en même temps à leur cause plusieurs personnages importants, qui penchaient vers l'arianisme pur, par exemple, Macédonius de Constantinople. Mais leur victoire ne fut pas de longue durée. Les évêques influents du parti moyen profitèrent des fautes de Basile et des siens pour représenter à Constance que ces mesures de rigueur nuiraient à la paix et à la sécurité de l'empire; il valait mieux chercher l'union sur une base plus large. L'empereur entra dans leurs vues, fit rappeler les anoméens exilés, et décida la réunion d'un grand concile, où devraient se trouver les évêques les plus distingués de toutes les provinces ecclésiastiques. Il désigna d'abord Nicomédie pour le lieu de la réunion; cette ville ayant été presque entièrement détruite par un tremblement de terre, le 24 août 358, il lui substitua Nicée. Mais les évêques politiques et les partisans des anoméens, voulant prévenir l'éventualité d'une fusion entre les homéousiens de l'Orient et les homoousiens de l'Occident, obtinrent la division du concile; les occidentaux se réuniraient à Rimini, sur l'Adriatique, les orientaux à Séleucie, en Isaurie.

IX. LE CREDO IMPÉRIAL; RIMINI ET SÉLEUCIE. — Il y eut aux deux conciles un préliminaire très caractéristique, ce fut la rédaction d'une formule de foi qu'on présenterait ensuite à l'approbation des évêques réunis; mais il la fallait assez large pour qu'elle pût grouper les fractions influentes du parti anti-nicéen. Le moyen terme fut l'*homéisme*, et dans la nuit du 22 mai 359, ce chef-d'œuvre de compromis dogmatique fut arrêté, avec l'approbation de l'empereur, entre les évêques de cour et les chefs des homéousiens. Marc d'Aréthuse fut l'auteur de cette *quatrième formule de Sirmium*, appelée aussi « le credo *daté* ». S. Athanase, *De synodis*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 692 : « Nous croyons en un seul vrai Dieu, Père tout-puissant, créateur et démiurge de toutes choses, et en un Fils unique de Dieu, engendré du Père d'une manière impassible, avant quoi que ce soit qu'on puisse concevoir, siècles, commencement, temps et n'importe quelle substance imaginable... : unique engendré, né seul du Père seul, Dieu de Dieu, semblable au Père qui l'a engendré, suivant les Écritures, ὅμοιον... κατὰ τὰς Γραφάς... Quant au mot οὐσία employé ingénument par les Pères, comme il a été mal compris des fidèles et qu'il les a scandalisés, et que, d'un autre côté, il ne se trouve pas dans les Écritures, il a été décidé qu'on le mettrait de côté, et qu'à l'avenir il ne serait plus question d'οὐσία à propos de Dieu... Mais nous disons le Fils *en tout semblable* au Père, comme les saintes Écritures le disent et l'enseignent. » La souscription de cette formule fut accompagnée d'incidents significatifs. Ainsi, Valens de Mursa avait d'abord laissé tomber après le mot ὅμοιον, *semblable*, les mots κατὰ πάντα, *en tout*, que l'empereur lui fit ajouter. Au contraire, Basile d'Ancyre, mis en défiance, ajouta cette glose : *en tout*, c'est-à-dire non seulement quant à la volonté, mais aussi quant à la substance, et quant à l'existence, et

quant à l'être, κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι. S. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, 22, *P. G.*, t. XLII, col. 444. Ce fut probablement à cette époque que Basile composa, en union avec Georges de Laodicée et d'autres évêques homéousiens, l'écrit dogmatique dont il a déjà été question; il y défend longuement la parfaite similitude du Fils avec le Père, et insiste, en particulier, sur les mots : κατὰ πάντα ὅμοιος.

Le synode de Rimini se réunit au mois de mai 359. Les évêques s'y trouvèrent au nombre de plus de quatre cents. S. Athanase, *De synodis*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 692; Sozomène, IV, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 1162. Parmi les orthodoxes on remarquait Restitut de Carthage, qui probablement présida, Phébade d'Agen et Servais de Tongres. La minorité arienne avait à sa tête Ursace, Valens, Germinius et Auxence; elle comptait quatre-vingts membres, d'après Sulpice Sévère, *Historia sacra*, II, 41, *P. L.*, t. XX, col. 152. Un édit de l'empereur, du 27 mai, enjoignit au concile de s'occuper avant tout de la foi et de l'unité religieuse; défense était faite de prendre aucune résolution concernant les orientaux. S. Hilaire, *Fragm.*, VII, 1, 2, *P. L.*, t. X, col. 695 sq. Valens proposa l'adoption de la quatrième formule de Sirmium; de leur côté, les évêques orthodoxes demandèrent la condamnation de l'hérésie arienne et, sur le refus des adversaires, ils confirmèrent les décrets de Nicée, approuvèrent l'emploi du mot οὐσία et, le 21 juillet, prononcèrent la déposition de Valens, Ursace et leurs partisans. Une ambassade fut envoyée à Constance, portant une lettre et le décret du concile. S. Athanase, *De synodis*, 10, 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 695 sq.; S. Hilaire, *Fragm.*, VII, 4; VIII, 1-3, *P. L.*, t. X, 698 sq. Mais Valens et Ursace prirent les devants, afin de prévenir Constance contre la majorité orthodoxe. Après avoir suivi l'empereur de Sirmium à Constantinople, les députés de Rimini reçurent l'ordre de se rendre à Andrinople; ils durent y attendre, avant d'obtenir audience, que le monarque eût fait une tournée sur la frontière. Les Pères du concile reçurent de Constance une lettre assez sèche, à laquelle ils firent une réponse courte et digne. S. Athanase, *De synodis*, 55, *P. G.*, t. XXVI, col. 792.

Ce fut seulement le 10 octobre que les députés obtinrent une audience impériale à Niké (Ustodizo), près d'Andrinople. Sous une forte pression, ils finirent par souscrire une formule identique pour le fond à la quatrième de Sirmium. Deux différences méritent pourtant d'être signalées : le Fils était simplement déclaré *semblable au Père suivant les Écritures*, sans que le terme ὅμοιος fût accompagné des mots κατὰ πάντα; de plus, défense était faite d'employer, en parlant de la Trinité, l'expression μία ὑπόστασις, texte de Théodoret, II, 16, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1052, préférable à celui de saint Athanase, *De synodis*, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 745. Vers la fin d'octobre, les députés revinrent à Rimini avec Ursace, Valens et leurs affidés. Le préfet Taurus avait, de son côté, reçu l'ordre d'obtenir des membres du concile le même acquiescement. Ce fut alors un assaut des consciences comme à Milan en 355; tout fut mis en œuvre. De guerre lasse, brisés par les ennuis d'un retard sans cesse prolongé, trompés sur les véritables intentions des meneurs, les évêques cédèrent peu à peu, et, pour quitter Rimini, signèrent la formule de Niké qu'on leur présentait comme une concession faite à la paix religieuse et n'atteignant réellement pas la foi elle-même. Vingt seulement restaient inébranlables, encouragés surtout par Phébade d'Agen et Servais de Tongres. Alors Valens et Ursace s'avisèrent de ce qu'on a justement appelé une vraie « rouerie »; ils proposèrent à ces évêques de faire au symbole de Niké les additions qu'ils jugeraient nécessaires pour rassurer leurs consciences, et pour donner l'exemple, Valens proposa lui-même celle-ci : « Le Fils de Dieu n'est pas une créature. » Ajouta-t-il alors, ou plus tard seulement, ces mots frauduleux « comme les autres »? C'est une question douteuse, mais qu'on a le droit de poser avec Gwatkin, *Studies*, p. 182, note 1. En tout cas, Phébade et ses compagnons firent leurs additions pour déclarer qu'ils condamnaient Arius et sa doctrine, et qu'ils reconnaissaient l'égalité du Fils avec le Père et son éternité. C'est ainsi que les derniers opposants de Rimini furent amenés à signer la formule de Niké. Après quoi, une députation, dont faisaient partie Ursace, Valens et Saturnin d'Arles, alla rendre compte à l'empereur Constance de ce brillant résultat. Voir Sozomène, IV, 17-19, *P. G.*, t. LXVII, col. 1162 sq.; S. Hilaire, *Fragm.*, VII-IX, *P. L.*, t. X, col. 699 sq.; S. Jérôme, *Dialog. adv. Lucifer.*, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 171 sq.; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, II, 41-44, *P. L.*, t. XX, col. 152 sq. La suite des événements montrera que les occidentaux n'avaient nullement voulu sacrifier la foi orthodoxe, et quand saint Jérôme dit : *Ingemuit totus orbis, et arianum se esse miratus est*, son langage est hyperbolique, ou du moins il n'exprime pas la réalité des choses, mais une impression possible à la suite du concile de Rimini. « Comment, remarque Noël Alexandre, le monde aurait-il pu être alors arien, puisque, de l'aveu de saint Jérôme lui-même, les Pères du concile de Rimini ne le furent pas? » *Historia ecclesiastica*, Lucques, 1734, t. IV, diss. XXXIII. En réalité, l'acceptation de la formule en question n'emportait pas, dans leur pensée, l'acceptation du sens hétérodoxe que, personnellement et d'une façon insidieuse, Ursace et Valens attribuaient à cette même formule.

A la fin de septembre, les orientaux s'étaient réunis à Séleucie, au nombre d'environ cent soixante évêques, qui se groupaient à peu près de cette façon : cent dix homéousiens, ayant à leur tête Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Silvain de Tarse, Éleuse de Cyzique et Macédonius de Constantinople; quarante autres anti-nicéens, se rattachant au parti des ariens stricts ou des politiques, comme Acace de Césarée, Eudoxe d'Antioche, Georges d'Alexandrie, Patrophile de Scythopolis et Uranius de Tyr; enfin une dizaine de méléciens, venus surtout d'Égypte. Saint Cyrille de Jérusalem était encore dans les rangs des homéousiens. Saint Hilaire de Poitiers, présent au synode, fut admis à la communion, quand il eut écarté le soupçon de sabellianisme en exposant quelle était la vraie doctrine des évêques gaulois sur la trinité; de son côté, il n'hésita pas à communiquer avec Basile d'Ancyre et son parti. Ordre fut intimé aux Pères de Séleucie, comme à ceux de Rimini, de s'occuper d'abord des choses de la foi. Dès la première séance il y eut désunion. Acace ayant proposé la quatrième formule de Sirmium, les homéousiens déclarèrent qu'ils s'en tenaient au concile d'Antioche *in encæniis*, c'est-à-dire à la seconde profession de foi émise alors, comme on le voit clairement par les allusions de Sozomène, IV, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 1181. Les partis se séparèrent. Acace dressa un nouveau symbole, dont le fond était encore la quatrième formule de Sirmium, mais avec cette particularité notable que le terme d'ἀνόμοιος y était formellement anathématisé, comme ceux d'ὁμοούσιος et d'ὁμοιούσιος. L'évêque de Césarée se séparait ainsi des anoméens pour former un groupe qui reçut son nom, οἱ περὶ Ἀκάκιον, et qui s'identifia en fait avec le parti *homéen*. Voir ACACIENS, col. 290-291. Le synode s'occupa ensuite des droits de saint Cyrille, déposé par Acace, et comme celui-ci s'obstinait avec ses partisans à ne plus prendre part aux sessions, une sentence de déposition fut prononcée contre lui et quelques autres ariens contumaces, Eudoxe d'Antioche, Georges d'Alexandrie, Uranius de Tyr, Patrophile de Scythopolis, etc. Anianus fut choisi comme évêque d'Antioche en remplacement d'Eudoxe, et sacré à Séleucie même; mais le questeur Léonas le fit saisir et l'envoya en exil. Voir Socrate, II, 39, 40, et Sozomène, IV, 22, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 332 sq., 1178 sq.

X. La suprématie homéenne. — Le synode de Séleucie terminé, les homéousiens s'empressèrent d'envoyer à Constantinople une ambassade de dix évêques, ayant à leur tête Basile d'Ancyre; saint Hilaire les accompagna. Mais les députés de Séleucie, comme ceux de Rimini, furent prévenus par leurs adversaires; l'habile et politique Acace réussit à gagner l'empereur, qui n'acquiesça pas aux décisions prises par la majorité des évêques. Seul Eudoxe, accusé nettement de tendances anoméennes, dut les désavouer. Quand arriva la seconde ambassade du concile de Rimini, conduite par Ursace et Valens, ceux-ci et les acaciens firent cause commune sur le terrain de la formule de Niké, augmentée des anathèmes de saint Phébade; mais alors apparut clairement aux yeux des évêques qui avaient été à Rimini la duplicité de Valens, qui ne manqua pas de retourner contre leurs auteurs le sens des additions admises. Par exemple : « Le Fils n'est pas une créature » *comme les autres,* ajoutait ou soulignait Valens; il est donc, malgré tout, une créature. « Le Fils n'est pas tiré du néant; » assurément, répondait-il, puisqu'il est de la volonté de Dieu. « Le Fils est éternel; » oui, mais comme les anges, en ce qui concerne la durée future. S. Hilaire, *Fragm.*, x, 3, *P. L.*, t. x, col. 708. Les députés de Séleucie refusèrent d'abord de signer la formule de Niké, qui entraînait le rejet de l'ὁμοιούσιος, aussi bien que de l'ὁμοούσιος; mais Constance menaçant d'exil les récalcitrants, tous finirent par céder, le 31 décembre. Ainsi, grâce à sa formule homéenne, l'empereur avait fait l'unité. Unité toute de surface et de malentendus, on le verrait bientôt; mais la fortune éphémère des homéousiens allait sombrer, et c'était la juste conséquence du compromis funeste qu'ils avaient accepté à la cour impériale de Sirmium.

Peu après, au début de l'année 360, eut lieu à Constantinople la dédicace de la grande église de Constantin. Les acaciens en profitèrent pour tenir un synode, où avaient été spécialement convoqués les évêques de Bithynie. Il s'ouvrit dès que cinquante évêques furent présents, mais ils s'élevèrent ensuite au nombre de soixante-douze. *Chronicon paschale, P. G.*, t. xcii, col. 736. On y remarquait, outre Acace et ses lieutenants, le célèbre Ulphilas, évêque des Goths. Le synode s'empressa de confirmer le symbole de Niké sous une forme un peu différente et sans les additions de Phébade. S. Athanase, *De synodis,* 30, *P. G.,* t. xxvi, col. 746, 747. Ensuite, appliquant les conséquences de l'homéisme, les acaciens s'en prirent successivement aux anoméens et aux homéousiens. Avec les premiers, ce fut plutôt pour la forme et par mesure de prudence; Aétius seul, sacrifié pour ses témérités, fut exilé par l'empereur. Il en alla tout autrement avec les homéousiens; ce fut une hécatombe. toutes les sommités du parti, les évêques des sièges influents, tombèrent pour une raison ou pour une autre, sous les coups des acaciens, sans toutefois que le motif d'hétérodoxie fût mis en avant. Socrate, ii, 42, *P. G.*, t. lxvii, col. 350. Ainsi furent déposés Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Éleuse de Cysique, Macedonius de Constantinople, Silvain de Tarse, saint Cyrille de Jérusalem, et d'autres évêques rattachés au parti de plus ou moins près. Georges de Laodicée avait eu la prudence de passer au camp des vainqueurs. Constance confirma les décisions du synode, exila les évêques déposés et donna leurs sièges à d'autres. C'est ainsi que, le 27 janvier, Eudoxe fut transféré d'Antioche à Constantinople. Eunomius, disciple d'Aétius et second chef des anoméens, devint évêque de Cyzique, où, du reste, il ne resta pas longtemps; son radicalisme arien outra le peuple et força Eudoxe à le déposer, malgré la communauté de sentiments qui les unissait.

Arrivé à Constantinople avec les députés du synode de Séleucie, saint Hilaire y avait composé sa seconde requête à l'empereur, *Ad Constantium augustum liber secundus, P. L.*, t. x, col. 563 sq. Il y demandait deux grâces au souverain : une conférence publique avec Saturnin d'Arles, auteur de son exil, afin de le convaincre des fausses accusations dont il l'avait chargé; et une audience en présence du concile qui se tenait alors dans la ville impériale, afin de pouvoir défendre la foi orthodoxe. Le refus que le saint docteur essuya fut sans doute l'occasion du manifeste qui suivit, *Contra Constantium imperatorem.* Enfin, sous prétexte qu'il troublait l'Orient, l'empereur le renvoya en Gaule. Sulpice Sévère, *Histor. sacra,* ii, 45, *P. L.*, t. xx, col. 154, 155. Il redevint aussitôt l'âme de la défense nicéenne en ce pays, mais il poursuivit en même temps son œuvre de conciliation entre l'Orient et l'Occident. A son instigation, des conciles provinciaux se tinrent de divers côtés, et nombre d'évêques qui s'étaient laissé tromper à Rimini désavouèrent cet acte d'erreur ou de faiblesse. On signale, en particulier, vers la fin de 360 ou dans le courant de 361, un concile de Paris, dont la lettre synodale, adressée aux évêques orientaux qui avaient eux-mêmes écrit les premiers, nous a été conservée par saint Hilaire, *Fragm.*, xi, 1-4, *P. L.*, t. x, col. 710 sq. Les prélats gaulois y affirment nettement l'ὁμοούσιος, en expliquant que par ce terme ils entendent seulement exprimer que le Fils possède avec le Père qui l'a engendré une seule et même οὐσία ou substance, et qu'il n'est ni une créature ni un fils adoptif; ils permettent, du reste, qu'on parle aussi de *similitude,* pourvu que ce soit une similitude de vrai Dieu à vrai Dieu et qu'il y ait dans la divinité unité, et non pas seulement union. Les orientaux étaient avertis que les évêques gaulois avaient confirmé l'excommunication de Saturnin d'Arles. *Histoire littéraire de la France,* nouv. édit., t. i *b,* p. 129-131.

En Orient, l'opposition n'eut pas la même fermeté. Avant de se séparer, les membres du synode acacien de Constantinople avaient envoyé à tous les évêques le symbole de Niké, accompagné d'un édit de l'empereur portant la peine d'exil contre quiconque refuserait de le signer. Socrate, ii, 41, *P. G.*, t. lxvii, col. 347. Sous le coup des menaces et des violences, beaucoup faiblirent; tels, Grégoire l'ancien qui se vit abandonné par tous les moines de son diocèse de Nazianze, et Dianée de Césarée en Cappadoce dont saint Basile quitta la communion. Constance eut pourtant des déceptions. Au début de 361, les homéens, sous l'influence d'Acace, donnèrent pour successeur à Eudoxe, sur le siège d'Antioche, Mélèce d'abord évêque de Bérée, sur lequel ils croyaient pouvoir compter. Grande fut leur déception, quand dans son premier discours, le nouveau patriarche se déclara en substance pour la foi de Nicée. S. Épiphane, *Hær.*, lxxiii, 29-33, *P. G.*, t. xlii, col. 458 sq. Un mois après, Mélèce partait pour l'exil; il était remplacé par un arien décidé, Euzoius, le même qui, en 320, avait été condamné avec l'hérésiarque Arius. Cette double élection, tout en diminuant le parti des hétérodoxes, augmenta les divisions de la chrétienté d'Antioche; il y eut désormais les ariens, puis, du côté des orthodoxes, les eustathiens, administrés par un prêtre pieux, nommé Paulin, et les mélétiens. A la même époque, peut-être lors de l'élection d'Euzoius, eut lieu ce synode d'Antioche, où les évêques ariens déclarèrent nettement que le Fils n'est semblable au Père ni en substance, ni en volonté, et qu'il a été tiré du néant. S. Athanase, *De synodis,* 31, *P. G.*, t. xxvi, col. 718, Socrate, ii, 45, *P. G.*, t. lxvii, col. 360, 361.

Ainsi les camps se tranchaient de plus en plus, et l'homéisme lui-même commençait à être sapé par les deux extrémités, quand son unique soutien réel, l'empereur Constance, mourut subitement de la fièvre à Mopsucrène, au pied du mont Taurus en Cilicie, le 3 novembre 361. Peu de temps auparavant, il avait été baptisé par Euzoius.

III. ARIANISME. Décadence et chute dans l'empire romain, 362-381. — I. La renaissance nicéenne. II. Synode d'Alexandrie de 362. III. L'arianisme sous les empereurs Julien et Jovien. IV. Réveil homéen sous Valens. V. Progrès de la renaissance nicéenne ; les docteurs cappadociens. VI. L'Orient et Rome. VII. Gratien et Théodose. VIII. Concile œcuménique de Constantinople en 381. IX. L'agonie de l'arianisme dans l'empire romain.

I. LA RENAISSANCE NICÉENNE. — La mort de l'empereur Constance mit fin à la suprématie homéenne et à cette unité toute factice que la violence et la ruse avaient prétendu fonder. C'est alors surtout que la décadence du parti arien s'accentua. On a pu remarquer qu'en réalité elle avait commencé depuis longtemps, en particulier depuis que les divers groupes de la coalition antinicéenne, victorieux de leurs ennemis et fiers de la chute d'Athanase, s'étaient trouvés en face les uns des autres et avaient voulu formuler un symbole positif. Depuis lors, ils étaient allés de formules en formules, de synodes en synodes, sans jamais s'entendre sérieusement, mais en voyant s'augmenter de jour en jour leurs divisions intestines. La victoire des homéens sous Constance n'avait fait, au fond, qu'affaiblir le parti antinicéen, car en écrasant les homéousiens et en accentuant eux-mêmes leur marche progressive vers l'arianisme pur, les vainqueurs avaient rapproché les semi-ariens des orthodoxes. La foi de Nicée, au contraire, s'était toujours développée dans le même sens, et, s'ils étaient abattus extérieurement, ses grands champions n'avaient pas perdu courage ; ils conservaient une puissante influence, soit par la direction qu'ils communiquaient de loin aux fidèles, soit par leur activité littéraire.

Tels furent surtout les deux grands docteurs de cette époque, saint Athanase pour l'Orient, et saint Hilaire pour l'Occident. Déjà, on l'a vu, les *Discours contre les ariens* et les autres ouvrages dogmatiques de l'évêque d'Alexandrie avaient exercé une influence incontestable sur les semi-ariens. Le vaillant champion de la foi de Nicée suivait attentivement le mouvement des esprits, prêt à profiter habilement des circonstances pour frapper l'erreur, mais aussi pour tendre la main aux hommes de bonne volonté. C'est ainsi qu'aussitôt après les conciles de Rimini et de Séleucie, avant la fin de l'année 359, il publia sa fameuse lettre *De synodis*, *P. G.*, t. XXVI, col. 681-794. Ce qu'il faut y remarquer, c'est sans doute l'excellent parti qu'il sait tirer contre l'arianisme de cette multiplicité de formules, presque aussi nombreuses que les années, qui s'étaient succédé depuis le concile d'Antioche *in encæniis*, c'est-à-dire depuis dix-huit ans, sans que la foi des orientaux cessât d'être dans un état d'équilibre instable ; mais c'est aussi la largeur de vues dont le saint docteur fait preuve quand, se mettant au-dessus des questions de mots et de terminologies divergentes, il arrive à cette déclaration, n. 41 : « Nous ne devons pas regarder comme ennemis ceux qui admettent tous les décrets de Nicée, et qui ne sont en doute qu'au sujet du terme ὁμοούσιος. » Et il cite nommément « Basile d'Ancyre, qui a écrit sur la foi ». Basile dont, quelques années auparavant, il avait parlé en termes sévères, *Epist. ad episcopos Ægypti*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 554.

Est-ce à dire qu'Athanase abandonne par politique la doctrine qu'il a si chèrement défendue, comme l'ont insinué quelques auteurs protestants, et qu'au lieu de convertir les homéousiens à sa cause, il s'est converti lui-même à la leur ? Toute la suite de la lettre proteste contre cette interprétation, puisqu'elle tend à défendre le terme même d'ὁμοούσιος, et à soutenir l'unité du Père et du Fils quant à la substance, κατὰ τὴν οὐσίαν ἑνότητα, n. 48. C'est la même doctrine que dans la lettre *De Nicænis decretis*, où on lit qu'il ne faut diviser ni l'unité de la nature, ni l'identité de la lumière et de sa splendeur, n. 24, *P. G.*, t. XXV, col. 458. Seulement de deux choses l'une : ou le docteur reconnaît qu'entre les homoousiens dont il parle et les homéousiens il n'y a réellement qu'une différence de terminologie, et alors il veut seulement que la question de chose prime la question de mot ; ou bien, se rendant compte de ce qu'il y a d'incomplet, à tout le moins d'équivoque, dans la doctrine de Basile d'Ancyre sur l'unité de substance dans le Père et le Fils, néanmoins il n'insiste pas, peut-être pour ce motif que l'unité numérique de la substance divine, tout en étant la conséquence logique de l'ὁμοούσιος, n'est cependant pas formellement contenue dans la définition de Nicée. En tout cas, il veut qu'avec ses amis on examine la question avec calme et de bonne foi, πράως καὶ μετὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς, n. 48 ; s'ils ne sont pas encore arrivés à l'ὁμοούσιος, ils n'en sont pas loin, οὐδὲ μακρὰν ὄντας τοῦ ὁμοουσίου, n. 43.

Telle fut aussi l'attitude de saint Hilaire. Vers la fin de 358, il avait reçu, dans son exil de Phrygie, une lettre des évêques gaulois où ils le priaient de leur exposer l'état des opinions théologiques en Orient. Pour répondre à ce désir, il composa, au début de l'année suivante, son livre *De synodis seu de fide orientalium*, *P. L.*, t. X, col. 479-546 ; et ce fut aussi une œuvre de conciliation. Il juge avec indulgence les formules des orientaux, à l'exception toutefois de la seconde de Sirmium. C'est avec le même calme et la même bonne foi que saint Athanase qu'il s'adresse aux évêques du synode semi-arien d'Ancyre, n. 12-26, 88-91, soit pour approuver la plupart de leurs anathématismes, soit pour répondre à leurs difficultés au sujet du terme ὁμοούσιος. Nous l'avons vu frayer personnellement avec les homéousiens au concile de Séleucie ; il faut que son influence auprès d'eux ait été sérieuse, pour que Constance renvoyât le saint docteur dans sa patrie, au moment où il sévissait contre tous ceux qui ne courbaient pas la tête devant le credo impérial. Enfin, c'est par l'entremise d'Hilaire que les évêques orientaux entrèrent en relation avec ceux de la Gaule. Ainsi se rapprochaient peu à peu les esprits ; ce rapprochement amenait l'éclaircissement des malentendus, diminuait les préventions entre l'Orient et l'Occident, et faisait serrer la question de plus près ; c'était l'apostolat fécond des docteurs cappadociens qui se préparait. Athanase et Hilaire devaient en recueillir eux-mêmes les premiers fruits, après que l'avènement de Julien au trône impérial eut mis fin à l'arianisme politique de Constance.

II. SYNODE D'ALEXANDRIE DE 362. — Le nouvel empereur proclama d'abord la pleine tolérance de tous les cultes, puis lança un édit de rappel en faveur de tous les évêques exilés sous son prédécesseur. Saint Athanase en bénéficia. Depuis son départ, Georges le Cappadocien ne s'était maintenu sur le siège patriarcal que contre le gré des alexandrins ; chassé plusieurs fois, il avait été réintégré de force. Mais, quand on apprit la mort de Constance, il y eut une explosion de haine contre l'intrus et contre l'homme cupide qui n'avait pas craint de profaner et de spolier le Sérapéum ; d'abord jeté en prison par le peuple, Georges fut massacré le 24 décembre 361. Le 21 février suivant, saint Athanase rentrait dans sa ville épiscopale. *Historia acephala*, 8, 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 1445, 1446. Cf. Gwatkin, *Studies*, p. 224, 225. En rappelant les évêques exilés, Julien l'Apostat espérait-il accroître les divisions de l'Église chrétienne en mettant aux prises les divers partis qui la troublaient ? Si tel fut son calcul, les évêques catholiques surent le déjouer. Athanase et Eusèbe de Verceil, en particulier, comprirent qu'il fallait avant tout procurer la concorde parmi les chrétiens. De là, l'idée de réunir un synode à Alexandrie, pour étudier les conditions et les moyens de rendre la paix à l'Église. Le concile se tint, semble-t-il, en été. Il ne s'y trouva que vingt et un évêques présents en personne ; Eusèbe de Verceil était, après l'évêque d'Alexandrie, le per-

sonnage le plus important. Deux diacres représentaient Lucifer de Cagliari. Malgré le petit nombre de ses membres, ce « concile des confesseurs », comme l'appelle Rufin, n'en est pas moins l'un des plus importants de la controverse arienne par l'autorité qu'il acquit et l'influence qu'il exerça sur la marche des événements. On n'a pas craint de dire qu'il « décida le retour du monde à l'orthodoxie ». Eug. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, Paris, 1881 et 1899; *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie d'après les textes coptes*, dans la *Revue des questions historiques*, 1874, t. xv, p. 329 sq.

Trois questions dogmatiques surtout préoccupaient en ce moment les esprits. Il y avait, entre les occidentaux et les orientaux, et chez les orientaux mêmes, à Antioche, entre les eustathiens et les mélétiens, la querelle des trois *hypostases*, les premiers n'en admettant qu'une dans la trinité, et les autres en soutenant trois. En second lieu, Macédonius de Constantinople avait appliqué à la troisième personne de la Trinité l'erreur arienne, en niant la divinité du Saint-Esprit; déjà saint Athanase avait écrit à ce sujet plusieurs lettres, adressées à Sérapion, évêque de Thmuïs, qui lui avait fait connaître dans son exil la doctrine des macédoniens ou pneumatomaques. Enfin vers 361, Apollinaire, évêque de Laodicée en Syrie, avait posé d'une manière plus explicite un problème relatif à l'humanité du Christ, que les ariens avaient les premiers soulevé, le problème du σῶμα ἄψυχον. L'étude de ces deux dernières erreurs appartenant à des articles distincts, il suffit d'indiquer ici la doctrine orthodoxe, sanctionnée par les Pères du concile d'Alexandrie. Le Saint-Esprit est consubstantiel au Père et au Fils; la trinité ne peut être divisée, rien de ce qui lui appartient n'est créature. Le Verbe, en s'incarnant, est devenu vrai homme; par conséquent il a pris non seulement un corps humain, mais aussi une âme humaine. *Tomus ad Antiochenos* (ou lettre synodale des Pères d'Alexandrie), 3, 7, *P. G.*, t. xxvi, col. 800, 804.

La question relative à l'usage du mot *hypostase* était plus délicate, à cause des prétentions qu'avaient des occidentaux d'imposer purement et simplement aux orientaux leur propre terminologie : μία ὑπόστασις. La fameuse *feuille* de Sardique reparut, patronnée sans doute par les représentants de Lucifer de Cagliari, et peut-être même par Eusèbe de Verceil; mais on n'eut pas de peine à montrer qu'elle manquait d'autorité. *Tomus*, n. 5, 10. Saint Athanase savait par expérience personnelle que le malentendu venait d'un sens différent, attribué au même mot par les occidentaux et les orientaux; il les pria d'abord de s'expliquer les uns et les autres sur leur foi, le malentendu fut bientôt visible. Pour les latins, suivis par les eustathiens d'Antioche, ὑπόστασις, traduit littéralement par *substantia*, devenait synonyme du mot *essentia*, οὐσία; d'où la formule : *une hypostase*, c'est-à-dire une seule *substance*. Pour les grecs et pour les mélétiens d'Antioche, ὑπόστασις s'opposait simplement aux πρόσωπα des sabelliens qui ne leur semblaient pas indiquer suffisamment le caractère substantiel et subsistant des trois personnes divines; pour eux, ὑπόστασις n'équivalait donc pas au mot latin *substantia*, mais plutôt au mot *subsistentia*, alors inusité, et la consubstantialité des trois personnes ou hypostases était sauvegardée par l'expression μία οὐσία, une seule *essence* ou *substance*. Quand l'équivoque fut bien constatée, on put s'unir pour anathématiser Arius, Sabellius, Paul de Samosate et autres hérétiques; puis, tout en laissant à chacun sa terminologie, on convint que le mieux était de s'en tenir au concile de Nicée. *Tomus*, n. 5-6; Revillout, *op. cit.*, t. II, p. 334 sq.; Th. de Régnon, *Études*, 1re série, p. 174 sq. Il est difficile de comprendre comment, de nos jours, certains protestants ont pu dire que, par cette concession, Athanase renonça expressément à la formule « une seule essence », nous retrouverons bientôt, à propos des docteurs cappadociens, la tendance qui se cache là-dessous.

A ces questions dogmatiques s'en joignait une autre de pure discipline, mais souverainement importante pour l'avenir de la renaissance nicéenne. Recevrait-on à la communion ou à la pénitence les ariens, les semi-ariens et les orthodoxes tombés par faiblesse, et à quelles conditions? Là surtout, deux partis se trouvaient en présence : celui des intransigeants, comme Lucifer de Cagliari, qui voulaient que ces *lapsi* fussent à tout jamais exclus des rangs du clergé; et celui des modérés qui restreignaient cette peine aux principaux fauteurs de l'hérésie. Rufin, I, 28, *P. L.*, t. XXI, col. 498. Le parti des seconds triompha; pour toute condition, les hérétiques et les *lapsi* devraient anathématiser la doctrine arienne et confesser la foi de Nicée. *Tomus*, n. 8. Eusèbe de Verceil et Astérius de Petra furent désignés pour veiller, l'un en Occident, l'autre en Orient, à l'exécution des décrets du concile, mais ils devaient d'abord passer par Antioche, afin d'essayer de mettre un terme au schisme entre les eustathiens et les mélétiens. Ils partirent aussitôt, mais leur mission fut contrecarrée par Lucifer de Cagliari, qui s'était déjà prononcé pour Paulin et l'avait ordonné évêque des eustathiens. Le fougueux auteur du pamphlet *De non parcendo in Deum delinquentibus*, *P. L.*, t. XIII, col. 935 sq., ne voulut pas souscrire aux mesures de sage douceur prises par les Pères du concile d'Alexandrie; il cessa de communiquer avec saint Athanase, Eusèbe de Verceil et leurs amis, donnant ainsi naissance au schisme des lucifériens. A Antioche deux évêques orthodoxes restèrent en présence : Mélèce ayant pour lui les évêques d'Orient, Paulin soutenu par ceux d'Égypte et d'Occident. Mais ce fut là une exception; les résolutions du synode des confesseurs furent sanctionnées par le pape Libère, et tout l'Occident les adopta. S. Hilaire, *Fragm.*, XII, *P. L.*, t. X, col. 714, 715; S. Jérôme, *Dialog. adv. Lucifer.*, 20, *P. L.*, t. XXIII, col. 175. Un grand nombre de synodes célébrés à la même époque dans les Gaules, l'Espagne, la Grèce et autres pays donnèrent une vigoureuse impulsion au grand mouvement de renaissance nicéenne, parti d'Alexandrie. Des centaines d'évêques, qui n'avaient souscrit aux formules eusébiennes que par faiblesse ou par erreur involontaire, revenaient au parti de Nicée; Eusèbe de Verceil, Philastre de Brescia et saint Hilaire de Poitiers recueillirent ainsi dans le diocèse de Milan, en 363, une foule de retours. Rufin, I, 30, 31, *P. L.*, t. XXI, col. 500 sq. L'arianisme disparut presque complètement de l'Occident. En Orient, il y eut aussi de nombreuses et précieuses adhésions au parti nicéen, comme celle de saint Cyrille de Jérusalem, rentré dans sa ville épiscopale à l'avènement de Julien, et celle d'Eusèbe nommé, sous l'influence de saint Basile, évêque de Césarée en Cappadoce, après la mort de Dianée en 362. Un an plus tard, le patriarche d'Alexandrie pouvait, dans sa lettre à Jovien, s'applaudir à bon droit du fruit réalisé.

III. L'ARIANISME SOUS LES EMPEREURS JULIEN ET JOVIEN. — Après la mort de Constance, les évêques homéens avaient gardé leurs sièges, mais le parti lui-même perdit son influence, et l'arianisme strict s'accentua. Aétius, le chef des anoméens, fut en faveur auprès de Julien, qui lui fit don d'un bien-fonds à Mitylène. Philostorge, IX, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 569. Il y eut plusieurs assemblées d'évêques ariens, en particulier un synode d'Antioche en 362, présidé par Euzoïus; on y déclara de nulle valeur la sentence de déposition prononcée contre Aétius par le synode acacien de Constantinople. L'hérésiarque fut même sacré évêque avec plusieurs de ses partisans, mais sans recevoir d'évêché. Philostorge, VII, 6, *P. G.*, t. LXV, col. 544. Eudoxe, évêque de Constantinople, tout en étant le protecteur des anoméens, n'eut jamais le courage de se déclarer ouvertement pour leurs doctrines. Les retards qu'il apportait sans cesse à la ré-

habilitation complète d'Aétius amenèrent une rupture entre lui et Eunomius; il y eut dès lors, dans l'arianisme proprement dit, deux fractions qu'on désigna ensuite sous les noms d'« ariens ou eudoxiens » et d'« anoméens ou eunomiens ». Aétius et Eunomius allèrent jusqu'à nommer un évêque de leur secte à Constantinople. Philostorge, VI, 3, 4, VII, 5, VIII, 2, IX, 3, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 534 sq., 542 sq., 555, 565 sq.; Théodoret, II, 25, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1074 sq.

Le parti semi-arien subit aussi une profonde modification. Après sa déposition, Macédonius de Constantinople était devenu chef de parti, en faisant du Saint-Esprit une créature du Fils; il eut pour principal lieutenant et pour continuateur de son œuvre Marathonius de Nicomédie. Socrate, II, 45; Sozomène, IV, 27, *P. G.*, t. LXVII, col. 360, 1200. Le parti engloba bientôt un grand nombre des anciens semi-ariens, en particulier Éleuse de Cyzique, Eustathe de Sébaste et Sophrone de Pompéiopolis, en sorte qu'à partir de cette époque « macédoniens » et « semi-ariens » deviennent des termes identiques. Ils tinrent sous le règne de Julien divers synodes, on en signale surtout un à Zélé, dans le Pont, où ils se séparèrent expressément et des orthodoxes et des ariens; ce qui les mit en état d'hostilité ouverte avec ces derniers. Socrate, III, 10, *P. G.*, t. LXVII, col. 406 sq.

L'empereur Julien laissait les partis à eux-mêmes; il intervint pourtant en Égypte. Ce fut évidemment l'immense influence qu'exerçait le grand docteur, soit en général, soit en particulier parmi les hautes classes d'Alexandrie, qui détermina l'Apostat à déroger à son édit de tolérance, sous le prétexte futile qu'il avait permis aux évêques exilés « de revenir non pas à leurs églises, mais dans leurs patries ». Sa vraie préoccupation est visible dans les lettres qu'il écrivit à ce sujet; il craint le prosélytisme d'Athanase, « l'ennemi des dieux. » *Œuvres complètes de l'empereur Julien,* trad. par Eug. Talbot, Paris, 1863, lettres 6, 26, 51. L'ordre de bannissement fut donné au début d'octobre; une forte amende menaçait le préfet d'Égypte, si l'évêque était encore en Égypte le premier décembre. Saint Athanase partit pour la Thébaïde, le 24 octobre; c'était son quatrième exil, mais il devait durer peu, « nuage qui passe, » disait-il en s'en allant. Les ariens mirent sur le siège patriarcal Lucius, un Alexandrin ordonné prêtre par Georges le Cappadocien. Mais le nuage passa, quand le 26 juin 363, Julien vaincu par les Perses tomba sous une flèche ennemie. Le lendemain, l'armée proclamait empereur le général Jovien, qui avait toujours été un chrétien orthodoxe. Sur son invitation formelle, Athanase rentrait dans sa ville épiscopale, le 20 février 364. Pour essayer de mettre un terme aux troubles de l'Église, le nouvel empereur lui demanda de lui envoyer, sur la trinité, un mémoire qui fixât les bases de la foi orthodoxe. Telle fut l'occasion de la lettre *Ad Jovianum de fide*, *P. G.*, t. XXVI, col. 813-820, rédigée dans un synode provincial, tenu à Alexandrie vers la fin d'août; le saint docteur y donne et justifie brièvement le symbole de Nicée, en l'accompagnant de quelques détails précis sur le Saint-Esprit. Appelé par Jovien, le patriarche s'embarqua pour Antioche, le 5 septembre; dix jours plus tard, le préfet d'Égypte recevait des lettres impériales ordonnant le rétablissement de l'orthodoxie. Diverses pétitions, adressées plus tard à l'empereur, par les ariens, contre saint Athanase, restèrent sans effet. *P. G.*, t. XXVI, col. 820 sq.; Sozomène, VI, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 1305.

En dehors des conversions partielles qui s'opérèrent alors, des groupes d'anciens adversaires commencèrent à s'acheminer vers la foi de Nicée. Basile d'Ancyre, Sylvain de Tarse et quelques autres firent une démarche auprès de Jovien, au début de son règne; ils demandaient l'expulsion de tous ceux qui ne reconnaissaient pas le Fils semblable au Père, mais en restaient à la position prise aux conciles de Rimini et de Séleucie. Sozomène, VI, 4, *P. G.*, t. LXVII, col. 1302. Dans l'automne de 363, Acace de Césarée, Eusèbe de Samosate, Athanase d'Ancyre et une vingtaine d'autres évêques se rendirent à Mélèce, qu'ils savaient fort estimé de l'empereur; dans ce synode d'Antioche ils reconnurent expressément et signèrent le symbole de Nicée, mais avec des explications qui laissent planer des doutes sérieux sur la sincérité de cet acte, au moins de la part de quelques-uns des signataires. On lit, en effet, dans la déclaration qu'ils adressèrent à Jovien : « Nous acceptons et gardons fermement la foi du saint concile jadis assemblé à Nicée. Car le mot ὁμοούσιος, qui déplaît à quelques-uns, a été expliqué et interprété comme il faut par les Pères eux-mêmes; il signifie que le Fils a été engendré de la substance du Père, et qu'il lui est semblable selon la substance, ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Non que l'on conçoive rien de passible dans la génération ineffable, ou que l'on emploie le mot οὐσία selon l'usage de la langue grecque, mais on veut renverser ce que l'impie Arius a osé dire du Christ, à savoir qu'il a été tiré du néant, ce que les anoméens, qui se sont élevés depuis peu, répètent avec plus d'insolence encore pour détruire la concorde dans l'Église. » Socrate, III, 25; Sozomène, VI, 4, *P. G.*, t. LXVII, col. 454, 1304. Quoi qu'il en soit de la sincérité de cette démarche, elle montre du moins l'état des esprits et le progrès du mouvement qui ramenait peu à peu vers la foi de Nicée.

IV. REVIREMENT HOMÉEN SOUS VALENS. — La mort violente de Jovien, survenue à Drépane dans la nuit du 16 au 17 février 364, retarda d'une quinzaine d'années le triomphe final de l'orthodoxie. Les soldats élevèrent sur le trône impérial le tribun Valentinien, chrétien orthodoxe; il laissa la liberté aux partis et eût pour principe de ne pas se mêler des affaires religieuses. Sous son règne l'Occident fut tranquille, et le triomphe de la foi de Nicée se compléta. Dans une réunion provoquée par saint Eusèbe de Verceil, en 364 ou 365, les évêques d'Illyrie souscrivirent aux décisions du concile d'Alexandrie : acte qui causa une grande joie au pape Libère. S. Hilaire, *Fragm.*, XII, 3, *P. L.*, t. X, col. 716. Un seul acte de Valentinien causa quelque trouble à Milan. Sous prétexte d'en faire disparaître les divisions religieuses, il interdit, vers le mois de novembre 364, toute espèce d'assemblées chrétiennes en dehors des lieux soumis à la juridiction de l'évêque Auxence; saint Hilaire protesta contre cette mesure dans une requête à l'empereur, où il dénonçait Auxence comme blasphémateur et ennemi caché de Jésus-Christ. Valentinien ordonna qu'une conférence eût lieu entre les deux champions devant une commission de dix évêques, assistée d'un questeur et d'un maître des offices. Auxence se résolut à proposer une profession de foi, qui fut acceptée par la commission et par l'empereur. Saint Hilaire voulut dévoiler les réticences et les équivoques du prélat arien, mais il reçut l'ordre de retourner en Gaule. Il composa, à cette occasion, et envoya aux évêques d'Italie son écrit *Contra Auxentium*, à la fin duquel on trouve la profession de foi de l'évêque arien ou semi-arien de Milan. *P. L.*, t. X, col. 609 sq.

L'Orient fut moins heureux que l'Occident. A son entrée dans Constantinople, le 28 mars 364, Valentinien avait pris pour collègue à l'empire son frère Valens, dont la politique religieuse allait renouveler les plus mauvais jours de l'homéisme. L'occasion se présenta bientôt pour l'empereur d'Orient de manifester ses sympathies. Dans l'automne de la même année, les macédoniens obtinrent l'autorisation de tenir un synode à Lampsaque, dans l'Hellespont, sous la présidence d'Éleuse de Cyzique; ils y déclarèrent de nulle valeur ce qui avait été décidé par les acaciens dans leur concile de Constantinople, en 360, et condamnèrent la profession de foi qui y avait été émise. En revanche, ils sanctionnèrent l'expression homéousienne ὅμοιος κατ' οὐσίαν, « pour bien marquer la distinction des personnes, » et renouvelèrent le symbole confirmé à Séleucie, c'est-à-dire la

deuxième formule d'Antioche. Sozomène, VI, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 1312; Gwatkin, *Studies*, p. 275, pour la date du synode de Lampsaque. A son retour du voyage fait à Naïssus pour accompagner son frère, Valens trouva les députés de ce synode à Héraclée; il désapprouva ce qui avait été fait. Sous l'influence de l'impératrice Albia Dominica, arienne zélée, et de courtisans imbus des mêmes idées; désireux aussi sans doute de s'assurer l'appui des évêques homéens qui lui paraissaient encore former le parti le plus nombreux et le plus fort, le monarque oriental commençait à donner sa faveur à Eudoxe de Constantinople, tout en prenant des mesures contre le parti extrême des anoméens; Aétius et Eunomius durent se retirer, l'un à Lesbos dans le domaine qu'il tenait de Julien, l'autre à Chalcédoine. Philostorge, IX, 3, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 568 sq.

Bientôt suivit une mesure plus générale; ce fut, probablement en mars 365, un édit de bannissement contre les évêques exilés sous Constance et rétablis par Julien. La persécution s'étendit aux semi-ariens, aux novatiens et surtout aux orthodoxes; les églises leur furent enlevées, presque tous les évêques partirent pour l'exil. Parmi les plus illustres victimes se trouvèrent Mélèce d'Antioche et saint Athanase qui dut, pour la cinquième fois, quitter sa ville épiscopale; devant l'imminence d'un coup de main, le vieux patriarche se retira dans une campagne, où il resta du 5 octobre 365 au 1er février 366. Valens ayant alors ordonné de suspendre toute poursuite contre le saint, celui-ci rentra et demeura en paix dans Alexandrie. *Histor. acephala,* 15, 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1447. Cette attitude de l'empereur, comme l'arrêt qu'il y eut alors dans la persécution et le rappel de plusieurs autres évêques, venait des préoccupations que lui causait la révolte d'un parent de Julien, Procope, proclamé empereur à Constantinople, le 28 septembre 365. Mais, après la défaite et l'exécution de ce rival, le 27 mai 366, les poursuites recommencèrent contre tous les adversaires du parti homéen. A Nicomédie, Valens fit tenir en sa présence un synode arien où, à force de menaces, il entraîna Éleuse de Cyzique à communiquer avec Eudoxe; acte de faiblesse qui fut suivi d'un prompt repentir. Socrate, IV, 6, *P. G.*, t. LXVII, col. 472. Saint Cyrille de Jérusalem partit pour un nouvel exil.

Une seconde fois il y eut suspension des hostilités quand l'empereur d'Orient, après s'être fait baptiser par l'évêque de Constantinople, au printemps de 367, se rendit sur le Danube où il resta occupé pendant trois ans à la guerre avec les Goths. Peu après son retour, Eudoxe mourut, dans les premiers mois de 370. Les orthodoxes de Constantinople voulurent profiter de la circonstance pour se choisir un évêque, Évagrius; mais il fut chassé sur l'ordre de Valens, qui remplaça Eudoxe par l'arien Démophile de Bérée. Quatre-vingts prêtres catholiques, envoyés à Nicomédie, où se trouvait l'empereur, pour protester contre cette intrusion, furent embarqués sur un vaisseau auquel on mit le feu; fait raconté par Socrate, IV, 16, et Sozomène, VI, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 500, 1330, mais révoqué en doute par quelques auteurs modernes, en particulier Gwatkin, *Studies,* p. 276. Les orthodoxes de la ville impériale, se trouvant sans évêque, sans églises et sans offices, virent leur nombre diminuer de jour en jour. Tant que vécut Athanase, on n'osa rien entreprendre du côté d'Alexandrie; mais, après la mort du saint docteur, le 2 mai 373, les ariens recommencèrent à se remuer. Enfin, en 374 ou 375, exilés et dirigés par Euzoius d'Antioche, ils se décidèrent à remposer par la force leur évêque Lucius. Pierre, le successeur de saint Athanase, dut prendre la fuite; il a raconté dans une lettre les attentats et les cruautés épouvantables dont fut accompagnée l'intrusion de l'évêque arien. Lucius reçut le pouvoir de bannir de l'Égypte tous ceux qui resteraient attachés à la foi de Nicée. Socrate, IV, 21, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 508; Théodoret, IV, 17-19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1164 sq. En Asie Mineure, la persécution se poursuivit également contre les orthodoxes et les homéousiens. Mélèce fut banni pour la troisième fois en 372; Eusèbe de Samosate eut le même sort, en 374, et fut remplacé par un hétérodoxe. Divers synodes ariens se rapportent à cette époque; en particulier, un conciliabule d'Ancyre déposa, vers la fin de 375, saint Grégoire de Nysse, et un autre conciliabule tenu à Nysse même, établit un arien sur le siège épiscopal de cette ville. S. Basile, *Epist.*, CCXXV, CCXXXVII, etc., *P. G.*, t. XXXII, col. 840, 885 sq. Ainsi, l'œuvre de persécution et de désorganisation continua en Orient jusqu'au moment où l'empereur Valens partit pour sa seconde expédition contre les Goths, au printemps de 378.

V. PROGRÈS DE LA RENAISSANCE NICÉENNE; LES DOCTEURS CAPPADOCIENS. — Faut-il conclure de ce qui précède que la situation du parti homéen était plus brillante que jamais? En réalité, il ne se soutenait que par l'appui du pouvoir impérial. Au dedans, la dissolution se poursuivait; le parti des « anoméens ou eunomiens » se propageait à côté et aux dépens du parti officiel des « ariens ou eudoxiens »; il avait ses évêques à Constantinople et dans beaucoup d'autres endroits. Philostorge, VIII, 2, *P. G.*, t. LXV, col. 566. Ses deux chefs, Aétius et Eunomius, quoique bannis à plusieurs reprises, restaient de loin comme de près les directeurs de ce mouvement dont le radicalisme intransigeant ne contribua pas moins que l'intolérance homéenne de Valens à rejeter les semi-ariens du côté des orthodoxes. De plus, à ce moment même, Dieu suscita à son Église un groupe de brillants défenseurs qui allaient porter le dernier coup à l'arianisme épuisé. La Cappadoce avait été jusqu'ici la forteresse de l'hérésie; de là étaient sortis le sophiste Astérius et la plupart des évêques intrus des grands sièges, Grégoire et Georges d'Alexandrie, Eudoxe de Constantinople, Euphrone d'Antioche, Auxence de Milan, et surtout Eunomius. C'est en ce même pays que se forma la coalition anti-arienne la plus efficace; saint Basile en fut l'âme. Ordonné diacre par Mélèce, il avait assisté, dans l'entourage de son homonyme, l'évêque d'Ancyre, au synode acacien de Constantinople; à son retour à Césarée de Cappadoce, il se posa en adversaire résolu de l'arianisme. Peu après, l'évêque Dianée ayant signé la formule de Niké, Basile abandonna sa communion. Sous son influence, l'évêque revint, avant de mourir, sur cet acte de faiblesse, et eut pour successeur Eusèbe, dont les sentiments étaient orthodoxes. A la suite d'un différend avec le nouvel évêque, vers la fin de 363, Basile se retira dans le Pont avec son ami Grégoire de Nazianze; mais quand, en 365 ou 366, Valens et les ariens commencèrent leur campagne contre les évêques nicéens et homéousiens de Cappadoce, les deux amis quittèrent leur retraite pour défendre, l'un son vieux père, évêque de Nazianze, l'autre son métropolitain, Eusèbe de Césarée. Quand ce dernier mourut dans l'été de 370, Eusèbe de Samosate lui fit donner Basile pour successeur. Et Valens, dans son séjour en Cappadoce en 372, trouva en face de lui cet « évêque », dont la dignité et la fermeté conquirent son respect.

L'évêque de Césarée devint l'âme de ce qu'on a nommé, dans un sens équivoque chez quelques-uns, le mouvement néo-nicéen, dont les membres les plus influents, après Basile, furent Grégoire de Nazianze, Amphiloque d'Icone, Grégoire de Nysse, Eusèbe de Samosate et même, en ce qui concerne la controverse trinitaire, Apollinaire de Laodicée. Ce ne fut pas seulement un parti de combat ce fut aussi une école théologique ayant sa physionomie propre. Voir Th. de Régnon, *Études*, 3e série *a*, p. 26 sq. Cette physionomie, elle la dut tout à la fois aux circonstances où vécurent les docteurs cappadociens et à la tournure de leur génie. Lettrés, formés dans les écoles philosophiques d'Athènes, esprits fins et déliés, admirateurs intelligents d'Origène, ils se trouvaient naturelle-

ment portés à rapprocher leur foi de leur raison, non pour prouver les dogmes qui énoncent un mystère, mais pour les défendre et leur donner, dans la mesure du possible, une formule rationnelle. C'était précisément ce qu'il fallait au milieu et à l'époque dont ils faisaient partie. Des malentendus graves s'étaient accumulés entre l'Orient et l'Occident, faute de terminologie commune ou de fixation nette au sujet des termes que nous avons si souvent rencontrés : οὐσία, ὑπόστασις, *substantia*. La grande difficulté des orientaux anti-nicéens était la conciliation de la réalité substantielle des trois personnes divines avec l'unité d'οὐσία qu'indiquait ou renfermait le terme ὁμοούσιος. Pour accentuer cette réalité substantielle des personnes divines, Basile et son école tinrent à conserver l'expression origéniste de τρεῖς ὑποστάσεις, mais ils ajoutèrent μία οὐσία, ramenant ainsi les trois hypostases à l'unité de substance. Ainsi se fit la fusion des formules par équivalence reconnue de signification : chez les latins, *tres personæ unius substantiæ*; chez les grecs, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Voir S. Grégoire de Nazianze, dans le panégyrique de saint Athanase, *Orat.*, XXI, 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1124, 1125; Th. de Régnon, *Études*, 1re série, étude III.

En même temps, les docteurs cappadociens opérèrent un travail de précision, consistant à distinguer nettement : d'un côté, l'essence ou la nature, la substance et les perfections d'ordre absolu; de l'autre, les propriétés personnelles et d'ordre relatif. Les noms de Père, Fils et Saint-Esprit se rapportent aux relations d'origine qui existent entre les trois personnes divines; dès lors, il ne faut pas chercher le constitutif propre des personnes dans l'essence ni dans rien de ce qui est absolu et commun, mais dans l'ordre relatif des propriétés individuelles, exprimées par les termes de paternité, de filiation et de procession. Dès lors aussi, il n'y a plus lieu à la subordination proprement dite, subordination de substance à substance, puisque celle-ci est une et indivisible dans les trois personnes divines; reste seulement une subordination improprement dite, admise par saint Athanase lui-même et qui ne suppose pas autre chose que le rapport d'origine existant entre le Fils et le Père qui l'engendre, comme entre le Saint-Esprit et les deux autres personnes dont il procède. Du reste, à l'exemple de saint Athanase et de saint Hilaire, la nouvelle école se montra large sur les questions de pure terminologie; saint Basile, par exemple, tolérait la formule ὅμοιος τῷ Πατρί, pourvu qu'on ajoutât ἀπαραλλάκτως, c'est-à-dire *semblable* au Père *sans différence* aucune.

On a prétendu que, dans cette œuvre de conciliation, les docteurs cappadociens restèrent « passablement semi-ariens », et que, dans la réalité, ce fut la doctrine homéousienne de Basile d'Ancyre qui sous leur couvert entra dans l'Église catholique. Pour oser émettre cette assertion, il faut fermer les yeux sur toute la doctrine de ces illustres Pères, comme sur les nombreux passages où ils enseignent formellement l'unité de l'οὐσία en Dieu. Voir Scheeben, *La dogmatique*, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, § 112. Leur pensée apparaît manifestement dans la distinction qu'ils font entre les perfections d'ordre essentiel ou absolu, où l'unité demeure, et les propriétés d'ordre personnel ou relatif, où la pluralité règne; du reste, que signifie cette formule même : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις? Et, pour retourner l'assertion des adversaires, n'est-ce pas précisément par l'acceptation et la consécration des mots μία οὐσία, que l'homéousianisme si modéré déjà des semi-ariens d'Ancyre passa définitivement, avec Basile de Césarée et ses amis, à l'homoousianisme de Nicée? S'ils restèrent, malgré tout, disciples d'Origène, ce ne fut pas comme Eusèbe de Césarée et ses continuateurs, puisqu'au contraire ils reprochaient aux ariens d'avoir mal interprété la doctrine du grand alexandrin. Socrate, IV, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 530.

Une chose pourtant est indéniable, c'est que l'œuvre de conciliation et la fusion des formules grecque et latine ne se firent pas sans difficultés de part et d'autre.

VI. L'Orient et Rome. — L'intolérance arienne de Valens n'avait pas arrêté le mouvement de retour à l'orthodoxie, inauguré par la mort de Constance ; au contraire, elle avait eu pour effet de rejeter vers Rome les semi-ariens. A la suite de divers synodes, tenus dans l'Asie Mineure, et spécialement à Smyrne, une députation composée d'Eustathe de Sébaste, Sylvain de Tarse et Théophile de Castabale, fut envoyée, en 365 ou 366, par cinquante-neuf évêques macédoniens à l'empereur Valentinien et au pape Libère, pour entamer des négociations au sujet de l'unité religieuse. Quand les députés arrivèrent à Milan, Valentinien était déjà parti pour les Gaules. A Rome, Libère refusa d'abord de les recevoir, voyant toujours en eux des « ariens » ; mais ils protestèrent de leur repentir et, comme preuve, présentèrent une déclaration où ils acceptaient le symbole de Nicée, le mot ὁμοούσιος compris, et anathématisaient la formule de Rimini et de Niké. L'évêque de Rome n'hésita plus à les recevoir dans sa communion et, au nom de toute l'Église d'Occident, répondit par une lettre, où il constatait l'acceptation par les orientaux du symbole nicéen. Les députés professèrent de nouveau la pleine doctrine orthodoxe dans un synode tenu en Sicile à leur passage ; ils reçurent des évêques de ce pays une lettre semblable à celle du pape. Socrate, IV, 12, *P. G.*, t. LXVII, col. 484 sq. Il est probable que leur passage à Sirmium eut quelque rapport avec le changement qui se produisit, vers cette époque, dans les sentiments de l'évêque de cette ville, Germinius; arien décidé jusqu'alors, il se rapprocha beaucoup de la foi orthodoxe et resta fermement persuadé que le Fils est véritablement Dieu et pleinement semblable au Père. Dans un synode tenu à Singidunum en 367, les ariens essayèrent vainement de lui faire abandonner ces deux points de doctrine. S. Hilaire, *Fragm.*, XIII, XIV, XV, *P. G.*, t. X, col. 717 sq.

Les lettres de Libère et des évêques siciliens furent reçues dans un synode qui se tint, au printemps de 367, à Tyane en Cappadoce; on y remarquait le métropolitain Eusèbe, Athanase d'Ancyre, Grégoire de Nazianze et autres prélats dont plusieurs avaient déjà pris part avec Mélèce à l'assemblée d'Antioche. Grande fut la joie des orientaux; ils décidèrent que les pièces seraient communiquées à tous les autres évêques de l'Orient, et décrétèrent à cet effet la réunion d'un grand synode à Tarse en Cilicie, avec l'intention de reconnaître unanimement la foi de Nicée. Mais Valens, à l'instigation d'Eudoxe, défendit qu'on donnât suite à ce projet. Au reste, le retour en masse des évêques semi-ariens n'était pas encore mûr. Il y eut, la même année, à Antioche en Carie un autre synode d'environ trente-quatre évêques; tout en louant les efforts tentés en vue de l'union, ils rejetèrent formellement l'ὁμοούσιος et déclarèrent s'en tenir à la seconde formule d'Antioche. Sozomène, VI, 12, *P. G.*, t. LXVII, col. 1322 sq.

Le pape Libère était mort le 24 septembre 366. Il eut pour successeur Damase qui dut d'abord défendre ses droits contre les prétentions d'Ursinus. Affermi sur le trône pontifical, Damase inaugura cette série de synodes romains dont la chronologie, étudiée par Merenda, *De sancti Damasi papæ opusculis et gestis*, *P. L.*, t. XIII, col. 111 sq., paraît avoir été plus exactement déterminée par Rade, *Damasus Bischof von Rom*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau et Tubingue, 1882, p. VIII-164. Dans la lettre *Ad Afros* qu'il composa vers 369, pour engager les évêques africains à ne pas se laisser surprendre par ceux qui préféraient les décrets du concile de Rimini à ceux de Nicée, saint Athanase fait allusion à un premier synode romain où Ursace et Valens furent anathématisés, et à une lettre qu'il avait lui-même adressée au pape pour solliciter la condamnation d'Auxence, l'évêque

arien de Milan. *Epist. ad Afros*, 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 1045. Damase satisfit à la demande de l'évêque d'Alexandrie dans un synode célébré en 369 ou 370; Auxence fut frappé d'anathème. Une lettre synodale, adressée aux évêques d'Illyrie, leur fait connaître cette sentence; elle affirme fortement la consubstantialité des trois personnes divines, et déclare sans valeur les actes du concile de Rimini. Sozomène, VI, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 1350.

C'est alors que saint Basile, devenu évêque de Césarée, se tourna, de concert avec Mélèce, vers saint Athanase pour le presser, par des lettres et des députations, de s'occuper aussi de l'Orient, et principalement de l'Église d'Antioche *Epist.*, LXVI, LXVII, LXIX, LXXX, LXXXII, *P. G.*, t. XXXII, col. 423, 425, 430, 455, 457. Puis, heureux de l'encouragement reçu du vieil athlète de Nicée, vers la fin de 371, il dépêche au pape Damase le diacre Dorothée, pour solliciter l'envoi de légats en Orient. *Epist.*, LXX, col. 434. Quelques mois après, Dorothée repartait avec le diacre milanais Sabinus, muni de lettres amicales. Saint Basile désirait davantage; il remercie les évêques d'Occident, mais il leur demande, surtout dans une lettre collective qu'il fait signer par trente-deux de ses collègues, de venir en aide d'une façon plus efficace aux maux de l'Église orientale. *Epist.*, XC, XCII, col. 471, 478. Dans la suite des négociations, la correspondance de l'évêque de Césarée nous le montre passant par des alternatives de confiance et de découragement. Voir P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899, c. VI. Et ce n'était pas sans motif, tant il y avait d'obstacles à vaincre. Sans compter la lenteur des communications avec l'Occident et les embarras que lui créaient parfois ses propres amis, le docteur cappadocien se heurtait à des difficultés de détail qui se greffaient sur la question de doctrine. Marcel d'Ancyre vivait encore, et l'attitude à son égard n'était pas la même en Orient et en Occident; ce n'est pas que Rome soutînt les erreurs attribuées au vieil évêque par ses adversaires, mais le jugeant sur ses propres affirmations, elle ne croyait pas devoir le condamner personnellement. En cela saint Athanase imita Rome quand, vers l'an 371, Marcel qui demeurait le centre de tout un groupe de partisans dans son ancienne ville épiscopale, envoya une députation présenter au patriarche d'Alexandrie une profession de foi où le sabellianisme était aussi formellement réprouvé que l'arianisme. Les deux vieux compagnons d'armes restèrent ainsi unis au soir de leur vie. *P. G.*, t. XVIII, col. 1296-1306. Le schisme d'Antioche, auquel se mêlait la querelle des trois hypostases, avec les accusations d'arianisme ou de sabellianisme déguisé que se lançaient les pauliniens et les mélétiens, créait entre Rome et Césarée une autre source de susceptibilités réciproques; car Basile et ses amis étaient chauds partisans de Mélèce, tandis que Paulin était soutenu par les occidentaux et trouvait un puissant appui dans l'évêque Pierre d'Alexandrie, réfugié auprès du pontife romain après son départ d'Égypte. Pendant quelques années, Basile gagna peu de terrain, et son langage trahit une vive déception. *Epist.*, CCXIV, CCXV, CCXXXIX, col. 786, 790, 894.

L'année 374 fut cependant marquée en Occident par un fait qui devait avoir les plus heureuses conséquences. A la mort d'Auxence, maintenu sur son siège épiscopal par Valentinien qui le tint toujours pour orthodoxe, le peuple acclama comme évêque le gouverneur de Milan, Ambroise. En lui s'allièrent un zèle ardent pour la foi de Nicée et une admiration sympathique pour les docteurs cappadociens; de son côté, saint Basile salua dans Ambroise un vase d'élection. *Epist.*, CXCVII, col. 710. Sous son influence, les évêques illyriens tinrent, en 375, un concile où ils proscrivirent l'hérésie macédonienne et confessèrent leur foi en la trinité consubstantielle. Leur lettre synodale fut adressée aux orientaux par l'entremise du prêtre Elpidius. Valentinien approuva les actes de cette assemblée et les confirma par un rescrit, adressé aux évêques de l'Asie et visiblement dirigé contre la politique ecclésiastique de Valens, car il affirme fortement la foi orthodoxe et interdit aux hérétiques de se prévaloir des sentiments des princes pour répandre leurs erreurs. Théodoret, IV, 7-8, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1134 sq.; Tillemont, *Mémoires*, t. VI, note LXXXVI, p. 791 sq. Mais l'empereur Valentinien étant mort subitement le 17 novembre, ces décrets restèrent lettre morte en Orient. Le mouvement de retour à la foi de Nicée n'en continuait pas moins. Sous l'influence de saint Basile, divers synodes soutinrent la cause de l'orthodoxie, en particulier celui d'Icone, tenu vers 376 et présidé par l'évêque de cette ville, Amphiloque; la doctrine relative à la sainte Trinité y fut définie dans les termes mêmes dont l'évêque de Césarée s'était servi dans son ouvrage sur le Saint-Esprit.

En même temps les négociations avec Rome se poursuivaient. En 376, les prêtres Dorothée et Sanctissime furent chargés d'une seconde ambassade; ils revinrent avec une pièce considérée par Rade, *op. cit.*, p. 108, comme une décrétale du pape Damase, c'est le fragment *Ea gratia*, *P. L.*, t. XIII, col. 350 sq., où se trouvent affirmées la consubstantialité et la distinction parfaite des trois personnes divines. Les envoyés s'occupèrent de recueillir de nombreuses signatures; puis ils repartirent, en 377, pour une troisième ambassade. Ils étaient chargés d'une longue lettre affectueuse, où les orientaux sollicitaient la condamnation d'Eustathe de Sébaste, retombé en 375 dans l'erreur macédonienne, et celle d'Apollinaire qui maintenait sa doctrine relative à l'humanité du Christ, condamnée par le synode des confesseurs; à la fin de la lettre, Paulin était accusé d'incliner vers la doctrine de Marcel et de favoriser ses partisans. S. Basile, *Epist.*, CCLXIII, col. 975 sq. Le pape Damase s'était déjà occupé de l'apollinarisme à l'occasion du prêtre Vital, soupçonné d'admettre cette erreur; il avait confié l'examen de l'affaire à Paulin d'Antioche par la lettre *Per filium meum*, *P. L.*, t. XIII, col. 356. Mais, en 376, Apollinaire s'était définitivement séparé de l'Église, et avait établi Vital évêque d'Antioche. Damase réunit un synode, à la fin de 377; sur la question du schisme il y eut une vive altercation entre Pierre d'Alexandrie qui attaqua Mélèce et Dorothée qui le défendit, mais sur les autres points les demandes des évêques orientaux furent prises en considération. Dans les fragments *Illud sane miramur*, et *Non nobis*, l'apollinarisme est d'abord spécialement réprouvé, puis la foi orthodoxe est brièvement exposée en opposition aux erreurs macédoniennes, photiniennes et marcelliennes. *P. L.*, t. XIII, col. 352 sq.; Rade, *op. cit.*, p. 111-113. Quelques mois plus tard, après le départ de Valens pour sa seconde expédition contre les Perses, Pierre d'Alexandrie rentrait dans sa ville épiscopale et en chassait l'intrus Lucius qui demanda en vain le secours de l'empereur homéen. Le 9 août 378, Valens périssait dans la bataille d'Andrinople; événement qui allait décider du sort final de l'arianisme en Orient.

VII. GRATIEN ET THÉODOSE. — Depuis la mort de Valentinien, son fils aîné, Gratien, gouvernait l'empire occidental; sincèrement attaché à la foi orthodoxe, il donna toute sa confiance à saint Ambroise. Ce fut sur sa demande que le docteur milanais composa ses traités *De fide* et *De Spiritu Sancto*, qui ont pour objet les questions soulevées par la controverse arienne et macédonienne; l'influence de saint Basile s'y reconnaît visiblement. Gratien reçut ces ouvrages au début de 381, quand il revint de Mésie où il avait accompagné son oncle Valens. Resté seul maître de l'empire, l'empereur orthodoxe inaugura son gouvernement par un édit de tolérance, porté à la foi de 378, d'après lequel chacun pouvait suivre la religion qu'il jugeait la meilleure, à l'exception toutefois des manichéens, des photiniens et des eunomiens. Les évêques exilés furent rappelés.

Socrate, V, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 568. Deux courants se manifestèrent alors parmi les évêques semi-ariens. Dans un synode d'Antioche en Carie, tenu en 378, une partie se prononcèrent pour l'ὁμοιούσιος, en rejetant explicitement l'ὁμοούσιος; mais le plus grand nombre s'attachèrent plus étroitement à la foi de Nicée. Sozomène, VII, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 1420. On en eut la preuve au mois de septembre de l'année suivante; cent quarante-six ou cent cinquante-trois évêques orientaux réunis par Mélèce dans la ville d'Antioche, sur les bords de l'Oronte, souscrivirent à tous les documents dogmatiques envoyés précédemment par le pape Damase, et adressèrent aux évêques d'Italie et des Gaules une lettre synodale pour exprimer leur acquiescement complet à l'orthodoxie. Merenda, *op. cit.*, c. XIV, *P. L.*, t. XIII, col. 190 sq.; Rade, *op. cit.*, p. 114 sq.

Saint Basile ne connut pas cet heureux résultat; il était mort le 1er janvier de cette année 379. Sans voir le succès final, il avait pu, comme saint Athanase, l'entrevoir. Le mouvement de restauration nicéenne qu'il avait dirigé allait rapidement s'achever, sous une puissante impulsion, partant de ce même pouvoir impérial qui pendant si longtemps avait été le grand obstacle. Bientôt après la mort du grand docteur cappadocien, le 19 janvier, Gratien prenait pour collègue dans la charge impériale Théodose, Espagnol orthodoxe, qui se proposa fermement de mettre fin aux discordes de l'Église, mais en lui gardant toute la pureté de sa foi. Cette politique se manifesta surtout après une grave maladie que l'empereur d'Orient fit à Thessalonique, en février 380, et au cours de laquelle il se fit baptiser par l'évêque orthodoxe du lieu, Aschole. Le 27 du même mois parut le célèbre édit de Thessalonique, enjoignant à tous d'accepter la foi enseignée par les évêques Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, et de confesser la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. I, 2. La publication de cet édit à Constantinople excita une émeute chez les ariens qui depuis quelque temps voyaient leur influence décroître. L'édit de Gratien avait, en effet, permis aux orthodoxes d'avoir à leur tête quelqu'un pour les gouverner, non avec le titre d'évêque, mais comme administrateur de la communauté catholique. La charge avait été confiée, en 379, à saint Grégoire de Nazianze qui se vit forcé, faute d'églises, de tenir ses assemblées dans l'humble demeure de l'un de ses parents, là où s'éleva plus tard la célèbre église appelée, en souvenir de ses origines, Ἀνάστασις ou *Résurrection*. Les admirables discours du grand orateur remuèrent bientôt catholiques et ariens; aussi ces derniers virent-ils dans l'édit de Thessalonique le signal de leur ruine prochaine. Tout pourtant n'alla pas sans difficultés pour les orthodoxes. Comme Grégoire n'avait point encore été ordonné évêque de Constantinople, un intrigant égyptien qui s'était concilié la confiance du saint, Maxime le Cynique, résolut de le supplanter. Dans un voyage qu'il fit à Alexandrie, il manœuvra si bien qu'il réussit à gagner à sa cause le patriarche Pierre, puis, de retour à Constantinople, il profita d'une absence de saint Grégoire pour se faire ordonner par trois évêques égyptiens qui l'avaient accompagné. Pareille intrusion était un scandale; aussi Théodose chassa Maxime, et le pape Damase désapprouva l'élection dans deux lettres écrites avant le concile œcuménique de Constantinople. *P. L.*, t. XIII, col. 365-370. Le Cynique chercha un refuge auprès de Pierre d'Alexandrie, et, après la mort de celui-ci, auprès de Timothée son successeur. Voir, pour le récit de cette singulière intrigue, l'abbé Louis Montaut, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*, Paris, 1898, c. V. Entré triomphalement à Constantinople, le 14 novembre 380, Théodose invita l'évêque arien Démophile à souscrire à la foi de Nicée; sur son refus, ordre lui fut donné d'abandonner les églises. Le 26, saint Grégoire de Nazianze, conduit par l'empereur, prit possession de l'église impériale des Saints-Apôtres. Un nouvel édit, du 10 janvier 381, défendit à tous les hérétiques de tenir des assemblées dans les villes, et leur ordonna de livrer partout les églises aux orthodoxes. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. V, 6. Le général Sapor, envoyé à Antioche par Théodose, exécuta l'édit en faveur de Mélèce, considéré dès lors officiellement comme l'évêque légitime.

En Occident, l'arianisme perdait ses derniers représentants dans l'épiscopat. Un synode, présidé par saint Valérien d'Aquilée dans sa propre ville, mais dont saint Ambroise fut l'âme, déposa deux évêques de la Mésie inférieure, Pallade et Secondien, qui ne se lavèrent pas des soupçons d'hétérodoxie qui planaient sur eux. Les actes de ce synode et quatre lettres qui s'y rattachent, *Agimus gratias*, *Benedictus Deus*, *Provisum* et *Quamlibet*, se trouvent dans les œuvres de saint Ambroise, *P. L.*, t. XVI, col. 916-949. Il se tint vraisemblablement au printemps de 381. Loofs, art. *Arianismus*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 43. Vers la même époque, le pape Damase fit un acte beaucoup plus important, en rédigeant dans un synode romain l'écrit connu sous le nom de *Confessio fidei catholicæ* ou les « vingt-quatre anathèmes » contre les hérésies orientales. *P. L.*, t. XIII, col. 558 sq.; Théodoret, V, 11, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1221 sq. Un premier anathème porte contre ceux qui ne reconnaîtraient pas pleinement au Saint-Esprit unité de puissance et de substance avec le Père et le Fils; viennent ensuite les anathèmes contre les sabelliens, les ariens et les eunomiens, les macédoniens, les photiniens, les apollinaristes et la doctrine attribuée à Marcel d'Ancyre, sans que le nom de celui-ci soit prononcé; puis recommence une série d'anathèmes relatifs au Saint-Esprit, pour affirmer plus énergiquement et en détail sa divinité essentielle et sa consubstantialité par rapport au Père et au Fils. Cette *Confessio fidei* fut envoyée à Paulin d'Antioche. Rome avait parlé; en même temps se préparait, en Orient, l'acte solennel qui allait consacrer définitivement la foi de Nicée.

VIII. CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPLE, EN 381. — Au mois de mai s'ouvrit le concile qui, approuvé depuis par le siège pontifical et accepté par toute l'Église, porte officiellement le titre de second concile œcuménique, premier de Constantinople. Théodose n'avait convoqué que les évêques de son empire. Théodoret, V, 6, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208. Invités avec les autres, les macédoniens ou semi-ariens vinrent au nombre de trente-six, dont les principaux étaient Éleuse de Cyzique et Marcien de Lampsaque. Du côté des orthodoxes, il y avait environ cent cinquante prélats, et parmi eux des personnalités notables, comme Mélèce d'Antioche qui présida d'abord le concile, puis saint Grégoire de Nazianze qui le remplaça momentanément, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille de Jérusalem, Timothée patriarche d'Alexandrie, Amphiloque d'Icone, Aschole de Thessalonique. Théodoret, V, 8, *loc. cit.*, col. 1012; Sozomène, VII, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 1430. Les évêques de l'Égypte et de la Macédoine arrivèrent plus tard que les autres, soit qu'ils n'eussent pas été convoqués en même temps, soit qu'ils n'eussent pas immédiatement répondu à l'appel.

Quoi qu'il en soit de l'ordre suivi, le concile s'occupa de deux sortes de questions, les unes d'ordre disciplinaire, les autres dogmatiques. Aux questions du premier genre se rapporte l'examen de l'ordination de Maxime le Cynique comme évêque de Constantinople; l'acte fut déclaré nul, et Grégoire de Nazianze fut solennellement intronisé par Mélèce. Quand ce dernier vint à mourir, au plus tard en juin, saint Grégoire lui succéda dans la présidence du concile. La question d'Antioche se posa immédiatement; on rappela un pacte conclu entre les partisans de Mélèce et ceux de Paulin, pacte d'après

lequel ils s'étaient engagés à ne pas donner de successeur à celui des deux qui mourrait le premier. Socrate, v, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 570 sq. Malgré cela, la majorité des évêques donnèrent un successeur à Mélèce dans la personne du prêtre Flavien, d'ailleurs parfaitement recommandable; c'était alimenter le schisme. A son tour, Grégoire de Nazianze crut devoir céder devant l'opposition des évêques égyptiens qui dénonçaient une violation des canons ecclésiastiques dans son transfert de l'évêché de Sasime à celui de Constantinople; il offrit sa démission et bientôt après se retira dans son pays natal. Nectaire, alors prêteur de la ville impériale, lui succéda comme évêque et comme président du concile. Les rivalités, datant de loin et envenimées durant la controverse arienne, entre Égyptiens et Asiatiques, se manifestèrent violemment en ces questions d'ordre disciplinaire. Les canons du concile ne furent assurément pas de nature à plaire aux alexandrins; tels, le deuxième dirigé contre l'immixtion dans les affaires d'un autre patriarcat, le troisième attribuant à l'évêque de Constantinople une prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, et le quatrième cassant l'ordination de Maxime. On entendit même des raisonnements qui allaient au delà d'Alexandrie : « C'est en Orient que Dieu a resplendi dans son enveloppe charnelle. C'est aussi en Orient que le soleil se lève. C'est donc à l'Orient de commander, à l'Occident d'obéir. » S. Grégoire de Nazianze, *Carmen XII, De seipso et de episcopis*, vers 1690 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1147.

Sur le terrain dogmatique les choses allèrent mieux. A la vérité, les négociations entamées avec les macédoniens n'aboutirent pas, les évêques de ce parti quittèrent le concile et envoyèrent des lettres de tous côtés pour recommander à leurs adeptes de ne pas accepter la foi de Nicée; mais les cent cinquante orthodoxes confirmèrent purement et simplement cette même foi. Socrate, v, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 578 sq. Le premier canon du concile est l'expression de cette solennelle ratification : « La profession de foi des trois cent dix-huit Pères, réunis à Nicée en Bithynie, ne doit pas être abrogée; elle doit conserver toute sa force, et toute hérésie doit être anathématisée, en particulier celle des eunomiens ou anoméens, celle des ariens ou eudoxiens, celle des semi-ariens ou pneumatistes, celle des sabelliens et des marcelliens, celle des photiniens et celle des apollinaristes. » Ce canon faisait probablement partie, à l'origine, d'un τόμος, dissertation détaillée sur la doctrine orthodoxe touchant la Trinité, dont parle le synode de l'année suivante. Dans leur dernière session, qui se tint avant la fin de juillet, les évêques demandèrent et obtinrent l'approbation impériale. Sozomène, VII, 9, *P. G.*, t. LXVII, col. 1438.

Le concile œcuménique de Constantinople a-t-il rédigé un nouveau symbole, celui qui dans l'Église porte son nom? Question débattue entre les érudits et qu'il suffira d'indiquer ici. Voir CONSTANTINOPLE (*IIe concile le*). Les uns nient énergiquement que le symbole appelé nicéno-constantinopolitain ait été rédigé ou approuvé dans le second concile œcuménique, il ne lui aurait été attribué plus tard que par un malentendu. Hort, *Two dissertations*, II, *On the « Constantinopolitan » creed...*, p. 73 sq.; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 265, 266, et article *Konstantinopolitanisches Symbol*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 2e édit., t. VIII, p. 212 sq.; Gwatkin, *The arian controversy*, 4e tirage, Londres, 1898, p. 159-161. D'autres érudits maintiennent que le concile œcuménique de Constantinople composa un symbole ou plutôt confirma le symbole que saint Épiphane rapporte, dans son *Ancoratus*, 119, *P. G.*, t. XLIII, col. 232, et qu'il employait depuis quelques années dans l'administration du baptême. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 10-17; Wilhelm Kolling, *Geschichte der arianischen Häresie*, Gutersloh, 1883, t. II, p. 504-507; Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 213, et article *Symbole*, dans *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, par F. X. Kraus, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 809 sq. Conforme en substance à celui de Nicée pour ce qui concerne le Fils, le symbole dit de Constantinople en diffère cependant par quelques détails de rédaction, dont le principal est l'omission des mots ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός; mais, en ce qui concerne le Saint-Esprit, le symbole de Nicée est complété comme il suit : « Et en un Seigneur Jésus-Christ... dont le règne n'aura pas de fin. Et au Saint-Esprit, qui règne et vivifie, qui procède du Père et doit être honoré et glorifié comme le Père, qui a parlé par les prophètes. »

Le concile œcuménique de Constantinople eut une sorte de complément l'année suivante. L'occasion vint de l'Occident, auquel Maxime le Cynique et Paulin d'Antioche avaient fait appel. Un synode tenu en Italie, peut-être à Milan, sous la présidence de saint Ambroise, en juin et juillet 381, s'occupa de leurs affaires et protesta contre l'élection de Nectaire et de Flavien; dans les lettres *Sanctum* et *Fidei tuæ*, il demandait que Maxime fût réintégré sur le siège de Constantinople, ou qu'on tînt à Rome un concile général des deux Églises pour examiner les deux questions en litige. S. Ambroise, *Epist.*, XIII et XIV, *P. L.*, t. XVI, col. 950 sq. L'empereur d'Orient ne jugea pas à propos d'accéder à la demande d'un concile romain; mais, dans l'été de 382, il réunit de nouveau dans la ville impériale les membres du concile précédent, sauf Grégoire de Nazianze qui s'excusa. Cette assemblée rédigea deux canons, rangés ensuite comme cinquième et sixième parmi ceux du concile œcuménique. Dans le dernier, des règles étaient établies concernant les accusations portées contre des évêques orthodoxes. L'autre était ainsi conçu : « Au sujet du mémoire des occidentaux, περὶ τοῦ τόμου τῶν Δυτικῶν, nous reconnaissons aussi ceux d'Antioche qui professent une seule divinité du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Ce τόμος des occidentaux serait, ou le mémoire rédigé par le pape Damase en 369, opinion d'Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 29-31, ou plutôt la *Confessio fidei* contenant les vingt-quatre anathèmes, opinion de Rade, *op. cit.*, p. 116 sq., 133. De plus, les membres du synode rédigèrent une lettre aux occidentaux que trois évêques devaient porter à Rome; ils y assuraient le pape Damase, et ceux qui seraient réunis avec lui en concile, de leur amitié et de la conformité de leur foi, puis ils justifiaient l'élection de Nectaire et de Flavien. Phrase à remarquer dans cette lettre synodale : « Il faut croire que la divinité, la puissance, la substance, οὐσία, est unique dans le Père, le Fils, et le Saint-Esprit : égale gloire et coéternelle domination dans trois parfaites *hypostases*, ou bien, trois parfaites *personnes*, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις. » Théodoret, v, 9, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212 sq.

Le concile romain eut lieu à la fin de cette même année 382. Saint Ambroise, saint Jérôme, saint Épiphane, Aschole de Thessalonique, Paulin d'Antioche et les trois représentants du synode de Constantinople y assistèrent. On n'a que très peu de renseignements sur ce que fit cette assemblée. Sur la demande du pape Damase, saint Jérôme rédigea une profession de foi pour les apollinaristes qui voudraient rentrer dans l'Église. Il ne semble pas qu'on ait donné suite aux réclamations en faveur de Maxime le Cynique, mais le synode refusa la communion à Flavien et aux deux évêques qui l'avaient consacré, Diodore de Tarse et Acace de Bérée. Sozomène, VII, 11, *P. G.*, t. LXVII, col. 1442. Le schisme d'Antioche continua donc, et ne se termina qu'en 392, alors qu'Évagrius, successeur de Paulin, mourut sans qu'on lui donnât de successeur.

IX. DÉCADENCE DE L'ARIANISME DANS L'EMPIRE ROMAIN. — Après le concile œcuménique de Constantinople, l'existence de l'arianisme dans l'empire romain n'est plus réellement qu'une longue agonie. Théodose poursuivit vivement son plan d'unité religieuse. Le 19 juillet 381, un édit défendait aux eunomiens et aux ariens de bâtir aucune église dans les villes et à la campagne; le 30 du même mois un décret rendu à Héraclée ordonnait que toutes les églises sans exception fussent remises entre les mains des évêques qui croyaient à l'unique divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et qui se trouvaient en communion avec certains évêques plus marquants, désignés nommément pour les pays où la mesure avait son application, par exemple, Timothée d'Alexandrie pour l'Égypte. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, 8; tit. I, 3. La persistance des hérétiques à répandre leurs erreurs détermina Théodose à réunir à Constantinople, en juin 383, les évêques des diverses sectes pour leur faire ses dernières ouvertures. Les ariens n'ayant pas goûté la proposition de prendre pour règle l'Écriture et les Pères antérieurs à la controverse, tous les chefs de parti reçurent l'ordre de donner par écrit leur profession de foi; pour les orthodoxes et les novatiens unis sur le dogme de la Trinité, Nectaire et Agélius; pour les macédoniens, Éleuse de Cyzique; pour les ariens, Démophile; pour les anoméens, Eunomius qui présenta son ἔχθεσις πίστεως. Après avoir lu tous ces symboles, l'empereur condamna et déchira tous ceux qui portaient atteinte à l'unité des personnes divines. Socrate, v, 10, *P. G.*, t. LXVII, col. 584 sq. Une loi du 25 juillet, portée à l'instigation de saint Amphiloque d'Icone, interdit la propagande et l'exercice public de leur culte à tous ces hérétiques, ariens, eunomiens et macédoniens. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, 11. D'autres lois suivirent, soit spéciales contre les eunomiens, soit générales pour faire rechercher les prêtres hérétiques ou renouveler les édits déjà portés. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, 13, 15, 17. Les ariens essayèrent parfois, mais vainement, de relever la tête; ainsi, en 388, pendant la campagne de Théodose contre le tyran Maxime, sur la fausse nouvelle d'un échec des troupes impériales, il y eut à Constantinople une émeute pendant laquelle on incendia la maison de l'évêque Nectaire. En 391, une loi interdit toute assemblée d'hérétiques. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, 20. L'arianisme tombait ainsi sous les coups redoublés de ce même pouvoir civil qui, pendant longtemps, avait fait sa force et son succès.

En Occident, l'impératrice Justine, épousée par Valentinien en 368, provoqua une lutte qui n'a dans l'histoire de l'hérésie que la valeur d'un épisode. Attachée à l'arianisme, elle gardait la rancune de plusieurs succès obtenus par saint Ambroise sous le règne de Gratien; telles, vers 380, la restitution d'une église catholique que les ariens occupaient, et surtout l'ordination d'un évêque orthodoxe à Sirmium, malgré la protection accordée par Justine au candidat opposé. Paulinus, *Vita sancti Ambrosii*, 11, *P. L.*, t. XIV, col. 30. Quand après la mort violente de Gratien, en 383, elle eut pris le gouvernement de l'empire d'Occident, au nom de son fils Valentinien II, âgé seulement de 13 ans, l'impératrice voulut prendre sa revanche, en s'appuyant sur les anciens partisans d'Auxence et sur sa garde, composée de Visigoths ariens. Par deux fois, vers le carême de 385 et 386, l'évêque de Milan fut invité à livrer aux ariens la basilique Portienne ou la [basilique Neuve; mais ces exigences se brisèrent devant l'indomptable fermeté du saint et les démonstrations publiques des orthodoxes en sa faveur. Après l'édit du 23 janvier 386, où Valentinien II, à l'instigation de sa mère, autorisait les assemblées des adhérents au symbole de Rimini, et menaçait d'une accusation de lèse-majesté ceux qui prétendaient les troubler, Ambroise resta ferme à son poste et à son devoir, sans craindre les menaces d'exil et même les dangers de mort. A l'officier impérial qui le sommait de venir disputer contre le nouvel Auxence devant Valentinien et une assemblée de laïques, il répondit nettement qu'il ne s'expliquerait, lui évêque, en matière de foi, que devant un concile. Voir A. de Broglie, *Saint Ambroise*, Paris, 1899, c. II, p. 78 sq. Lorsqu'en 387, l'invasion de l'usurpateur Maxime obligea l'impératrice d'implorer l'assistance de saint Ambroise en faveur de son fils. L'année suivante, Valentinien et sa mère se réfugièrent auprès de Théodose. Justine était morte alors. L'arianisme perdit avec elle sa dernière espérance en Occident. Valentinien II fut désormais franchement orthodoxe.

L'Église, de son côté, continuait son œuvre de paix et d'illumination par les grands évêques et les grands docteurs de cette époque. Saint Ambroise avait recueilli, en Occident, la succession d'Hilaire de Poitiers, mort en 368; saint Jérôme luttait et édifiait, saint Augustin se préparait déjà. En Orient, c'était toute une efflorescence de docteurs : Didyme à côté d'Athanase, les brillants cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphane, saint Éphrem, bientôt saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie. Mœhler a eu raison de dire qu'à côté d'autres avantages, la lutte avec les ariens eut celui-ci, qu'elle réveilla de grands talents dans l'Église, y développa des forces magnifiques qui en seront à jamais la gloire et l'ornement.

Battu ainsi en brèche par la science des docteurs comme par les édits impériaux, l'arianisme disparut peu à peu de l'Égypte d'abord, puis de tout l'Orient. Du reste, aux causes extérieures se joignit un principe intérieur de ruine non moins efficace, épuisé, l'hérésie se replia sur elle-même et s'émietta en une foule de petites fractions rivales qui s'anathématisaient à l'envi. Pour l'arianisme extrême, la dissolution commença du vivant même d'Eunomius, après son bannissement par Théodose vers 384. Voir ANOMÉENS, col. 1323. La situation des eudoxiens ne resta pas longtemps meilleure. Après la mort de Démophile, en 386, Marin de Thrace obtint l'évêché arien de la ville impériale et entra en dispute avec Dorothée d'Antioche sur la question de savoir si Dieu pouvait être appelé Père avant que le Fils subsistât. Les dorothéens soutenaient la négative, tandis que l'affirmative avait pour partisans les marinistes, appelés aussi psathyriens, du nom de leur principal chef, Théoctiste le pâtissier, ψαθυροπώλης. De là, sous Théodose II, un schisme qui dura une trentaine d'années. Les marinistes eux-mêmes se divisèrent. En 419, il y eut, par les soins du consul Plinthas qui appartenait à la secte des psathyriens, une sorte d'entente extérieure entre les ariens de Constantinople, mais le parti arien n'était plus qu'une ruine, les successeurs de Barbas ou Bardas qui, en 407, avait hérité du siège de Marin, tombèrent dans l'oubli le plus complet. Socrate, v, 23, 24; VII, 6; Sozomène, VII, 17, VIII, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 645 sq., 748 sq., 1463 sq., 1510. Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 418 sq.

L'arianisme resta cependant représenté dans les armées impériales par les Goths qui continuèrent à jouir du libre exercice de leur religion, parce qu'en leur qualité d'étrangers on ne les regardait pas comme soumis aux lois des empereurs. Grâce à leur concours ou à leur protection, les ariens de l'empire relevèrent parfois la tête. Ainsi, sous l'empereur Arcadius, le chef goth Gaïnas, devenu tout-puissant après une révolte, demanda pour les ariens de Constantinople une église où ils pussent s'assembler; mais ces revendications se brisèrent devant l'éloquence et la fermeté de saint Jean Chrysostome, et les espérances ariennes tombèrent avec la fortune de Gaïnas. Socrate, VI, 6, 8; Sozomène, VIII, 4, 8; Théodoret, V, 30, 32, 33, *P. G.*, t. LXVII, col. 675.

688, 1524, 1536; t. LXXXII, col. 1258 sq. En 428, Nestorius, évêque de Constantinople, ayant voulu enlever aux ariens une maison de prières qu'ils possédaient encore, il y eut une sédition; ce qui occasionna un renouvellement des anciens édits. Socrate, VII, 31, *P. G.*, t. LXVII, col. 808. En Afrique, au temps de saint Augustin, les Goths ariens qui se trouvaient dans l'armée du comte Boniface avaient un évêque qui osa provoquer l'évêque d'Hippone à une dispute publique; le grand docteur a rédigé lui-même un rapport circonstancié de ce qui s'était passé dans les dix conférences tenues à cette occasion, *Collatio cum Maximino arianorum episcopo, P. L.*, t. XLII, col. 709 sq. Ce fut pour s'opposer à cette propagande arienne en Afrique que le même docteur composa divers autres traités, comme la réfutation du *Sermo arianorum*, le livre *Contra Maximinum*, et surtout son grand ouvrage *De Trinitate*, chef-d'œuvre établissant sur des bases théologiques la dogmatique de la Trinité.

Au VIe siècle, les ariens reparaissent un instant sous l'empereur hérétique Anastase, 491-518, qui voulut être agréable au roi ostrogoth d'Italie, Théodoric le Grand, en accordant aux ariens plus de liberté qu'ils n'en avaient eu depuis longtemps à Constantinople. Ils y possédèrent des églises, et eurent même un évêque auquel on attribue une singulière aventure; un jour qu'il administrait le baptême à un néophyte « au nom du Père par le Fils dans le Saint-Esprit », l'eau du baptistère se trouva complètement desséchée. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVI, 35, *P. G.*, t. CXLVII, col. 193. Mais l'empereur Justin Ier, successeur d'Anastase, renouvela, en 523, les anciens édits contre les manichéens et les autres hérétiques, en n'exceptant que les Goths. *Cod. justinian.*, l. I, tit. V, 12. Ce qui resta de l'arianisme en Orient ne fit plus que végéter dans une obscurité complète.

IV. ARIANISME chez les peuples germaniques et dans les temps modernes. — I. Importation de l'arianisme chez les peuples germaniques; Ulphilas. II. L'arianisme visigothique. III. L'arianisme burgonde. IV. L'arianisme vandale. V. L'arianisme ostrogothique. VI. L'arianisme lombard. VII. Caractère de l'arianisme germanique. VIII. Renaissance de l'arianisme avec la Réforme. IX. Caractère de l'arianisme dans les temps modernes.

I. IMPORTATION DE L'ARIANISME CHEZ LES PEUPLES GERMANIQUES; ULPHILAS. — L'arianisme était à peu près mort en Occident depuis l'avènement de Valentinien. Par un singulier concours de circonstances, il allait y rentrer, mais du dehors, comme une plante délétère, exportée d'abord, puis réimportée par ceux-là mêmes auxquels l'empire romain avait fait ce funeste don, par ces nations germaniques conquérantes et envahissantes, contre lesquelles les races latines vaincues défendront leur foi catholique plus longtemps et plus victorieusement que leurs biens et leur patrie terrestres. Les Goths furent comme les entremetteurs dans ce désastreux négoce. Formant en quelque sorte l'avant-garde des peuples germaniques qui s'avançaient peu à peu vers l'empire romain, ils s'étaient établis depuis le IIIe siècle sur la rive gauche du Danube, les Visigoths à l'ouest, les Ostrogoths à l'est. Leur conversion à la foi chrétienne dut son commencement à leurs relations avec les peuples chrétiens du voisinage, et plus particulièrement à la présence parmi eux de nombreux captifs qu'ils avaient faits dans une incursion sur l'empire romain sous le règne de Valérien et de Gallien. Nous avons rencontré l'évêque goth Théophile, au concile de Nicée.

Théophile eut pour successeur Ulphilas, descendant d'une de ces familles cappadociennes que les Goths avaient emmenées en captivité et qui avaient formé comme le noyau du christianisme en Scythie. A la suite d'une sanglante persécution que le roi païen Athanaric fit subir aux chrétiens, Ulphilas se retira en Mésie avec ses fidèles pour lesquels il devint comme un autre Moïse, tant fut grande sur sa nation son influence évangélisatrice et civilisatrice, surtout après que l'invasion des Huns eut, en 376, refoulé les Goths en deçà du Danube. Sa traduction des saintes Écritures en langue gothique reste comme un monument de son zèle actif et intelligent.

Malgré les obscurités dont la vie de cet apôtre des Goths reste enveloppée, il est incontestable qu'il subit, à un moment donné, l'influence de l'arianisme. On le trouve, en 360, au synode acacien de Constantinople, où il souscrit au credo impérial de Niké. D'après la plupart des auteurs anciens, il aurait d'abord professé la foi orthodoxe, puis dans une ambassade auprès de Valens et sous la pression des circonstances, il se serait rallié aux évêques homéens, sans attacher beaucoup d'importance aux divergences dogmatiques qui séparaient les partis religieux de l'empire. Socrate, IV, 33; Sozomène, VI, 37, *P. G.*, t. LXVII, col. 552, 1404; Théodoret, IV, 33, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1196; Jornandès, *De Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis*, c. XXV, *P. L.*, t. LXIX, col. 1269 sq. Cf. *Acta sanctorum*, t. II aprilis, Anvers, 1675, p. 87. Suivant une autre version, Ulphilas aurait été pris dès le début dans l'engrenage de l'arianisme politique. Envoyé en ambassade à Constantinople vers 340, il aurait été consacré évêque en 341 par Eusèbe de Nicomédie et aurait depuis lors appartenu au parti que Valens et Ursace représentaient en Pannonie et en Mésie. Philostorge, II, 5, *P. G.*, t. LXV, col. 468; Scott, *Ulfilas the apostle of the Goths*, Londres, 1885, p. 41.

Un manuscrit composé par un disciple d'Ulphilas, Auxence, évêque arien de Silistrie, et découvert par Waitz à la bibliothèque du Louvre, nous apprend encore que l'apôtre des Goths vint à Constantinople en 380 et qu'il y mourut cette même année ou l'année suivante. La pièce la plus importante de ce manuscrit est la profession de foi laissée par Ulphilas sous forme de testament : « Moi Ulphilas, évêque et confesseur, voici comment j'ai toujours cru, et c'est dans cette foi, la seule vraie, que j'adresse mon testament à mon Seigneur : Je crois en un seul Dieu le Père, seul inengendré et invisible; et en son Fils unique, notre Seigneur et Dieu, auteur et créateur de toute créature, qui n'a pas son semblable — par conséquent il n'y a qu'un seul Dieu de tous, qui d'après nous aussi est Dieu — *ideo unus est omnium Deus, qui et de nostris est Deus* — et en un seul Esprit-Saint, vertu illuminatrice et sanctificatrice... qui n'est ni Dieu ni Seigneur, mais le ministre du Christ, soumis et obéissant en tout au Fils, lui-même soumis et obéissant en tout à Dieu le Père. » Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, Hanovre, 1840, p. 10 sq.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 198. Profession de foi très nette en ce qui concerne le Saint-Esprit, c'est la doctrine macédonienne pure et simple; mais beaucoup moins nette en ce qui concerne le Fils, surtout à cause de l'obscurité et même de l'incertitude textuelle de la phrase incidente : *ideo unus est omnium Deus*... Le moins qu'on puisse dire, c'est que la formule d'Ulphilas est franchement subordinatienne et renferme l'idée du Fils, Dieu inférieur, soumis au Père, Dieu suprême. On retrouve, du reste, cette doctrine dans les rares monuments dogmatiques de l'arianisme gothique qui nous ont été conservés, par exemple, dans le *Sermo arianorum* et la conférence de saint Augustin avec l'évêque arien Maximin, qui s'attachait à la formule de Rimini. *P. L.*, t. XLII, col. 677-742. Mêmes traits essentiels dans l'arianisme visigothique, vandale et lombard. Isidore de Séville, *Historia de regibus Gothorum*, 8, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1060; Victor de Vite, *Historia persecutionis vandalicæ*, IV, 2, *P. L.*, t. LVIII, col. 236; Paul Winfrid ou le diacre, *De gestis Langobardorum*, IV, 44, *P. L.*, t. XCV, col. 581. Enfin, Théodoret remarque, *loc. cit.*, que, tout en admet-

tant la supériorité du Père sur le Fils, les Goths de son temps se refusaient à nommer celui-ci une *créature*.

L'hérésie arienne, implantée chez les Goths, y demeura même après que Théodose lui eut porté le dernier coup dans l'empire romain; par eux elle s'étendit aux peuples de race germanique avec lesquels ils se trouvèrent en contact. Gépides et Rugiens, Suèves et Vandales, Hérules, Burgondes et Lombards, elle passa chez tous à l'état de religion nationale qu'ils portèrent avec eux dans leurs courses dévastatrices à travers l'Europe. Il suffira, pour rester dans l'objet propre de cette étude, d'indiquer sommairement les faits qui se rapportent plus directement à l'histoire religieuse de l'arianisme germanique chez les principaux peuples qui envahirent l'empire romain.

II. L'ARIANISME VISIGOTHIQUE. — Le début du V[e] siècle fut le signal des grandes invasions; en 409, les Alains, les Suèves et les Vandales entraient en Espagne, après avoir dévasté la Gaule; en 410, Alaric, roi des Visigoths, prenait Rome et se disposait à passer en Sicile, quand il mourut, l'année suivante, à Cosenza. Ataulf, son successeur, fit la paix avec l'empereur Honorius qui lui céda, en 412, la Gaule narbonnaise et les provinces d'Espagne situées en deçà de l'Èbre. Telle fut l'origine du royaume visigothique d'Aquitaine, agrandi quelques années après par Wallia (415-419) et ses successeurs, les rois de Toulouse, grâce surtout à leurs succès sur les Alains, les Suèves et les Vandales qui occupaient la Galice. Les catholiques n'eurent pas à se plaindre de ces premiers rois visigoths, qui furent bienveillants à l'égard du clergé et utilisèrent souvent son influence; ainsi, Théodoric I[er] (419-451) accorda toute sa confiance à saint Orient, évêque d'Auch, et Théodoric II (453-466) sut même se concilier les sympathies d'illustres Gallo-Romains, comme Sidoine Apollinaire. *Epist.*, I, 2, *P. L.*, t. LVIII, col. 446.

Mais quand, en 466, Euric se fut emparé du trône après avoir assassiné son frère Théodoric, la situation changea. Roi guerrier et ambitieux, Euric profita de la chute de l'empire romain d'Occident, sous Romulus Augustule, pour étendre les frontières de la monarchie visigothique au delà de l'Èbre et jusqu'aux rives de la Loire et du Rhône; il rêvait de conquérir toute la Gaule. Les évêques des cités encore indépendantes lui apparurent comme autant d'ennemis de la domination gothique et d'obstacles à ses desseins ambitieux. Euric entra dans la voie des mesures violentes, mesures qui n'atteignirent pas seulement les individus, mais dont la religion catholique elle-même subit le contre-coup. Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VII, 6, *P. L.*, t. LVIII, col. 570. En particulier, défense fut faite de remplacer les évêques qui mouraient; d'autres furent exilés, comme Fauste de Riez, et Sidoine Apollinaire, bientôt rendu à son diocèse grâce au catholique Léon, ministre du roi visigoth. Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VIII, 3, *P. L.*, t. LVIII, col. 591. Beaucoup de diocèses restèrent sans pasteurs jusqu'à la mort d'Euric, en 485. Cette politique eut pour résultat de rendre impossible toute conciliation entre les Gaulois et les Visigoths. Vainement Alaric II (485-507) essaya d'une attitude moins hostile à l'égard des catholiques; ceux-ci tournaient leurs regards et leurs espérances vers le roi des Francs, Clovis, vainqueur de Syagrius à Soissons, en 486. Ces sympathies s'accrurent surtout et se traduisirent par des faits après la conversion de ce prince. La bataille de Vouillé, où périt Alaric II, en 507, détruisit réellement la domination visigothique dans le midi de la France. Les vaincus disparurent des provinces conquises; ils auraient été complètement rejetés au delà des Pyrénées, si le puissant roi ostrogoth d'Italie, Théodoric le Grand, n'était venu à leur secours. Les Ostrogoths gardèrent la Provence avec Arles pour capitale, et les Visigoths, la Septimanie avec Carcassonne pour résidence royale. Le fanatisme arien d'Amalaric II (526-531) provoqua une nouvelle campagne du roi Childebert, le siège de la royauté visigothique fut transporté au delà des Pyrénées.

Les catholiques d'Espagne trouvèrent dans les premiers successeurs d'Amalaric des princes tantôt tolérants, comme Theudis, tantôt hostiles, comme Agila dont les mesures oppressives occasionnèrent la révolte d'Athanagilde, la bienveillance et la sympathie que celui-ci montra envers le culte catholique l'ont fait soupçonner d'être orthodoxe au fond du cœur. En même temps le catholicisme l'emportait chez les Suèves. Une première fois, vers le milieu du V[e] siècle, une grande partie de ce peuple s'était convertie avec le roi Rechiar; mais le mariage du roi Remismond avec une fille de Théodoric, roi visigoth de Toulouse, en 464, avait rendu l'influence à l'arianisme; l'Église catholique eut des martyrs. Sous le roi Chararic, entre les années 550 et 560, le royaume des Suèves revint enfin à l'orthodoxie, grâce surtout à l'évêque Martin de Dumes qui convertit le fils du roi Théodemir, guéri d'une maladie par l'intercession de saint Martin de Tours. S. Isidore, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*, 85-91, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1080 sq.; S. Grégoire de Tours, *De miraculis sancti Martini*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 925.

La paix ne fut pas de longue durée. A la mort d'Athanagilde, le trône visigothique d'Espagne échut à Léovigilde (569-586). Voulant établir sa puissance sur l'unité politique et religieuse, le nouveau roi s'attaque à l'Église catholique, en procédant d'abord d'une façon insidieuse; il affecte de partager les sentiments des orthodoxes en ce qui concerne la piété et la foi, sauf la divinité du Saint-Esprit qu'il ne peut trouver dans l'Écriture. Beaucoup de fidèles se laissèrent prendre au piège; ceux qui le déjouèrent furent punis par l'exil ou des peines encore plus rigoureuses. La lutte s'aggrava, quand Herménégilde, fils aîné de Léovigilde et associé au gouvernement de son royaume, se convertit à la foi catholique sous la double influence de son épouse, la princesse franque Ingonde, et de saint Léandre, archevêque de Séville. Dépouillé de ses domaines, Herménégilde se révolte en s'appuyant surtout sur l'élément espagnol de la nation, et s'allie avec les Suèves orthodoxes et avec les Grecs impériaux qui possédaient encore quelques villes dans la péninsule ibérique. Léovigilde n'en devint que plus furieux; aux exils et aux meurtres d'évêques se joint la confiscation des revenus ecclésiastiques. En même temps, pour se concilier les Espagnols par quelques concessions, il réunit en 581 ou 582 un synode arien à Tolède et fit décréter qu'on n'imposerait pas un nouveau baptême à ceux qui accepteraient la religion du roi, et qu'on se servirait de la formule : « Honneur soit au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. » Mesure qui gagna en effet à l'arianisme politique de Léovigilde un certain nombre d'orthodoxes, timides ou ambitieux. Alors s'engagea entre le père et le fils une lutte qui eut tout le caractère d'une guerre de religion; vaincu, et trahi ensuite par les lieutenants de l'empereur Maurice, Herménégilde s'en remit à la clémence de son père. Il fut d'abord emprisonné à Valence et à Tarragone, puis, sur son refus de recevoir la communion de la main d'un évêque arien, mis à mort par l'ordre de Léovigilde dans la nuit de la fête de Pâques, le 13 avril 585. *Acta sanctorum*, t. II aprilis, Anvers, 1675, p. 134-136. La mort d'Herménégilde fut suivie de nouvelles rigueurs contre les catholiques. Beaucoup de personnages importants furent exilés, en particulier les évêques Fronimius d'Agde, Mausone de Mérida, saint Léandre de Séville. Les Suèves de la Galice, vaincus et soumis à la domination visigothique, virent aussi leurs principaux évêques chassés et remplacés par des ariens.

Léovigilde ne survécut qu'un an à son fils Herménégilde. Il eut néanmoins le temps de se convaincre de l'inefficacité de la politique qu'il avait suivie et de la regretter; les évêques proscrits purent rentrer dans leurs diocèses, et les catholiques retrouvèrent plus de liberté.

On dit même qu'à son lit de mort le vieux roi reconnut la fausseté de l'arianisme, sans avoir le courage de renoncer publiquement à cette erreur; mais il confia son fils Récarède à saint Léandre, pour qu'il l'instruisît comme il avait instruit Herménégilde. Le nouveau roi rendit aussitôt pleine liberté aux orthodoxes; puis, en 587, il fit tenir à Tolède une conférence entre évêques catholiques et évêques ariens. La réunion terminée, il se déclara pour la foi de Nicée. Sa conduite, douce et prudente, amena de nombreuses conversions parmi les Goths et les Suèves. Deux ans après, il crut le moment venu d'en finir avec l'hérésie. Le 8 mai 589, un mémorable concile se réunit à Tolède; après avoir rédigé une longue confession de foi, comprenant vingt-trois anathèmes contre les erreurs ariennes, les membres de l'assemblée adhérèrent solennellement aux définitions des quatre conciles œcuméniques. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. franç., t. III, § 287. Ainsi finit l'arianisme visigothique; dès lors, on voit s'opérer une fusion rapide entre les deux races qui auparavant se heurtaient et se combattaient. Les nombreux conciles nationaux tenus à Tolède témoignent de la vie religieuse intense qui se développa, au siècle suivant, dans le royaume catholique des Visigoths d'Espagne.

III. L'ARIANISME BURGONDE. — Émigrés en France vers le commencement du ve siècle, les Burgondes, peuplade germanique apparentée aux Goths et aux Vandales, professaient la religion catholique en 417 ou 418, quand Paul Orose écrivit son *Histoire,* VII, 32, *P. L.*, t. XXXI, col. 1144. Le territoire qu'ils conquirent dans la vallée du Rhône et de la Saône forma bientôt un royaume dont les principaux centres furent Lyon et Vienne. Rapprochés ainsi des Visigoths d'Aquitaine, les Burgondes subirent peu à peu l'influence religieuse de leurs puissants voisins. Commencé sous le règne de Gundioch ou Gunderic qui ne semble pourtant pas avoir abandonné lui-même le catholicisme, ce mouvement se continua après sa mort (vers 474) sous ses quatre fils, Godemar, Chilpéric, Gondebaud et Godégisèle. Une lutte s'engagea bientôt entre Chilpéric, resté orthodoxe, et Gondebaud, qui avait embrassé l'arianisme. Vaincu, le premier fut mis à mort avec tous les siens, à l'exception de ses deux filles, Chrona et Clotilde. S. Grégoire de Tours, *Historia Francorum,* II, 28, *P. L.*, t. LXXI, col. 223. Le succès de Gondebaud acheva le triomphe de l'arianisme parmi les Burgondes; des églises furent enlevées aux catholiques. Comme dans le royaume visigothique d'Aquitaine, il arriva que les sympathies de ces derniers se tournèrent vers Clovis, surtout après que son mariage avec Clotilde lui eut formé un parti dans le royaume burgonde. Devant cet état de choses, Gondebaud prit à l'égard des orthodoxes une attitude beaucoup plus conciliante. Il subissait aussi l'influence, bienfaisante et efficace, de saint Avit, évêque de Vienne de 490 à 518. La critique historique ne permet pas de faire fond sur les actes d'une conférence qui aurait eu lieu à Lyon, en 499, entre évêques catholiques et évêques ariens. *P. L.*, t. LIX, col. 387 sq. Julien Havet, *Questions mérovingiennes,* II, § 5; *Œuvres,* Paris, 1896, t. I, p. 46-61; U. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit,* Lyon, 1890, p. 157, note 8. Mais les discussions religieuses de l'évêque de Vienne avec le roi Gondebaud n'en restent pas moins établies par ses lettres, par exemple, la 19e et la 26e, écrites vers l'an 499 (édit. Sirmond, *Epist.*, XXI et XXVIII, *P. L.*, t. LIX, col. 238, 244).

C'est la divinité du Christ et du Saint-Esprit qui fait le principal objet de cette correspondance ou de ces entretiens oraux, où l'évêque catholique démasque tous les faux-fuyants de l'hérésie. Quelque ébranlé qu'il parût à certains moments, Gondebaud ne se décida jamais à faire le pas décisif, la crainte du peuple et du clergé arien l'arrêterent. S. Grégoire de Tours, *op. cit.*, II, 34, *P. L.*, t. LXXI, col. 230. Vaincu par Clovis et devenu son tributaire en l'an 500, Gondebaud continua à se montrer de plus en plus favorable à l'Église catholique; il accorda toute sa confiance à saint Avit, et laissa son fils aîné Sigismond embrasser la foi orthodoxe; événements qui marquèrent chez les Burgondes un commencement de retour vers l'Église romaine. Quand Gondebaud mourut en 516, la conversion ne fit que s'accentuer, favorisée par la politique pleine de prudence et de modération que les conseils de saint Avit inspirèrent au nouveau roi. Les évêques purent travailler à la régénération morale du royaume par diverses assemblées conciliaires, dont la principale se tint à Épaone. Hefele, *Hist. des Conciles,* trad. Leclercq, t. III, § 227, 228, 231, 232. L'arianisme reçut le coup de grâce à la suite des bouleversements politiques qui survinrent bientôt. Sigismond fut d'abord défait par les Francs en 523, et bientôt après mis à mort. *Acta sanctorum,* t. I maii, Anvers, 1680, p. 83 sq. Son frère Godemar II lui succéda; mais la lutte ayant recommencé en 532, il fut défait; deux ans plus tard, son royaume passait aux mains des rois francs. Ce fut la fin de l'arianisme burgonde. Quelques années après, l'hérésie disparut aussi de la Provence, quand, en 537, les Francs traitèrent avec les rois ostrogoths d'Italie, Théodat et Vitigès, et se firent céder par eux les cités qu'ils possédaient encore dans le midi de la Gaule.

IV. L'ARIANISME VANDALE. — Après avoir, de concert avec les Alains et les Suèves, envahi et ravagé la Gaule, les Vandales étaient passés en Espagne en 409. Refoulés ensuite par les Visigoths, ils s'étaient établis en Andalousie et avaient secoué le joug romain sous leur roi Gunderic qui mourut en 426 ou 427, et eut pour successeur Genséric. Dans un moment de révolte contre la cour impériale de Byzance, le comte Boniface, gouverneur d'Afrique, marié avec une parente du roi des Vandales, appelle ceux-ci à son secours; en 429, ils envahissent la Mauritanie et sont bientôt maîtres des deux tiers de l'Afrique romaine. Ce fut un désastre pour l'Église catholique; car Genséric, redoutant l'alliance des Romains d'Afrique avec ceux d'Italie ou d'Orient, s'attaqua avec la plus extrême violence à la noblesse et au clergé qui, ne pouvant se faire au gouvernement d'un barbare et d'un hérétique, rêvaient le rétablissement de la domination romaine. La persécution religieuse proprement dite commença en 437, et fut signalée par le martyre de quatre Espagnols, attachés au service de Genséric, qui ne voulurent pas renier la foi orthodoxe. S. Prosper, *Chronicon, P. L.*, t. LI, col. 597. Après la prise de Carthage en 439, l'archevêque Quodvultdeus fut expulsé avec une grande partie de ses clercs; embarqués sur des navires avariés, ils furent abandonnés au caprice des flots et abordèrent à Naples. La persécution alla s'aggravant jusqu'en 475, sauf une interruption momentanée de 454 à 457. A la suite d'un traité conclu avec Valentinien III et sur les instances de cet empereur, Genséric laissa ordonner un évêque catholique à Carthage. Ce fut alors qu'il fit son expédition d'Italie, tristement célèbre par la prise et le sac de Rome en 455. Bientôt le fanatisme arien et les préoccupations politiques du roi vandale rallumèrent la persécution dans Carthage et dans toute l'Afrique proconsulaire. Ce ne fut que sur la fin de sa vie, en 475, qu'il consentit à se relâcher de sa rigueur envers les orthodoxes en permettant de rouvrir l'église de Carthage qu'il avait fait fermer.

Pendant cette sombre période de son histoire, l'Église d'Afrique ne s'abandonna pas. La présence de beaucoup de prêtres, restés au milieu des fidèles en dépit des édits royaux, servait à entretenir la foi orthodoxe; des séminaires furent établis à l'étranger; et de loin, les évêques exilés frappaient l'arianisme et fournissaient des moyens d'attaque et de défense à ceux que les barbares voulaient pervertir. Tels, par exemple, Victor de Cartenne qui fit présenter à Genséric même un livre contre les ariens, et Cerealis de Castellum dont nous possé-

dons encore l'ouvrage contre l'évêque arien Maximin, *P. L.*, t. LVIII, col. 757 sq., et Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 77, 96, *P. L.*, t. LVIII, col. 1103, 1116. Deogratias, élu par les catholiques évêque de Carthage pendant la trêve de 454 à 457, donna dans les trois ans de son épiscopat les plus beaux exemples de zèle et de charité. Les quelques années de paix dont jouit encore l'Église au début du règne de Hunnéric, successeur de Genséric (477-484), permirent aux fidèles de Carthage d'avoir un nouvel évêque, saint Eugène, qui, comme son prédécesseur, acquit bientôt une grande influence par son zèle apostolique et ses œuvres de charité. Effrayés de ces succès, les évêques ariens, surtout le fourbe Cyrila qui s'était attribué le titre de patriarche, lancèrent contre saint Eugène des accusations calomnieuses et, dès 481, réussirent à faire entrer Hunnéric dans la voie des persécutions violentes : confiscations des biens et des églises, violences et tortures, exils et déportations en masse dans les îles et dans les déserts. L'empereur Zénon étant intervenu en faveur des catholiques, le roi vandale réunit à Carthage, en 484, une conférence religieuse où devaient assister les évêques des deux partis; saint Eugène et ses collègues composèrent, à cette occasion, la belle exposition de la foi orthodoxe qui nous a été conservée. *P. L.*, t. LVIII, col. 219 sq. Mais les dispositions hostiles des ariens empêchèrent toute discussion sérieuse. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 930-933. Saisissant ce prétexte, Hunnéric ordonne de livrer toutes les églises aux partisans de sa religion, et applique aux catholiques les lois promulguées jadis par les empereurs romains contre les hérétiques. Son édit a cela de remarquable qu'il attaque directement dans les catholiques les défenseurs de l'ὁμοούσιος, et leur oppose les conciles de Rimini et de Séleucie. *P. L.*, t. LVIII, col. 235 sq. Une nouvelle ère de martyrs commença : ère féconde par les souffrances endurées et le sang versé, mais féconde aussi par les merveilles de foi et les prodiges surprenants qui l'accompagnèrent. Il faut lire ce que fut cette persécution barbare et ce qu'elle mit de haine contre les Vandales au cœur des opprimés, dans le récit, naturellement passionné, mais substantiellement véridique, de l'évêque africain Victor de Vite. *Historia persecutionis vandalicæ*; récit suivi, dans Migne, du commentaire historique de dom Ruinart sur le même sujet. *P. L.*, t. LVIII, col. 179 sq., 359 sq.

Gontamond, successeur d'Hunnéric (485-496), sans faire cesser dès le début de son règne toutes les mesures prises contre les catholiques, les traita néanmoins avec égards; il rappela d'exil d'abord saint Eugène, et plus tard tous les prêtres, en leur permettant de rouvrir les églises. *Chronic. S. Prosperi*, append., *P. L.*, t. LVIII, col. 606. Mais son frère Thrasamond (496-523) rentra dans la voie des persécutions, avec cette différence qu'il procéda surtout à la manière de Julien l'Apostat, essayant d'attirer les orthodoxes à l'arianisme par l'appât des faveurs temporelles, les sarcasmes ou les discussions religieuses. En même temps, il fit remettre en vigueur les anciennes lois; les églises furent refermées, et défense fut faite de consacrer de nouveaux évêques. Et comme, malgré tout, leur nombre ne diminuait point, il en relégua cent vingt, et peut-être beaucoup plus, dans l'île de Sardaigne. Ruinart, *Commentarius historicus*, c. XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 422, 423. Parmi ces confesseurs de la foi brillaient au premier rang le primat Victor et saint Fulgence de Ruspe; celui-ci devint le véritable chef des évêques exilés et le glorieux champion de l'orthodoxie qu'il soutint devant le roi Thrasamond et dans ses écrits contre l'arianisme. *P. L.*, t. LXV, col. 223 sq. : *Contra arianos liber unus*, où le saint répond à dix objections des hérétiques. *Ad Trasimundum regem Vandalorum libri tres*; *De Trinitate*; *Contra sermonem Fastidiosi ariani*; *Pro fide catholica, adversus Pintam episcopum arianum*, etc. Voir aussi la *Vie de saint Fulgence*, écrite par un de ses disciples, c. XXI sq., *P. L.*, t. LXV, col. 149 sq.

A Thrasamond succéda Hildéric (523-530), petit-fils d'Hunnéric et d'Eudoxie, fille de Valentinien III, prince d'un caractère beaucoup plus tolérant, que son éducation et l'amitié de l'empereur Justinien... Sans abjurer l'arianisme, il se fit l'ami et le protecteur du catholicisme; les exilés furent rappelés et la persécution cessa complètement. Les évêques songèrent aussitôt à réparer les maux que ces longues épreuves avaient causés à l'Église d'Afrique; plusieurs synodes eurent lieu dont le principal fut, en février 525, celui de Carthage, présidé par le nouvel archevêque Boniface. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, § 238. Bientôt le mécontentement et l'irritation des Vandales se manifestèrent. Gélimer, cousin d'Hildéric et arien zélé, en profita pour déposer le roi et le jeter en prison. C'était une nouvelle persécution qui se préparait; mais les procédés tyranniques de l'usurpateur à l'égard de la noblesse soulevèrent l'indignation publique, et firent éclater des révoltes dans la Tripolitaine et la Sardaigne. L'empereur Justinien envoya en Afrique le général Bélisaire qui, en 533, prit Carthage et réunit à l'empire le royaume de Gélimer, emmené captif à Constantinople. La plupart des Vandales furent transportés hors d'Afrique. La foi de Nicée fut solennellement confirmée dans un concile général tenu à Carthage sous Reparatus, successeur de Boniface. Hefele, *loc. cit.*, § 248. On remit en vigueur toutes les anciennes lois contre les hérétiques, ariens ou donatistes. Ainsi finit brusquement, dans le sang et sous le coup des représailles, l'arianisme vandale, de tous le plus barbare.

V. L'ARIANISME OSTROGOTHIQUE. — Des Visigoths l'hérésie était passée d'abord aux Ostrogoths, puis aux diverses tribus germaniques établies sur les bords du Danube, comme les Scirres, les Turcilinges et les Hérules. Ce furent ces derniers peuples qui, en 476, consommèrent la ruine de l'empire romain d'Occident; Odoacre, leur chef, déposa Romulus Augustule, et prit le titre de roi d'Italie. Sa domination, dont l'Église catholique n'eut pas à souffrir, fut de courte durée. A leur tour, les Ostrogoths quittent la Pannonie où ils séjournaient depuis quelque temps, et dévastent plusieurs provinces de l'empire sous la conduite de Théodemir qui meurt en 483. Son successeur est Théodoric l'Amale, connu dans l'histoire sous le nom de Théodoric le Grand. En 489, les Ostrogoths envahissent l'Italie; Odoacre, défait à Aquilée et près de Vérone, partage d'abord sa royauté avec son vainqueur; mais, en 493, Théodoric l'assassine dans un festin et prend lui-même le titre de roi d'Italie. Une alliance, conclue avec l'empereur d'Orient Anastase, consacre le nouveau pouvoir. Alors Théodoric commence ce règne brillant de trente-trois ans qui l'a fait appeler le Charlemagne de l'arianisme. Élevé à la cour de Constantinople, il se conduit plutôt en prince romain qu'en barbare. Comme Odoacre, il laisse aux orthodoxes le libre exercice de leur culte; les évêques les plus vertueux et les plus illustres, Césaire d'Arles, Épiphane de Pavie, Jean de Spolète, possèdent sa faveur et toute sa confiance; des catholiques marquants obtiennent les plus hautes charges, comme Boèce et Symmaque nommés consuls, et Cassiodore créé successivement questeur et maître des offices. Théodoric porta les mêmes principes de tolérance dans l'administration de la Provence et de la Septimanie quand, après la mort d'Alaric II, il se fut fait donner par les Visigoths d'Aquitaine la tutelle de son petit-fils Amalaric. Malgré tout, la différence de religion entre les Ostrogoths et les Romains rendait les froissements faciles; Théodoric put s'en rendre compte, lorsqu'en 498 il se départit de sa réserve prudente dans les questions religieuses, et consentit à intervenir dans le débat soulevé par l'élection simultanée de Symmaque et de Laurent au souve-

rain pontificat. L'avènement de Justin Ier au trône impérial de Constantinople et ses édits contre l'hérésie, la sympathie dont les Romains firent preuve à l'égard de l'empereur orthodoxe, aigrirent peu à peu le puissant monarque arien et finirent par changer ses dispositions à l'égard des catholiques. Les soupçons et la défiance lui inspirèrent des mesures sanglantes : Boèce et son beau-père Symmaque furent mis à mort; le pape Jean Ier, qui ne s'était pas acquitté d'une ambassade en Orient au gré du roi ostrogoth, fut jeté dans une prison où il mourut. Son successeur, Félix, fut en quelque sorte imposé au choix des Romains. La guerre ouverte était déclarée, quand Théodoric mourut, le 30 août 526.

Le prestige et la puissance de la monarchie gothique d'Italie cessèrent avec son fondateur. La fille du grand roi, Amalasonthe, d'abord régente sous la minorité de son fils Athalaric, puis reine après la mort de celui-ci, tenta de reprendre la politique de modération et de paix religieuse, mais elle périt par le crime de celui qu'elle avait pris pour époux et associé à sa royauté, le lâche et fourbe Théodat. Il s'ensuivit une guerre avec l'empereur Justinien, où toutes les sympathies des Romains furent pour le prince orthodoxe. En 536, Vitigès succéda à Théodat, assassiné par les siens; vaincu et pris par Bélisaire, le nouveau roi est conduit, en 540, à Constantinople. La fortune des Ostrogoths fut un instant relevée par la vaillance du Visigoth Théodebald, et surtout par les exploits du farouche Totila (541-552) qui prit Rome deux fois, en 546 et en 549, et remit aux mains des barbares l'Italie presque entière. Ce fut un temps de deuil pour l'Église catholique, car ce monarque arien ne séparait point dans son esprit la guerre politique de la guerre religieuse, entraîné ou du moins encouragé dans cette voie par le fanatisme de ses Ostrogoths. La défaite de Totila par Narsès à Lentagio, sa mort, en 552, et celle de son successeur Théias, l'année suivante, mirent fin à la domination des rois ostrogoths en Italie. Ce fut le signal d'une réaction violente contre l'arianisme, si violente qu'elle emporta presque tous les monuments du règne de Théodoric.

VI. L'arianisme lombard. — La paix ne fut pas de longue durée pour les catholiques d'Italie. Destitué de son commandement à la mort de l'empereur Justinien, Narsès fit appel aux Lombards, peuplade germanique qui résidait alors en Pannonie. Sous la conduite d'Alboin, ceux-ci s'emparent, en 568, de la péninsule italienne, perdue à jamais pour les Byzantins, à l'exception de l'exarchat de Ravenne, du duché de Rome et de quelques autres territoires dans le sud. Demi-hérétiques et demi-païens, ces barbares se montrent surtout acharnés contre la race romaine, malgré les tendances plus humaines et plus politiques de leur chef. Le meurtre d'Alboin, en 573, et celui de son successeur Kleph, en 575, furent suivis d'une période d'anarchie politique où, sous trente-cinq ducs, pendant les dix ans de la minorité d'Autharis, l'Italie devint un champ de dévastation et de carnage; les biens des églises et le sang des prêtres ne furent pas plus épargnés que ceux de la noblesse vaincue. Paul Winfrid, *De gestis Langobardorum,* II, 32, *P. L.*, t. XCV, col. 502. Peu à peu cependant, grâce en partie à la division du royaume lombard en duchés à peu près indépendants, grâce aussi aux prodiges dont Dieu glorifia ses martyrs, l'Église catholique commença à reconquérir sa légitime influence; partiels d'abord, les progrès devinrent plus généraux, quand les alliances des rois lombards avec leurs voisins catholiques secondèrent les efforts du clergé italien. C'est ainsi qu'en 589, le mariage du roi Autharis avec une princesse catholique, Théodelinde, fille du duc de Bavière, devint pour la partie arienne de la nation un moyen providentiel d'acheminement vers la vraie foi. Veuve dès l'année suivante, la reine offrit sa main au duc Agilulfe de Turin qu'elle convertit peu après; celui-ci, à son tour, fit baptiser son fils Adelwald par un évêque orthodoxe et nomma en beaucoup d'endroits des ducs catholiques.

Saint Grégoire le Grand seconda de tout son pouvoir les efforts de Théodelinde et d'Agilulfe, comme on le voit par ses lettres à ces deux souverains. De là un mouvement important de conversions qui, après la mort du roi en 615 ou 616, se continua sous le gouvernement personnel de Théodelinde pendant la minorité de son fils. Mais à la mort de la reine, vers 623, Adelwald mal conseillé adopta à l'égard des principaux seigneurs lombards une attitude tyrannique qui aboutit à un soulèvement redoutable et lui fit perdre le trône. Il y eut une nouvelle succession de monarques ariens, qui se montrèrent d'ailleurs respectueux de l'Église catholique et n'entravèrent pas son influence toujours grandissante. Paul Winfrid, *De gestis Langobardorum*, IV, 43-44, *P. L.*, t. XCV, col. 579 sq. Rodoald, assassiné en 653, termina la série des rois ariens de Lombardie. La dynastie catholique de Bavière monta sur le trône avec Aribert Ier, neveu de Théodelinde (653-663). L'usurpation de Grimoald, duc de Bénévent (663-673), ne changea rien aux affaires religieuses; catholique lui-même, ce roi protégea les efforts que multipliaient les évêques pour convertir les ariens, et ce fut sous son règne que s'acheva cette grande œuvre dans la masse du peuple lombard. L'arianisme disparaissait ainsi de l'Occident.

VII. Caractère de l'arianisme germanique. — Un double aspect doit se distinguer ici, celui de la théologie et celui de l'histoire. Sous l'aspect dogmatique, l'arianisme germanique est à peu près sans importance. C'est surtout par le fait des circonstances, semble-t-il, que l'évêque Ulphilas, homme pratique et organisateur plutôt que théologien, se trouva pris dans l'engrenage de l'arianisme officiel de la cour impériale de Byzance. Les Germains encore barbares trouvèrent-ils dans le Logos et le Christ arien, sorte de Dieu inférieur au Père, quelque chose de plus immédiatement acceptable pour d'anciens adorateurs d'Odin? Peut-être; en tout cas, leur théologie resta stationnaire, tournant dans cette série de textes scripturaires mal interprétés ou incomplets qu'ils avaient hérités des premiers ariens. Ainsi en est-il des monuments qui ont été déjà cités; ainsi en est-il de ces sermons dont les fragments, édités par le cardinal Mai dans sa *Nova collectio scriptorum veterum*, t. III, ont été reproduits dans Migne, *P. L.*, t. XIII, col. 593 sq. Malgré tout, l'œuvre apostolique d'Ulphilas ne fut pas complètement stérile; bien qu'altéré et incomplet, le christianisme arien garda encore assez de vertu pour exercer sur les mœurs et les idées de ces peuplades barbares une profonde et salutaire influence. Du reste, l'Église catholique elle-même eut sa part dans cette action civilisatrice et moralisatrice. La supériorité de son clergé, dans l'unité et la fermeté de sa foi comme dans l'éclat de la sainteté et surtout dans son organisation hiérarchique, s'imposa partout; les plus grands monarques des royaumes ariens se rendirent compte de cette force prépondérante, soit pour l'utiliser, comme Théodoric le Grand, soit pour la battre en brèche, comme Euric et les rois vandales. Le roc demeura ferme, et la présence persistante de l'arianisme en Occident eut pour effet de stimuler le zèle et l'action apostolique du clergé orthodoxe, afin de préserver les fidèles et de convertir les autres. De là, dans les écrits des docteurs et des évêques d'alors, tant de traités relatifs au mystère de la trinité, comme en signale Gennade dans son catalogue des auteurs ecclésiastiques; ce sont des *libelli* en forme de brève exposition, des *commonitoria* ou avertissements, des lettres même, surtout des sermons et des hymnes; autant de signes des préoccupations où l'arianisme jetait l'épiscopat, du Ve au VIIe siècle. De là encore ces conciles réunis par les évêques, aussitôt qu'ils le pouvaient, pour organiser la discipline ecclésiastique

et retrancher du sein de l'Église tous les désordres qui auraient pu l'affaiblir.

Envisagé sous l'aspect historique, l'arianisme germanique a une importance incontestablement plus grande. Ce qui semble d'abord évident, c'est que le christianisme arien devint bientôt comme une religion nationale pour les peuples envahisseurs de race germanique. Par une conséquence naturelle, les princes de ces diverses nations prirent une telle autorité dans leurs églises particulières, qu'ils en devinrent pratiquement les véritables chefs. Une autre conséquence fut qu'au fond de la lutte religieuse il y eut une lutte politique et ce qu'on a pu justement appeler la première manifestation de l'antagonisme entre les deux grandes races de l'Occident, la latine et la germanique. Dans cette grande mêlée de plus de trois siècles, l'arianisme politique des Germains succomba partout, comme avait succombé l'arianisme politique des Constance et des Valens; il succomba par les mêmes armes, malgré les principes de force dont il disposa et l'éclat que jetèrent des règnes comme celui de Théodoric le Grand. A un moment donné, le pouvoir politique se retourna contre l'arianisme germanique, et la ruine fut complète. Toutes ces nations durent ou disparaître, ou se débarrasser du vice originel de leur hérésie, pour entrer en fusion avec l'élément catholique. A l'opposé apparaissent les Francs; comme peuplade germanique, ils n'étaient probablement pas supérieurs aux autres, mais ils n'eurent pas le même vice originel; ils ouvrirent les yeux, et les ouvrirent à temps, à la pleine lumière de l'Évangile, et avec eux le catholicisme cessa d'être une religion toute romaine, étrangère en quelque sorte parmi les autres peuples. Le baptême de Clovis prépara l'empire de Charlemagne et les glorieuses destinées de la France catholique. Sans doute on peut interpréter ces faits, mais ils n'en restent pas moins des faits, frappants et significatifs. Sur ce courant d'idées dont le développement ne peut se poursuivre ici, voir Godefroid Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, Paris, 1898, t. I, c. VII : Les royaumes ariens.

VIII. Renaissance de l'arianisme avec la Réforme. — Pendant environ neuf siècles, l'arianisme n'a pas laissé de traces en Europe; car c'est à tort, comme le montre Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. V, p. 71-73, qu'on a prétendu voir dans l'adoptianisme de Félix d'Urgel, vers la fin du VIIIe siècle, un compromis entre la doctrine arienne et la doctrine orthodoxe de la trinité. Au XVIe siècle, l'hérésie renaît avec la Réforme, mais dans des conditions très différentes de celles qui marquèrent sa première apparition. A vrai dire, aucune secte protestante ne s'est présentée comme spécifiquement arienne; on manquerait surtout d'exactitude, si l'on prétendait ramener à l'arianisme proprement dit toutes celles qui ont nié la trinité ou la divinité de Jésus-Christ. Si l'arianisme rejetait la vraie divinité de Jésus-Christ, ce n'était qu'une conséquence de sa négation fondamentale, portant sur la consubstantialité du Verbe, seconde personne de la trinité. Par ailleurs, les ariens n'attaquaient pas la distinction des personnes divines, mais ils l'exagéraient, par opposition au sabellianisme; s'ils arrivaient à nier réellement la trinité chrétienne, c'était encore par voie de conséquence, une trinité d'êtres inégaux en nature ne pouvant être une vraie trinité de personnes divines. Cette remarque générale trouve surtout son application en ce qui concerne les sectes protestantes antitrinitaires. Le point commun de toutes, c'est la négation de la trinité chrétienne, mais cette négation même peut être le résultat d'une direction diamétralement opposée à l'arianisme, la direction sabellienne. Alors on ne maintient pas la réalité des trois personnes, que les ariens maintenaient, tout en les séparant plus ou moins quant à l'être et à la perfection; mais on nie simplement cette réalité, en ne voyant dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit que trois appellations d'une seule et même substance ou quelque chose d'équivalent. Et telle est, en fait, la doctrine générale des antitrinitaires de la Réforme, servetistes, sociniens ou unitaires, dont l'étude est en dehors du présent article.

Toutefois, si aucune de ces sectes n'est la reproduction de l'arianisme, toutes ont avec cette hérésie de notables points de contact en ce qui concerne la doctrine trinitaire et christologique. De part et d'autre on arrive à la même conception de Dieu, être suprême non moins un sous le rapport de la personnalité que sous celui de la nature, et par conséquent possédant seul, en dehors de toute autre personne, l'essentielle divinité. Dans son principal ouvrage, *Christianismi restitutio*, Vienne, 1553, p. 119, Michel Servet rejette la trinité des personnes divines consubstantielles, en la traitant de Cerbère à trois têtes, de Dieu divisé en trois parties. Faustino Socin regarde comme contradictoires l'idée de Dieu numériquement un et celle de trois personnes dont chacune serait Dieu. *Christianæ religionis institutio. Bibliotheca fratrum Polonorum*, Irenopoli (Amsterdam), 1656, t. I, p. 697. En matière christologique, les rapports entre les ariens et les antitrinitaires de la Réforme ne sont pas moins nets. Le Christ arien n'était, en réalité, qu'une créature supérieure aux autres par sa dignité morale et la gloire à laquelle on la supposait élevée. De même, le Christ des sectes antitrinitaires; seulement la vieille théorie philosophique du Logos-démiurge a disparu, et le Christ n'est plus qu'un *homme supérieur*. Ces rapprochements expliquent assez en quel sens on a pu voir dans l'arianisme l'erreur fondamentale de la branche rationaliste de la Réforme.

Mais si des sectes elles-mêmes on passe aux individus, la question change d'aspect; plusieurs ont réellement repris pour leur compte personnel, en tout ou en partie, la doctrine condamnée au concile de Nicée. On retrouve, par exemple, dans Valentin Gentile la doctrine du Père αὐτόθεος et du Fils δευτερόθεος entendue d'une manière qui rappelle tout à la fois l'arianisme et le trithéisme; car il admet trois esprits éternels, mais dont les deux derniers seraient moindres que le premier, recevant de lui non l'essence du Dieu suprême, mais deux divinités d'ordre inférieur. Chez plusieurs théologiens arminiens des Pays-Bas, comme Épiscopius, Limborch, Courcelles et autres, on retrouve aussi, greffée sur cette conception du Père αὐτόθεος, une doctrine subordinatienne qui ressemble beaucoup à celle d'Eusèbe de Césarée et de son parti origéniste. En Angleterre surtout, les mêmes tendances se sont traduites par des manifestations individuelles d'inégale importance. Ainsi on a vu dans le cinquième chant du *Paradis perdu*, de Milton, un morceau de poésie arienne : Dieu, parlant du sommet d'une montagne, où il est voilé dans la lumière, annonce aux myriades d'anges et d'archanges rassemblés au pied de la montagne, que ce jour il a engendré son Fils et qu'il le fait roi de toutes les créatures, nées avant lui. Mais, malgré ce qu'il y a là de défectueux ou d'équivoque en ce qui concerne la relation du Fils au Père, on peut dire que Milton, comme Isaac Newton, diffère complètement de l'arianisme dans son but et son esprit. En revanche, des hommes, dont quelques-uns sont rangés parmi les sociniens et les unitaires, ont eu des sentiments ariens; tels, au XVIIIe siècle, Emlyn, Whitby, Pierce, Lardner, Priestley et tout particulièrement William Whiston et Samuel Clarke. Dans un ouvrage intitulé : *Primitive christianity revived*, précédé d'une *Préface historique*, Londres, 1710-1711, Whiston soutint formellement un arianisme mitigé, semblable à peu près à celui d'Eusèbe de Césarée. Dans les principales propositions extraites de son livre et déférées à la Chambre haute du clergé en 1711, on retrouve la doctrine du Père seul Dieu suprême, du Fils inférieur et subordonné au Père, engendré ou créé librement par celui-ci au commencement du

monde, du Saint-Esprit inférieur et subordonné au Fils non moins qu'au Père, du Logos tenant lieu dans le Christ de l'âme raisonnable. Wilkins, *Concilia magnæ Britanniæ et Hiberniæ,* Londres, 1737, t. IV, p. 646-651. Whiston fut censuré et privé de sa chaire par l'université de Cambridge. L'année suivante, Clarke entrait en scène, en publiant son livre : *The scripture doctrine of the trinity,* Londres, 1712, déféré, comme celui de Whiston, aux autorités ecclésiastiques en 1714. A son tour, il insistait sur la génération ou la production du Fils par la *volonté* du Père et sur la *subordination* de la seconde et de la troisième personne à la première; en particulier, il rejetait comme contradictoire dans les termes mêmes la doctrine des trois personnes dans l'unité numérique de nature, et niait l'existence de trois personnes éternelles, incréées ou toutes-puissantes. La Chambre haute se contenta d'une vague déclaration, où Clarke reconnaissait « que le Fils de Dieu a été éternellement engendré par l'éternelle et incompréhensible puissance du Père, et que pareillement le Saint-Esprit a procédé éternellement de l'éternelle et incompréhensible puissance et volonté du Père ». Wilkins, *op. cit.,* p. 657-659. Mais la lutte, provoquée par ces livres, continua quelque temps, et produisit un vrai trouble dans l'Église anglicane. Plus tard, la tendance socinienne et unitaire s'est principalement manifestée.

IX. Caractère de l'arianisme dans les temps modernes. — C'est surtout dans le genre d'attaques dont ils se sont servis à l'égard du dogme catholique et dans une tendance rationaliste de plus en plus saillante qu'il faut chercher la caractéristique des ariens modernes; caractéristique facilement explicable par l'influence qu'exerçaient sur eux le principe du libre examen et le développement du criticisme. A ces esprits il ne suffisait plus que l'Église présentât son dogme traditionnel; ils voulurent le contrôler à la pure lumière de la raison et, sur le terrain des faits, lui contester ses titres. De là un double genre d'attaques. Du premier, quelques mots suffiront ici; ce sont les objections générales de la raison humaine contre le mystère d'un Dieu unique en trois personnes consubstantielles : contradiction patente et criante; incompatibilité de l'aséité avec la génération du Fils ou la procession du Saint-Esprit, et autres objections assez connues, dont l'examen se rapporte à l'explication et à la défense du dogme trinitaire. Remarquons seulement que ces objections eurent sur beaucoup d'esprits philosophiques du protestantisme, surtout en Allemagne, une influence aussi dangereuse pour le dogme que l'arianisme lui-même; elles les amenèrent à des tentatives d'explication rationnelle de la trinité chrétienne qui en détruisaient réellement la vraie notion. Ainsi en fut-il, par exemple, dans l'école de Wolf, et chez Kant, De Wette, Schelling, Hegel, Feuerbach. Même parmi les catholiques, certains n'ont pas échappé à cette influence; il suffit de citer Günther qui, dans sa théorie de la trinité, censurée par l'Église romaine, formait un mélange des erreurs sabelliennes, ariennes et trithéistes.

L'autre genre d'attaques vint d'esprits plus positifs; on discuta, sur le terrain scripturaire ou traditionnel, la doctrine proclamée à Nicée. Les sociniens avancèrent hardiment qu'avant ce concile les chrétiens avaient des sentiments semblables aux leurs sur la personne du Fils de Dieu ou sur la trinité en général. La thèse fut soutenue par Zuicker, *Irenicon Irenicorum,* Amsterdam, 1658 ; par Courcelles, *Dissertationes,* Amsterdam, 1659 ; par Sandius, *Nucleus historiæ ecclesiasticæ,* Cosmopolis (Amsterdam), 1668, avec appendices en 1676 et 1678 ; par Le Clerc, *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande,* lettre 3e, Amsterdam, 1686, etc. Avec les infiltrations sociniennes et ariennes, la thèse passa en Angleterre, où elle eut, à diverses reprises, des champions de marque tels, le Dr Bury, dans *The naked Gospel,* Oxford, 1690; Locke, *On the reasonableness of christianity,* Londres, 1695 ; puis Whiston et Clarke avec leurs partisans ou leurs successeurs. Mais le dogme traditionnel trouva en Angleterre des défenseurs remarquables, dont les principaux furent G. Bull et Waterland. Le premier est surtout connu par sa *Defensio fidei nicænæ ex scriptis catholicorum doctorum, qui intra tria prima Ecclesiæ christianæ secula floruerunt,* Londres, 1685; une assemblée du clergé de France lui fit présenter ses félicitations pour un autre ouvrage, publié en 1695: *Judicium Ecclesiæ catholicæ trium primorum seculorum, de necessitate credendi quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus.* Waterland fut l'adversaire infatigable de Whitby et de Clarke dans sa triple *Vindication of Christ's divinity,* 1719, 1723, 1724, et autres ouvrages de polémique. La question de la foi trinitaire et christologique de l'Église antique et des Pères anténicéens, soulevée ainsi, n'a pas cessé d'exister; dans ce siècle et récemment encore, elle est revenue à l'ordre du jour. Voir Trinité chez les Pères anténicéens.

Une partie des considérations qui précèdent nous a déjà mis sur la voie de la tendance rationaliste dans l'arianisme moderne ; le libre examen, appliqué aux dogmes de la trinité et de l'incarnation sous la lumière de la pure raison, a eu pour effet de développer le rationalisme et le déisme latent, qui se trouvait à la base de l'hérésie arienne. La résultante a été ce qu'on a nommé de nos jours le « protestantisme libéral » ou encore « le christianisme ou théisme moderne ». Il suffira d'emprunter à M. A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ,* Paris, 1869, un passage où se reflète un ensemble d'idées venant de Lessing et de Schleiermacher : « Au Dieu de la Trinité doit se substituer le Dieu unique, supérieur et intérieur au monde, qui épanche dans l'immensité du temps et de l'espace les inépuisables richesses de sa puissance, dont le Verbe éternel est l'univers, révélation de sa pensée, expression de sa sagesse, gravitation perpétuelle de l'esprit créé vers l'Esprit créateur, dont il procède, qui l'aime puisqu'il l'attire, et vers lequel les créatures s'élèvent par une ascension mystérieuse. L'union du divin et de l'humain est en puissance dans toute âme humaine. Jésus est grand d'une grandeur suprême, parce que, parmi les fils de la terre, il a senti cette union en lui-même si intense et si intime que, sans fermer un seul moment les yeux sur les misères de notre race, il n'a pu donner à Dieu d'autre nom que celui de Père. » Nous sommes, on le voit, loin de la foi de saint Athanase, loin de l'arianisme adouci des eusébiens, loin même de l'arianisme d'Arius ; mais on peut reconnaître avec ces unitaires ou déistes modernes, que l'arianisme antique était gros des conséquences qu'ils ont tirées eux-mêmes. Reste à savoir pourquoi et comment ils se disent encore chrétiens.

La littérature relative à l'arianisme serait considérable, s'il fallait indiquer ouvrages et articles parus sur le sujet ; elle se trouve à peu près complète dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie* et *Supplément,* au mot *Arius; Topo-bibliographie,* au mot *Arianisme.* Pour dégager les ouvrages d'ensemble, les études de détail citées déjà ne seront pas rappelées.

I. Sources anciennes, utilisées et indiquées au cours de l'article. Du côté des orthodoxes, les œuvres historico-dogmatiques des Pères des IVe et Ve siècles, en particulier des saints Athanase, Hilaire, Épiphane, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse ; puis les histoires ecclésiastiques de Rufin, Socrate, Sozomène et Théodoret. Du côté des ariens, les fragments d'Arius et de ses premiers partisans ; puis, le résumé de l'histoire ecclésiastique de Philostorge. Sur la littérature arienne et semi-arienne en général, voir Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, § XLIII, 1-2 ; § LXVIII, 9, trad. franç., *Les Pères de l'Église,* Paris, 1899, t. II, p. 9-20, 317, 339. Sur la littérature patristique anti-arienne des latins, Migne, *Indices generales,* série IX, *P. L.,* t. CCIX, col. 735-736.

II. Travaux postérieurs. — La partie des *Annales* de Baro

nius-Pagi correspondant aux diverses phases de l'hérésie ; Petau, *De theologicis dogmatibus, Tract. de mysterio trinitatis*, l. I, c. VII sq.; Louis Maimbourg, *Histoire de l'arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin avec l'origine et le progrès de l'hérésie des sociniens*, Paris, 1686; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 2ᵉ édit., t. VI, Paris, 1704, p. 239 sq.; G. M. Travasa, *Storia critica della vita di Arrio primo eresiarca del IV secolo*, Venise, 1746; Christ. W. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, Leipzig, 1764, IIᵉ part., p. 385 sq.; J. A. Starck, *Versuch einer Geschichte des Arianismus*, 2 vol., Berlin, 1783, 1785.

III. TRAVAUX RÉCENTS. — 1° Sur l'arianisme dans l'empire romain : J. A. Mœhler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'arianisme*, trad. de l'allemand par J. Cohen, 3 in-8°, Paris, 1840; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVᵉ siècle*, 4ᵉ édit., Paris, 1867-1868; F. Böhringer, *Athanasius und Arius, oder der erste grosse Kampf der Orthodoxie und Heterodoxie*, Stuttgart, 1874 (sous toute réserve pour les idées); W. Kölling, *Geschichte der arianischen Häresie*, t. I, bis zur Entscheidung von Nikaa, t. II, von Nikäa bis Constantinopel, Gütersloh, 1874, 1883; J. H. Newman, *The arians of the fourth century*, 4ᵉ édit., Londres, 1876; H. Melvill Gwatkin, *Studies of arianism chiefly referring to the character and chronology of the reaction wich followed the council of Nicæa*, Londres, 1ʳᵉ édit., 1882; 2ᵉ édit., 1900, monographie docte et fort utile pour l'étude historique de l'arianisme, abrégée et vulgarisée par l'auteur dans l'ouvrage intitulé *The arian controversy*, Londres, 1889; 4ᵉ édit., 1898; card. Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. de P. Bélet, Paris, 1880, t. II, n. 41 sq.; Lüdtke, art. *Arianismus*, dans *Kirchenlexikon*, 1882; Ph. Schaff, art. *Arianismus* et *Arius*, dans *A dictionary of christian biography*, Londres, 1900; Loofs, art. *Arianismus*, dans *Realencyklopädie*, Leipzig, 1897; J. Gummerus, *Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900; P. Snellman, *Der Anfang des arianischen Streites*, Helsingfors, 1904; S. Rogalla, *Die Anfänge des arianischen Streites*, Paderborn, 1907; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 19-66.

2° Sur l'arianisme germanique : Jean Cohen, *Notice historique sur l'arianisme depuis la mort de saint Athanase jusqu'à nos jours*, à la suite de la traduction d'*Athanase le Grand*, de Moehler; Ch.-J. Revillout, *De l'arianisme des peuples germaniques qui ont envahi l'empire romain*, Paris, 1850; Helferich, *Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte*, Berlin, 1860; Franz Görres, *Katholikenverfolgungen in den arianischen Germanenreichen*, dans *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, par F. X. Kraus, Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. I, p. 258 sq.

3° Sur l'arianisme dans les temps modernes : Ferd. Christ. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubingue, 1841-1843, t. III, part. I, c. II-IV; part. II, c. III, IV, VI; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Stuttgart, 1845, ouvrage important traduit en anglais par W. Lindsay Alexander et D. W. Simon, sous ce titre : *History of the doctrine of the Person of Christ*, 3 vol. en 5 tomes, Édimbourg, 1891-1892, t. IV, V, avec un appendice du Rév. Patrick Fairbain relatif à l'Angleterre; *Dictionnaire des hérésies*, publié par l'abbé Migne, Paris, 1847, t. I, p. 425 sq.

4° Histoire du dogme. Théologiens catholiques : Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée*, Paris, 1852, t. II, l. IX, c. XI sq.; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, 1895, t. I, § 24; t. II, § 9 sq. — Théologiens protestants : Baur, *op. cit.*, t. I, part. II, c. I sq.; Dorner, *op. cit.*, 1ʳᵉ période, 2ᵉ époque, sect. III; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II, c. VII.

5° Conciles et symboles : Mansi, *Collectio conciliorum*, t. II, III; Aug. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ᵉ édit., Breslau, 1897; Karl Kunstle, *Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI Jahrhundert*, Mayence, 1900. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. I-II.

6° Chronologie : H. J. Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis arianis ab anno 325-350 exortarum*, Francfort-sur-le-Main, 1827, p. X-71 (à rectifier sur plusieurs points); H. F. Clinton, *Fasti romani*, 2 vol., Oxford, 1845, 1850; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, Paris, 1891; A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, édit. F. Rühl, Leipzig, 1890, t. II, p. 428 sq.; Gwatkin, *op. cit.*, 2ᵉ édit., Chronological table, p. XXIII sq.

X. LE BACHELET.

ARIAS DEL CASTILLO Jean, théologien moraliste espagnol. On a de lui : *Doctrinal de confessores en casos de restitucion*, in-4°, Alcala, 1552.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 330.

V. OBLET.

ARIAS DE VALDERAS François, canoniste espagnol auteur d'un traité *De bello justitia et injustitia*, publié à Rome en 1533, in-4°, et inséré en 1584 dans le XVIᵉ volume de la grande collection canonique publiée à Venise sous les auspices de Grégoire XIII.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1137.

V. OBLET.

ARIGNANI Jean-Baptiste, théologien moraliste italien : on lui doit un court traité de morale intitulé *Epitome Institutionum moralium*, in-4°, Turin, 1776.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 198.

V. OBLET.

ARIOSTO Alexandre, religieux franciscain, originaire de Bologne, vécut dans le cours du XVIᵉ siècle. Théologien et canoniste renommé, il fut envoyé vers 1476 chez les Maronites, et trois ans plus tard, de retour en Italie, il fut chargé par Sixte IV de diverses fonctions dans la Romagne. Outre plusieurs écrits relatifs à son voyage en Orient, Alexandre Ariosto composa un *Interrogatorium pro animabus regendis*, Venise, 1513, souvent réimprimé sous le titre : *Enchiridion, seu interrogatorium confessorum pro animarum curanda salute*, in-4°, Paris, 1520, etc.

Wadding, *Scriptores minorum*, in-fol., Rome, 1650, p. 7; *Annales minorum*, in-fol., Rome, 1735, t. XIV, p. 130, 244.

B. HEURTEBIZE.

ARISTÈNE Alexis, canoniste byzantin du XIIᵉ siècle. Tour à tour *hiéromnémon*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 1033, *nomophylax*, *protecdice* et *orphanotrophe*, *ibid.*, col. 1021, 1034, 1042, il écrivit, à la demande de Jean Comnène (1118-1143), un commentaire sur la *Synopsis canonum*, que les éditeurs ont malheureusement publié non dans sa forme originale, mais en appendice aux commentaires analogues de Zonaras et de Balsamon. *P. G.*, t. CXXXVII, CXXXVIII. Cette disposition pourrait laisser croire qu'Aristène n'a fait que compléter Zonaras, tandis que celui-ci est postérieur au premier ; il a en effet écrit ses commentaires sous Manuel Comnène (1143-1180) et après 1159. Voir à ce sujet Zachariæ de Lingenthal, *Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin*, t. LIII (1887), p. 1158; Zachariæ rectifie l'opinion erronée de ses devanciers, qu'il avait lui-même jusque-là partagée.

Nous tenons de Théodore Prodrome les principaux renseignements que nous possédons sur Aristène. Cf. La Porte du Theil, *Notices et Extraits des manuscrits*, t. VI (1801), p. 499-566; t. VII (1804), p. 2, 235-260; t. VIII (1810), p. 2, 78-220; réimprimé dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 1015-1090. Sur le texte des commentaires, voir surtout Zachariæ de Lingenthal, *ubi supra*, p. 1155-1159, et M. Krasnozen, *Les commentateurs du code canonique de l'Église orientale, Aristène, Zonaras et Balsamon* (en russe), in-8°, Moscou, 1892. Cf. le compte rendu de P. Bezobrazov, *Journal du Ministère*, t. CCLXXXVIII (août 1893), p. 517-534. — Pour la chronologie, voir A. Pavlov, *Sur la question des rapports chronologiques entre Aristène et Zonaras comme auteurs des commentaires sur les canons ecclésiastiques*, dans le *Journal du Ministère*, t. CCCIII (janvier 1896), p. 172-199.

L. PETIT.

ARISTIDE, philosophe athénien et apologiste de la première moitié du IIᵉ siècle. Pas d'autre détail sur sa vie et sur ses œuvres. Eusèbe rappelle seulement qu'il adressa une *Apologie* à Hadrien, pendant le séjour de cet empereur à Athènes; mais, contrairement à ses habitudes, il n'en cite rien. *H. E.*, IV, 3, *P. G.*, t. XX, col. 308. Saint Jérôme spécifie que cette Apologie était remplie de pensées empruntées aux philosophes, qu'elle servit de modèle à saint Justin, il vante le courage, l'éloquence

et l'érudition d'Aristide. *De vir. ill.*, 20, *P. L.*, t. XXIII, col. 640; *Epist. ad Magn.*, LXX, *P. L.*, t. XXII, col. 667.

Il fut impossible, pendant longtemps, de contrôler les dires d'Eusèbe et de Jérôme, de se faire une idée objective de l'œuvre d'Aristide, car on la croyait perdue. Cependant, dès 1878, les méchitaristes de Venise publièrent un fragment assez court d'une version arménienne. Et plus tard, en 1889, Rendel Harris trouva au mont Sinaï, dans le couvent de Sainte-Catherine un recueil de quinze pièces, parmi lesquelles l'Apologie d'Aristide en entier dans une version syriaque; Robinson reconnut que cette version ressemblait au discours de Nachor au roi Abenner de la *Vie de Barlaam et de Josaphat,* qui se trouve parmi les œuvres de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCVI, col. 1008-1124. Cette triple découverte ne laissait plus de doute : on possédait l'Apologie, sans le savoir. Un travail de comparaison s'imposa. Or le fragment arménien se retrouvait à peu près, soit dans le grec, soit dans le syriaque. Mais les deux textes, grec et syriaque, étaient loin d'avoir la même longueur. Cette inégalité provient d'abord de ce que l'auteur de la *Vie de Barlaam et de Josaphat,* en mettant l'Apologie d'Aristide sur les lèvres de Nachor, n'en a strictement conservé que ce qui cadrait sans disparate avec les données de son roman : d'où une réduction dans les renseignements préliminaires sur la division de l'humanité, et une suppression de près de deux pages à la fin; ensuite de ce que le syriaque renferme beaucoup de répétitions et traduit largement. Toutefois, comme les versions syriaques sont en général très sincères, c'est la découverte de Rendel Harris qui nous donne, pour le moment, l'idée la plus complète de l'Apologie. Il ne reste plus qu'à découvrir l'original.

En attendant, si le voile qui recouvre la vie d'Aristide n'a pu être soulevé par les récentes découvertes, on peut du moins se faire une idée plus exacte de l'œuvre du philosophe athénien. Les renseignements d'Eusèbe et de Jérôme semblent indiquer comme date l'hiver de 125-126. Mais la suscription offre quelque difficulté. « Au tout-puissant César Tite Hadrien Antonin, *Augustes, Cléments*, Marcianus Aristides, philosophe athénien. » On ne donnait pas aux empereurs le titre de παντοκράτωρ; on se contentait de celui de αὐτοκράτωρ; le qualificatif d'Augustes et de Cléments, au pluriel, ne saurait convenir à un seul personnage; s'il s'agit d'Antonin en même temps que de Hadrien, l'Apologie daterait de 138; à plus forte raison, s'il ne s'agit que d'Antonin seul, la date de 125-126 ne saurait convenir. Ainsi pensent Rendel Harris, Harnack, Bardenhewer. Kihn maintient quand même la date d'Eusèbe et de Jérôme.

Quoi qu'il en soit de la date, l'Apologie peut se résumer ainsi : étant donnée la vraie notion de la divinité, il importe de savoir qui la possède. Or l'humanité se partage en quatre catégories : les Barbares, les Grecs, les Juifs et les chrétiens. Ni les Barbares, à cause de leur idolâtrie; ni les Grecs, Égyptiens et Chaldéens compris, à cause de leur polythéisme, ni même les Juifs, à cause de leur attachement à des idées et à des usages surannés, ne sauraient prétendre à la possession de la vraie notion de la divinité. Cette notion vraie, seuls les chrétiens la possèdent : ce qui le prouve, en particulier, c'est la vie qu'ils mènent et qui a un cachet de supériorité morale absolument incontestable.

Cette Apologie, dépourvue de style et d'art dans la composition, est loin de valoir celles qui parurent au IIe siècle; elle contribue assez peu à la connaissance de l'antiquité chrétienne; elle n'a pas de théologie proprement dite. Et pourtant elle n'est pas absolument sans mérite. « Elle ne peut être nullement comparée aux travaux de saint Justin, en ce qui concerne la pénétration théologique, l'art et l'érudition; mais elle rend les principes de l'hellénisme chrétien avec une force et une clarté extraordinaires. Quiconque a conservé, comme théologien, le sentiment de la force efficace des idées simples, lira avec plaisir la nouvelle Apologie et se sentira saisi à la fin par la description de la vie des anciennes communautés chrétiennes. » Harnack, cité par Kihn, *Compte rendu du IIIe congrès scientifique des catholiques,* 1894, IIe section, p. 188. Hilgenfeld pense de même dans son livre sur le Κήρυγμα Πέτρου. *Zeitschr. fur wiss. Theol.*, Leipzig, 1894, p. 540. Ce qu'il faut en retenir, en effet, c'est d'abord la notion de Dieu donnée comme pierre de touche pour juger de la vérité de la religion chrétienne; c'est ensuite l'argument tiré de la supériorité morale du christianisme; c'est enfin le tableau de la vie chrétienne, qui rappelle par de nombreux traits la *Didachè*, et surtout l'*Épître à Diognète.* De plus on y retrouve des traces indéniables, quoique incomplètes, du symbole des apôtres, en ce qui touche par exemple, à l'incarnation de Jésus-Christ, à sa naissance d'une vierge sainte, à sa mort sur la croix, à sa résurrection le troisième jour et à son ascension; le groupement de ces divers points ne saurait être fortuit : il est un écho du symbole. Enfin cette Apologie n'a pas échappé à la clairvoyance ironique de Celse. Aristide, en effet, avait prétendu que le rituel des Juifs était plutôt une adoration des anges; Celse en a conclu que les Juifs adoraient les anges. Aristide avait montré que Dieu a tout fait pour l'homme; Celse fait la caricature de ce principe et montre que les grenouilles, les oiseaux, les fourmis raisonnent de même, se font le centre de l'univers et estiment que Dieu a tout fait pour eux. Origène répondra plus tard à Celse par l'argument de la providence; argument qu'Aristide a eu du moins le mérite d'entrevoir et de formuler.

Indépendamment de l'Apologie, on a voulu attribuer encore à Aristide une *Homélie* sur *Luc.*, XIII, 43, dans laquelle les paroles de Jésus en croix servent de preuve à sa divinité ; mais, de l'aveu de tous les critiques, il faut renoncer à une telle attribution; il faut en dire autant d'un fragment de *Lettre à tous les philosophes.*

Kihn, dans son *Ursprung der Briefes an Diognet*, 1882, avait émis l'idée que l'*Épître à Diognète* et l'*Apologie* coïncident si bien pour le fond et pour la forme qu'Aristide doit être tenu pour l'auteur de l'une et de l'autre. Il y est revenu avec plus d'insistance au IIIe congrès scientifique des catholiques, en 1894. La lettre à Diognète, dit-il, s'appuie sur l'Apologie d'Aristide comme sur son hypothèse et sa base nécessaires : c'est le développement plus ample du contenu de l'Apologie. L'Épître traite tout ce que n'a pas traité l'Apologie et glisse sur ce qui a été dit par l'Apologie. De la concordance et de l'homogénéité formelle et objective, on est en droit de conclure qu'Aristide est également l'auteur de l'Épître. *Compte rendu du IIIe congrès des savants catholiques*, 1894, IIe section, p. 189-190. Cette démonstration mérite d'être signalée; et, si elle était plus qu'une séduisante hypothèse, elle prouverait que le philosophe athénien a tenu à compléter par lettre ce que son correspondant Diognète trouvait à peine indiqué dans l'Apologie. C'est ainsi, du moins, que plus tard Athénagore dut compléter sa Πρεσβεία par son Περὶ τῆς ἀναστάσεως νεκρῶν. Mais la question de style reste une trop grande difficulté pour admettre l'attribution proposée par Kihn. L'auteur de l'*Épître* a pu avoir en vue ce qui manquait à l'Apologie, mais ce n'est pas Aristide, car il le dépasse, et de beaucoup, par son mérite littéraire.

S. Aristidis, philosophi atheniensis, sermones duo, Venise, 1878 ; Himmler, *De Aristidis, phil. athen., sermonibus duobus apologeticis*, Posen, 1881 ; Martin, dans les *Analecta sacra*, de D. Pitra, 1882, t. IV, texte arménien, p. 6-11, et version, p. 282-286, du fragment de la *Lettre à tous les philosophes* ; Rendel Harris, *The Apology of Aristides*, Cambridge, 1891, dans *Texts and Studies*, t. I, fasc. 1 ; Harris, *The newly recovered Apology of Aristides : its doctrine and ethics*, Londres, 1891 ; R. Raabe, *Die Apologie des Aristides aus dem syrischen übersetzt*, dans les *Texte und Unters.*, Leipzig, 1892, t. IX, fasc. 1 ; Seeberg, *Der*

Apologet Aristides, Leipzig, 1893; Hennecke, *Die Apologie des Aristides* dans les *Texte und Unters.*, Leipzig, 1893, t. IV, fasc. 3; Picard, *L'Apologie d'Aristide*, Paris, 1892; Lauchert, *Ueber die Apologie des Aristides*, dans *Internat. theolog. Zeitschrift*, t. II, 1894, p. 278-290; Kihn, *Ursprung des Briefes an Diognet*, 1882, *Compte rendu du IIIe Congrès scientifique des catholiques*, IIe section; Dissertation sur l'Homélie arménienne, et le fragment *Ad omnes philosophos*, de Zahn, dans *Forschungen zur Gesch. der neutest. Kanons*, Erlangen, 1893, t. V, p. 415-437; P. Pape, *Die Predigt und das Brieffragment des Aristides*, dans les *Texte und Unters.*, Leipzig, 1894, t. XII, fasc. 2. Pour la bibliographie, Harnack, *Texte und Unters.*, Leipzig, 1882, t. I, p. 110; Ehrhard dans les *Strassburger theologische Studien*, Strasbourg, 1894, t. I, fasc. 4, 5, p. 84-85; 1er supplément, 1re part., Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 202-211.

G. BAREILLE.

ARISTON DE PELLA, judéo-chrétien de la première moitié du IIe siècle, originaire ou habitant de Pella, où la communauté chrétienne de Jérusalem s'était réfugiée avec son évêque, lors du siège, de la prise et de la ruine de la ville sainte par Titus. Point d'autres renseignements biographiques. Eusèbe cite pourtant Ariston comme écrivain ecclésiastique, mais sans nous apprendre les ouvrages qu'il avait composés. *H. E.*, IV, 6, *P. G.*, t. XX, col. 313. Aussi en est-on réduit aux conjectures; en voici deux reposant sur de faibles indices.

D'après la première, Ariston aurait composé une *Histoire d'Orient*. C'est ce que donne à entendre Moïse de Khoren qui, dans son *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 57, prétend lui avoir emprunté tout ce qui touche à l'insurrection de Bar Cochbas, à la prise de Béther, en 135, et à la sanglante répression des Juifs par les Romains, qu'il fait suivre du récit de la mort et des funérailles du roi d'Arménie, Artasès. Routh, *Reliq. sacr.*, t. I, p. 101-103. Gallandi, *Biblioth. patr.*, t. I, prolog., p. 76, et Keil, notes sur l'édition harlésienne de la *Biblioth. græca* de Fabricius, t. VII, p. 157, ont cru pouvoir en conclure qu'Ariston de Pella avait écrit une Histoire d'Orient, et que c'est là qu'Eusèbe d'abord, *H. E.*, IV, 6, *P. G.*, t. XX, col. 313, et Moïse ensuite auraient puisé ce renseignement entre autres que défense fut faite aux Juifs de mettre le pied dans Ælia Capitolina et que désormais ils ne pourraient plus même jeter de loin un regard sur le sol de leur patrie. Mais ce n'est là qu'une hypothèse d'autant plus faible, remarque Routh, *loc. cit.*, que ce Moïse de Khoren dépend ici d'Eusèbe, et qu'Eusèbe, tout en citant Ariston de Pella, oublie de nous dire l'ouvrage dans lequel il a puisé ce qu'il lui emprunte.

D'après le *Chronicon paschale*, VIIe siècle, « Apelles et Ariston, qu'Eusèbe mentionne dans son Histoire, auraient présenté une *Apologie* à l'empereur Hadrien, en 134. » *P. G.*, t. XCII, col. 620. Mais Du Cange fait observer avec raison qu'Eusèbe, contrairement à l'indication du *Chronicon*, ne range ni Apelles ni Ariston parmi les apologistes et que, lorsqu'il cite Ariston, il ne donne pas le titre de son ouvrage. Il est vrai que Fabricius croit à une erreur de transcription et que, au lieu de 'Απέλλης καὶ 'Αρίστων, il faudrait lire : ὁ Πελλαῖος 'Αρίστων. Dans ce cas, Ariston aurait été l'auteur d'une Apologie, l'une des premières en date, restée d'ailleurs complètement inconnue, et dont il n'est pas fait la moindre mention dans les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles.

Cependant, sur la foi de Maxime, dans ses Notes sur la *Théologie mystique* du pseudo-Denys, *P. G.*, t. IV, col. 421, on s'accorde à reconnaître Ariston comme l'auteur du *Dialogue de Jason et de Papiscus*. Ce dialogue était connu bien avant Maxime; car Celse, le contemporain de Marc Aurèle, Clément d'Alexandrie, Origène, *Cont. Cels.*, IV, 52, *P. G.*, t. XI, col. 1113, saint Jérôme, *In Gal.*, III, 14, *P. L.*, t. XXVI, col. 361; *Liber hebr. quæst., in Genes.*, I, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 986, en parlent, mais sans dire de qui il est. Maxime est donc le seul de toute l'antiquité chrétienne, à en attribuer la paternité à Ariston.

Composé en grec, ce dialogue a été traduit en latin par Celsus ou Cecilius. Mais texte grec et traduction latine ont également péri. Seule, la préface de la traduction nous reste; elle se trouve à la suite des œuvres de saint Cyprien. Elle est adressée *ad Vigilium episcopum* avec ce titre : *De judaica incredulitate*. *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, t. III, part. III, p. 119-132. Ni Celsus ni son correspondant Vigilius ne nous sont connus. Si ce Celsus est l'évêque d'Iconium, dont parle la lettre d'Alexandre de Jérusalem et de Théoctiste de Césarée à Démétrius d'Alexandrie dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 19, *P. G.*, t. XX, col. 569, son correspondant ne saurait être ni Vigile de Trente ni Vigile de Tapse, beaucoup plus récents; et réciproquement, s'il faut identifier Vigile avec l'un des deux évêques précités, on doit renoncer à savoir quel était ce Celsus.

Quoi qu'il en soit, voici les renseignements fournis par cette préface : le dialogue a eu lieu entre un judéo-chrétien, Jason, et un juif alexandrin, Papiscus. Par les passages de l'Ancien Testament, par la clarté avec laquelle il prouve que les prophéties ont été accomplies en Jésus-Christ, par la force pleine de douceur avec laquelle il combat sa dureté, Jason finit par convaincre si bien son interlocuteur que Papiscus, éclairé au dedans de son cœur par l'infusion du Saint-Esprit, reconnait la vérité, et, touché de la crainte du Seigneur par la grâce du Seigneur même, il croit en Jésus-Christ, fils de Dieu, et demande à Jason de lui donner le sceau de la foi, c'est-à-dire le baptême.

On a discuté la question de savoir si ces interlocuteurs étaient des personnages fictifs ou réels. La seconde hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Mais, dans ce cas, il paraît difficile, à cause des dates, d'identifier le Jason du dialogue avec celui des *Actes*, XVII, 5, et de l'*Épître aux Romains*, XVI, 21.

Ce qui intéresserait le plus, ce serait de connaître l'ouvrage dans son intégrité. Puisqu'il roule sur l'incrédulité juive, on aimerait à savoir quels étaient les arguments mis en avant de part et d'autre. On sait que Celse n'en faisait pas grand cas, qu'il traitait l'œuvre de ridicule, digne de pitié, et qu'il dédaignait de la réfuter à cause de ses absurdités. Mais tel n'était pas l'avis d'Origène. On n'a qu'à lire ce dialogue, disait-il, pour se convaincre du parti pris et de l'erreur de Celse : c'est un chrétien discutant avec un juif et prouvant, à l'aide des Écritures, que les prophéties concernant le Christ s'appliquent à Jésus. *Cont. Cels.*, IV, 52, *P. G.*, t. XI, col. 1116. Nous avons donc là l'une des caractéristiques de l'œuvre; c'est la première apparition du célèbre argument de prophétie qui était de nature à impressionner tout juif droit et sincère : l'Ancien Testament est plein de prophéties concernant le Christ. Or toutes ces prophéties se trouvent réalisées dans la personne de Jésus. Donc Jésus est le Christ ou Messie. C'est l'argument que saint Justin fera valoir au juif Tryphon; mais Tryphon discutait point par point toutes les prophéties, prétendait que la plupart concernaient des personnages de l'Ancien Testament, et se refusant à en constater l'accomplissement total en Jésus. Il eut toutefois la loyauté de reconnaître que Justin avait été modéré dans la forme et pressant pour le fond, mais il n'alla pas, comme Papiscus, jusqu'à se convertir et à demander le baptême.

Nous devons à saint Jérôme de connaître au moins l'une des objections qui couraient parmi les Juifs : *Memini me in altercatione Jasonis et Papisci... ita, reperisse* : Λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος, *id est, maledictio Dei qui appensus est*. *In Gal.*, III, 14, *P. L.*, t. XXVI, col. 387. Les Juifs ne pouvaient admettre que le Messie dût subir la mort ignominieuse de la croix. Le

texte du Deutéronome ne cadrait pas avec l'idée qu'ils se faisaient du Christ; car le mystère des abaissements du rédempteur passait leur intelligence. Ainsi rien d'étonnant à ce que l'objection de Papiscus se retrouve sous la plume de Tertullien. *Adv. Jud.*, x, *P. L.*, t. II, col. 625. Selon son habitude, l'écrivain de Carthage l'avait empruntée, sans le dire, au dialogue d'Ariston, comme il avait emprunté d'autres traits au dialogue de saint Justin.

Il reste donc que le *Dialogue de Jason et de Papiscus* a été célèbre, qu'il ne méritait pas les dédains de Celse, mais que, de l'avis d'Origène, il était loin de valoir d'autres ouvrages composés pour la défense de la foi ; et que, s'il est réellement d'Ariston de Pella, il a dû être composé entre 135 et 150. Harnack a établi que l'*Altercatio Simonis judæi et Theophili christiani*, répandue en Gaule par un inconnu du nom d'Evagrius, au commencement du v[e] siècle, représente pour le fond et l'ensemble l'œuvre d'Ariston. *Altercatio Simonis*, dans les *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1883, t. I, fasc. 3, p. 1-136. Evagrius a, à tout le moins, connu le dialogue de Jason et de Papiscus et s'en est servi. D'autres critiques ont pensé, non sans vraisemblance, que Tertullien, *Adversus Judæos*, et saint Cyprien, *Testim.*, et Origène, *Tractatus de libris Scripturarum*, s'étaient servis de l'Apologie d'Ariston. L'Αντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μόναχον τινα, qui a été éditée à New-York, en 1889, par Mc Giffert et qui serait l'œuvre de Jérôme de Jérusalem, aussi bien que le *Dialogue entre Athanase et le juif Zachée*, publié dans une version arménienne, *Anecdota Oxononiensia*, classical series, VIII, Oxford, 1898, et le *Dialogue entre Timothée et Aquila*, encore inédit, contiendraient des arguments empruntés à l'*Altercatio Simonis*. Il en résulterait que tous ces écrits antijuifs dépendraient l'un de l'autre et pourraient servir à reconstituer en partie l'ouvrage d'Ariston.

M. Resch, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, dans *Texte und Untersuch.*, 1894, t. X, fasc. 2, p. 450-456, a conjecturé sans raison suffisante, qu'Ariston était le même personnage qu'Aristion à qui il attribue la finale de l'Évangile de saint Marc.

Gallandi, *Biblioth. patr.*, t. I, prolog.; Keil, *Biblioth. græc.*, de Fabricius, édit. Harless, t. VII; Routh, *Reliq. sacr.*, t. I; Otto, *Corpus apol.*, t. IX; Zahn, dans les *Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons*, t. IV, Erlangen, 1891 ; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, p. 89-90; A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880*, dans *Strassburger theologische Studien*, t. I, fasc. 4, 5, p. 94-97; Id., *von 1884-1900*, *ibid.*, supplément, 1900, t. I, p. 212-217.

G. BAREILLE.

ARISTOTÉLISME DE LA SCOLASTIQUE. Qu'il y ait un lien étroit entre la philosophie de l'École et celle du Lycée, entre la doctrine des chefs de la scolastique, tels qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, et celle d'Aristote, c'est un fait incontestable. La parenté des deux doctrines, la filiation de la scolastique par rapport à la philosophie aristotélicienne a reçu le nom « d'aristotélisme de la scolastique ». Nous établirons comment la philosophie de l'École procède de celle d'Aristote, si elle en descend entièrement et en droite ligne, si la source aristotélicienne a été déviée en route ou pervertie par la scolastique elle-même, s'il y a eu d'autres sources dont la scolastique est tributaire, enfin dans quelle mesure elle a puisé à la première de ces sources.

I. Accusations d'aristotélisme exagéré et dangereux portées contre la scolastique. II. Diverses époques. III. Les écoles. IV. La servilité de la scolastique en face de l'aristotélisme. V. La falsification de la pensée d'Aristote à la faveur des traductions et des commentaires arabes. VI. La perversion de la méthode des sciences rationnelles et du dogme lui-même. VII. Condamnations ecclésiastiques portées contre l'aristotélisme. VIII. L'iconographie de l'aristotélisme chrétien. IX. L'aristotélisme de la Renaissance.

I. ACCUSATIONS D'ARISTOTÉLISME EXAGÉRÉ ET DANGEREUX PORTÉES CONTRE LA SCOLASTIQUE. — On a souvent et dans tous les temps, reproché à la scolastique sa *servilité* à l'égard de la philosophie d'Aristote. Les accusateurs sont nombreux et variées sont les formes de l'accusation. Les principaux griefs sont les suivants : 1° D'après les uns, la scolastique a eu le tort de se mettre à la remorque d'Aristote en toutes ses théories, sans discernement et sans mesure. « Le principe des péripatéticiens est, avant tout, de se soumettre à l'autorité d'Aristote, c'est-à-dire de jurer par sa parole, en sorte que s'il avait dit que l'homme est un âne et que le bœuf a parlé, il faudrait nécessairement y ajouter une foi pleine et entière. De même que les pythagoriciens, lorsqu'ils voulaient prouver quelque chose avaient coutume de dire : αὖτος ἔφα, lui, c'est-à-dire Pythagore, l'a dit; ainsi lorsque les péripatéticiens entreprennent de démontrer quelque chose, ils ne savent que répéter ceci : Aristote a dit, et ils donnent à cette preuve plus d'autorité et de valeur qu'à toutes les raisons et à tous les arguments du monde entier. » Marius Nizolius, *Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi*, Francfort, 1674, l. I, c. II. Cf. Louis Vivès, *De causis corruptarum artium*, Naples, 1764, l. V, p. 161. Aristote était un « dictateur », Bacon, *De augmentis scientiarum*, Amsterdam, 1684, l. I, p. XXXIV, que l'on suivait avec entraînement et par emballement plutôt que par similitude de pensée, *ut sequacitas sit potius et coitio quam consensus*. Bacon, *Novum Organon*, aphorism. 77. Les scolastiques étaient le *servum pecus* d'Aristote, Nizolius, *op. cit.*, l. I, c. I; victimes d'une véritable ἀριστοτελομανία. Brucker, *Historia critica philos.*, Leipzig, 1767, period. II, part. II, l. II, c. III, sect. III.

2° D'autres plus modérés veulent bien reconnaître qu'en matière dogmatique l'École a donné à la foi la préférence sur Aristote; mais ils ajoutent qu'en dehors du dogme, elle affirme la suprématie absolue du philosophe païen. « Saint Thomas en psychologie comme en tout autre matière ne s'éloigne pas des leçons de celui qu'il appelle le Philosophe par excellence, à moins qu'il ne soit absolument impossible de le faire accorder avec les dogmes de la foi. » De Rémusat, *Le P. Ventura et la philosophie*, Milan, 1843, trad. ital., p. 49.

3° Au grief de servilité s'ajoute celui de *falsification*. Les scolastiques à l'origine ont mal compris Aristote. « Tous les scolastiques s'épuisent en vastes commentaires sur la doctrine péripatéticienne, mais ignorent son véritable esprit. » De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1805, t. I, p. 252. « Les Arabes et les scolastiques n'ont fait qu'adopter les idées d'Aristote, sans les développer davantage... et souvent ils les comprennent mal ou les défigurent même. » Michelet, *Examen critique de la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1836, p. 254. La principale cause de cette falsification est dans l'origine arabe des sources auxquelles la scolastique alla nourrir son aristotélisme. « Les ouvrages des philosophes arabes et la manière dont les œuvres d'Aristote parvinrent d'abord au monde chrétien exercèrent une influence décisive sur le caractère que prit la philosophie scolastique. » Munk, *Dictionnaire des sciences philosophiques de Franck*, Paris, 1844, art. *Arabes*. Aussi on se plaint que les célèbres docteurs du moyen âge aient pour la plupart « abandonné la tradition scientifique en se servant de la philosophie gréco-arabe, c'est-à-dire de l'Aristote des Sarrasins et des Califes, comme de leur seul et presque unique successeur ». Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, Naples, 1846, t. II, p. 37. On dit de saint Thomas qu' « il fut un homme du passé; il marche aveuglément sur les pas d'Aristote et des Arabes surtout ». Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840-1842, t. III, p. 42.

4° Après la falsification d'Aristote la *perversion de la méthode des sciences rationnelles*. En effet, si les scolastiques ont invoqué en toute question l'autorité d'Aristote et n'ont philosophé que conformément aux paroles du Stagyrite, c'est la méthode de la foi substituée à celle de la science, le procédé d'autorité remplaçant celui du raisonnement, c'est la ruine de la philosophie rationnelle. Aussi « l'esprit des philosophes de l'École fut tellement préoccupé de ces théories (d'Aristote) qu'il leur fut impossible d'arriver à la connaissance des vrais principes, et en se servant de ces principes erronés (du péripatétisme), en les développant et en déduisant les conséquences, ils s'éloignèrent toujours de plus en plus du droit sentier de la vérité et de la sagesse ». Descartes, *Principia philosophiæ*, Amsterdam, 1644. Ajoutons à cela que l'aristotélisme a engendré « une paresse et une inertie incroyables, une paresse qui, répandue partout, a fait regarder comme une chose plus facile et plus douce, de voir par les yeux des autres, de croire sur la foi des autres, et de ne rien scruter par sa propre pensée ». L. Vivès, *De causis corruptarum artium*, l. V, p. 161.

5° *Le dogme* lui-même aurait été *perverti* à la faveur de l'aristotélisme. Sans parler de la théorie des protestants et des jansénistes qui, en affirmant la nullité de la raison humaine foncièrement viciée par le péché originel, étaient conduits à condamner comme un empoisonnement l'introduction, dans la théologie, des considérations philosophiques et rationnelles, cf. Salvatore Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique*, 2e édit., trad. franç., Paris, 1876, Ire part., c. I, § 1, p. 23 sq., citons Brucker, qui, dans son *Histoire critique de la philosophie*, dit de saint Thomas qu' « un amour immodéré pour la philosophie péripatéticienne hallucina tellement l'esprit de cet homme, que, pris d'un respect superstitieux pour le philosophe, il ajouta par ses ouvrages de nouvelles blessures à celles que la théologie avait déjà souffertes d'une fausse philosophie, de telle sorte que la doctrine sacrée devint non seulement tout à fait philosophique, mais encore profane et même païenne ». *Op. cit.*, period. II, part. II, l. II, c. III, sect. II. Citons encore Günther qui accuse les scolastiques d'avoir, par leur aristotélisme servile, amené la théologie au semi-panthéisme, et un « autre qui a osé affirmer que l'aristotélisme des docteurs scolastiques, tels que saint Thomas, saint Bonaventure et les autres, a ouvert la voie à ce rationalisme ignorant et dangereux qui cause aujourd'hui tant de perturbations dans l'ordre scientifique aussi bien que dans l'ordre religieux ». Dans Salvatore Talamo, *ibid.*, § 5, p. 46, 47.

6° L'aristotélisme, si l'on en croit ses détracteurs, est enfin coupable de *rébellion envers l'autorité ecclésiastique*. « Il fallait que le crédit d'Aristote fût bien solidement établi, puisqu'il résista à une foule de bulles et de décrets ecclésiastiques qui le fulminèrent tour à tour. L'étude de ses écrits souvent suspendue ne se réveilla qu'avec plus d'ardeur, et triompha enfin des anathèmes au point que saint Thomas lui-même y puisa presque toute sa philosophie. » De Gérando, *op. cit.*, p. 252.

Nous allons examiner ce qu'il faut penser de chacune de ces accusations.

II. DIVERSES ÉPOQUES. — Avant de répondre aux accusations précédentes et pour mettre la question au point, il est indispensable, tout d'abord, de distinguer les temps et les écoles. — *Par rapport aux temps*, l'aristotélisme peut être envisagé à l'époque des Pères, dans le haut moyen âge, c'est-à-dire du VIe au XIIe siècle, et enfin au XIIIe siècle qui marque l'apogée de la scolastique.

1° *Au temps des Pères de l'Église*. — Les Pères connaissaient Aristote comme ils connaissaient Platon. Le néo-platonisme leur parlait de ces deux philosophies; mais l'enseignement des Pères ne constitue pas une philosophie une, un tout organique et complètement systématisé : on y rencontre des vues stoïciennes ou académiques, des théories juives ou orientales à côté d'idées aristotéliciennes ou platoniciennes. On ne saurait y reconnaître une prédominance du péripatétisme sur les autres philosophies. Saint Augustin estimait Aristote et Platon, mais celui-ci plus que celui-là de qui il disait : *vir excellentis ingenii et eloquii, Platoni quidem impar. De civitate Dei*, VIII, XII, *P. L.*, t. XLI, col. 237. Cf. Launoy, *De varia Aristotelis fortuna in academia Parisiensi*, *Opera*, Cologne, 1732, t. IV, p. 175 sq. — A côté des Pères, à côté des néo-platoniciens lesquels ne s'adonnaient pas exclusivement à l'étude de Platon, mais encore dans l'*Isagoge* de Porphyre prenaient contact avec les Catégories d'Aristote, on trouve l'autorité de celui-ci invoquée par les artémonites, Eusèbe, *H. E.*, V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 515; Théodoret, *Græcar. affection. curatio*, V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 939; par les ariens. Les ennemis de la Trinité s'en prennent à ce dogme au moyen d'arguties, de sophismes empruntés à la philosophie du Lycée. Saint Cyrille d'Alexandrie s'élève avec véhémence contre ces hérétiques « qui ont toujours le nom d'Aristote à la bouche et tirent beaucoup plus de gloire de sa doctrine que de la connaissance des saintes Écritures ». *Qui nihil aliud quam Aristotelem ructant, et illius potius disciplina quam de Scripturarum cognitione sese jactitant. Thesaurus*, assertio XI, *P. G.*, t. LXXV, col. 147. Cf. Fessler, *Institutiones patrologiæ*, édit. B. Jungmann, § 83, Inspruck, 1890, t. I, p. 370. Les nestoriens eux-mêmes s'adonnèrent à l'étude de la philosophie péripatéticienne; ils traduisirent en syriaque la plupart des textes d'Aristote, au Ve siècle. E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852, p. 3. Au VIe siècle, la même tâche fut reprise par les monophysites, particulièrement dans les deux écoles de Resaina et de Kinnesrin ou Chalcis. Le plus célèbre d'entre eux est Jean Philopon, le commentateur renommé d'Aristote. Cf. Forget, *Dans quelle mesure les philosophes arabes continuateurs des philosophes grecs ont-ils contribué au progrès de la philosophie scolastique?* Rapport lu au troisième congrès scientifique international des catholiques, *Compte rendu*, IIIe section, Bruxelles, 1895, p. 233; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 37; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 253-263.

2° *Du VIe au XIIe siècle*. — Dans le haut moyen âge, la philosophie aristotélicienne gagne en influence, en profondeur si l'on veut, mais elle perd en étendue, c'est-à-dire qu'un grand nombre des ouvrages d'Aristote sont oubliés. Ceux qui restent cependant exercent une véritable direction sur les esprits. Au début de cette période, Boèce traduit la plupart et les plus importants des écrits d'Aristote; mais ces traductions se perdent bientôt en grande partie et, jusqu'au commencement du XIIe siècle, on ne possédait de Boèce que ses traductions des *Catégories* et de l'*Interprétation*. Si on y ajoute la traduction du commentaire de l'*Introduction* de Porphyre, le bilan des ressources aristotéliciennes sera complet. Au milieu du XIIe siècle, d'autres traductions de Boèce réapparurent, on en fit de nouvelles, et quand sonna le XIIIe siècle, le monde savant latin possédait outre les *Catégories* et l'*Interprétation*, qui composaient la « logique ancienne », les *Analytiques premiers et seconds*, les *Topiques* et les *Sophismes* qui constituaient la « logique nouvelle ». C'était tout l'*Organon* d'Aristote. Cf. C. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande*, Leipzig, 1855, 1870, t. II, p. 98; V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, p. LIII sq.; *Fragments de philosophie du moyen âge*, Paris, 1855, p. 56 sq.; Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1843, p. 58, 29-30; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 222, 244 sq.; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 78, 278-279; Thurot, *De l'organisation de l'enseignement*

dans l'université de Paris au moyen âge, Paris, 1850, p. 71, n. 5; C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs,* Paris, 1884, p. 62 sq. — L'influence d'Aristote fut donc minime dans la période patristique; si elle fut plus considérable pendant les premiers siècles du moyen âge, elle eut alors un caractère purement logique.

En *dialectique,* Aristote est le maître incontesté, reconnu même par les commentateurs platoniciens. En *métaphysique,* règne un mélange bizarre et souvent contradictoire d'idées platoniciennes et de théories aristotéliciennes. Platon fournit, par exemple, le principe de causalité, la doctrine des idées, et d'Aristote on tient la division des quatre causes, les données sur la substance, la nature, la personne, les catégories. En *cosmologie,* le stoïcisme fait accepter par les uns sa théorie du *fatum,* concurremment avec la thèse platonicienne de l'âme du monde et l'affirmation aristotélicienne de l'individualité de toute substance naturelle contenue dans l'univers. En *psychologie,* la scolastique relève plus particulièrement de saint Augustin et de Platon, sans ignorer toutefois la définition aristotélicienne de l'âme, « entéléchie du corps. » A la *théologie naturelle* Aristote fournit la notion du premier moteur, Platon celles du démiurge et du Bien suprême, Pythagore celles de l'ordre et du nombre. La scolastique est alors un creuset où des matériaux disparates sont en fusion, gardant leurs différences originelles et, sans lien ni subordination mutuelle possibles, mènent laborieusement à la belle synthèse du XIIIe siècle. Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900, l. III, n. 177, p 163.

Aussi, bien que, grâce surtout à l'*Introduction* de Porphyre, le problème de fond des universaux fût déjà agité avec passion; bien que la question de méthode concernant l'opportunité de l'application de la dialectique à l'interprétation des dogmes fût vivement discutée, il n'en est pas moins vrai que, dans la période qui va jusqu'à la fin du XIIe siècle, la scolastique est encore trop peu développée, et la connaissance d'Aristote trop incomplète pour que les attaques contre l'aristotélisme de la scolastique concernent cette époque. Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* Fribourg, 1899, c. I, p. XXVI, XXVII; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* Paris, s. d., t. I, p. 35 sq.

3° *Au XIIIe siècle.* — C'est au XIIIe siècle que la scolastique, d'une part, prit un essor merveilleux avec des génies tels qu'Albert le Grand et saint Thomas et que, d'autre part, les œuvres d'Aristote oubliées dans les siècles précédents, entrèrent par des traductions diverses dans le courant scientifique. Des versions arabes, d'abord, puis bientôt des versions gréco-latines, mettent à la portée de tout le monde savant d'Occident les traités du Stagyrite. Avec A. Jourdain, *op. cit.* p. 33, « on peut assigner l'année 1220 ou 1225 comme l'époque où la philosophie péripatéticienne commença à être employée dans nos écoles, soit qu'elle nous vînt des Arabes, soit qu'elle fût un résultat des rapports ouverts entre Constantinople et l'Occident. » La condamnation de 1210 prouve même que la *Physique* et la *Métaphysique* étaient en circulation avant cette année. C'est donc au XIIIe siècle particulièrement, époque où la scolastique jeta tout son éclat et où elle eut à sa disposition l'ensemble des œuvres d'Aristote, qu'il faut se reporter pour résoudre le problème de l'aristotélisme.

III. LES ÉCOLES. — On s'expose à de grandes et regrettables confusions si, au XIIIe siècle lui-même, on ne distingue pas diverses écoles; car l'aristotélisme n'eut pas les mêmes faveurs dans chacune d'elles. Cette divergence des façons d'utiliser les doctrines d'Aristote s'explique par des causes multiples. La première est le plus ou moins d'attachement aux traditions suivies jusque-là dans les milieux intellectuels. Les uns sont partisans d'un conservatisme rigoureux et n'abandonnent pas volontiers les sentiers tracés par saint Augustin et la philosophie platonicienne. D'autres, esprits plus hardis, vont de l'avant et ne craignent pas les nouveautés, fussent-elles importées par les aristotéliciens arabes. D'autres veulent allier un traditionalisme sage à une évolution éclairée : ils feront la part des idées anciennes et celle des idées nouvelles, et construiront une synthèse où toute vérité aura sa place d'où qu'elle vienne. A cette disposition des esprits, il faut ajouter la position prise par Aristote lui-même en face des problèmes les plus essentiels de la philosophie religieuse, c'est-à-dire ceux de la divinité et de l'âme. Le Stagyrite était surtout un philosophe de la nature. Voulant réagir contre la métaphysique trop idéaliste de Platon, il avait porté ses recherches de préférence du côté de la physique, prise dans le sens large de science de la nature. La métaphysique et les problèmes spiritualistes n'avaient plus à ses yeux la même importance qu'aux yeux du fondateur de l'Académie. Il ne donna à quelques-uns qu'une solution sans netteté. La situation de ses disciples devenait embarrassante sur ces points. Aussi rien d'étonnant qu'ils aient pris des voies différentes dans l'interprétation du maître, chacun tirant, à sa convenance, des principes généraux de la philosophie du Lycée, la solution des difficultés non entièrement résolues par elle. D'aucuns, croyant sur ces mêmes questions Aristote en contradiction avec la vérité philosophique, l'abandonnaient résolument pour des doctrines plus conformes à la pensée catholique. De là encore opposition de théories au moyen âge; de là plusieurs écoles. Cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. CLXIII; Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1879, t. II, IIe part., p. 801 sq.; Barthélemy Saint-Hilaire, *Métaphysique d'Aristote,* Paris, 1874, p. LXXXVIII sq.; *Psychologie d'Aristote, Traité de l'âme,* Paris, 1846, p. XLVI sq.

1° *L'augustinisme.* — Si nous commençons par celle qui renferme le *minimum* d'aristotélisme, nous trouverons l'école augustinienne, ou plutôt l'augustinisme, car cette école « eut une influence diffuse et peu homogène... embrassant à la fois les thèses principales, pures ou mitigées, de la philosophie platonicienne et la dogmatique élaborée par saint Augustin. Le point de vue théologique domine dans ce milieu doctrinal, et plusieurs de ses représentants limitent leur activité littéraire à des œuvres de théologie, c'est là qu'on est réduit à aller les consulter pour connaître leurs idées philosophiques ». Mandonnet, *op. cit.*, p. LXII, LXIII. On trouve dans cette école, des maîtres dominicains, comme Roland de Crémone, Robert Fitzacker, Hugues de Saint-Chair, Pierre de Tarentaise, Robert Kilwardby, cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis,* t. I, p. 558; la presque universalité des docteurs franciscains, comme Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Roger Bacon, Jean Peckham et Duns Scot, cf. R. P. Prosper, *La scolastique et les traditions franciscaines,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1884, 1885, t. L, p. 97, 289; t. LI, p. 30, 307; t. LII, p. 40, 97, 449; des séculiers, comme Guillaume d'Auvergne, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, cf. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts,* dans *Archiv für Litt. und Kirchengeschichte,* t. V, p. 604 sq.; *Ueber den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus im 13 Jahrhundert,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1889, p. 172; Vacant, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et celle de Duns Scot,* Paris, 1891. « L'élément philosophique incorporé par les théologiens augustiniens étant d'origine platonicienne, ils professent plus d'estime pour Platon que pour Aristote qu'ils critiquent vivement, en lui reprochant ses erreurs, et reportent cette disposition d'es-

prit contre la nouvelle école dominicaine dont ils blâment le goût pour la science profane du Stagyrite, l'usage qu'elle en fait en théologie et son manque de fidélité aux Pères, c'est-à-dire à saint Augustin. » Mandonnet, *op. cit.*, p. LXV, LXVI. Voir AUGUSTINISME et PLATONISME DE LA SCOLASTIQUE.

2° *L'averroïsme.* — C'est chez les averroïstes que se rencontre le *maximum* d'aristotélisme. Un certain nombre de latins dont l'existence nous est révélée plutôt par les traités qui les combattent que par les œuvres sorties de leur plume, ne voulurent connaître et professer la philosophie d'Aristote qu'à travers les commentaires qui en avaient été faits par Averroès. Il en résulta de graves erreurs préjudiciables à l'intelligence du Stagyrite, à l'interprétation de la foi, à l'unité et à la paix de l'université de Paris. Le plus célèbre de ces averroïstes est Siger de Brabant. Voir AVERROISME. Il suffit pour le moment, et pour l'objet qui nous occupe, de signaler ce parti extrême dont les excès amenèrent les condamnations dont la philosophie d'Aristote fut l'objet ou l'occasion au XIIIe siècle.

3° *L'albertino-thomisme.* — Entre ces deux camps des augustiniens et des averroïstes se place celui des albertino-thomistes qui professent un aristotélisme résolu, mais pondéré, où le souci de l'intégrité de la foi, de la profession de la vérité domine. Les deux principaux chefs de ce troisième groupe sont Albert le Grand et saint Thomas. Les œuvres d'Aristote revenaient au jour. L'ensemble de la doctrine du Stagyrite était connu, sa pensée apparaissait plus nette et plus totale. Albert le Grand et son élève saint Thomas virent immédiatement l'importance que l'emploi de la méthode et de la synthèse péripatéticienne aurait pour le développement de la théologie chrétienne. Stimulé, d'une part, par les incomparables richesses que contenaient les livres d'Aristote, d'autre part, mis en garde par les condamnations ecclésiastiques, le premier composa des traités ayant souvent les mêmes titres que ceux d'Aristote, où il exposait la doctrine scientifique de celui-ci, enrichie des expériences plus récentes, commentée au moyen d'une raison développée par les discussions d'un siècle où les problèmes philosophiques passionnaient les esprits, mise au point grâce aux données de la foi. La philosophie péripatéticienne acquérait ainsi droit de cité dans les écoles chrétiennes et opérait dans l'intelligence des vérités rationnelles ou religieuses une véritable révolution. L'œuvre du maître fut complétée par celle du disciple; et saint Thomas fit plus particulièrement pour la théologie l'assimilation de la philosophie du Lycée qu'Albert le Grand avait entreprise surtout dans le domaine des sciences naturelles; il fixa par la version qu'il demanda à Guillaume de Moerbèke, le texte du Stagyrite, il l'éclaira par des commentaires, où il en donnait une interprétation littérale et critique. C'est cette école surtout qui professa l'aristotélisme sans les timidités ou les défaillances de l'augustinisme, sans les témérités de l'averroïsme, et c'est elle que concerne plus spécialement la question de l'aristotélisme de la scolastique.

IV. LA SERVILITÉ DE LA SCOLASTIQUE EN FACE DE L'ARISTOTÉLISME. — 1° A l'accusation de servilité *absolue,* universelle, qui aurait fait dépendre de la philosophie d'Aristote l'explication elle-même des dogmes, il suffira d'opposer la doctrine des scolastiques sur les rapports de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, du paganisme et de la vérité. — Quand ils comparent la raison avec la foi, ils distinguent soigneusement l'une de l'autre, ils établissent nettement les différences d'objet, de lumière et de certitude qui les caractérisent, ils affirment que ces deux modes de connaissances ne sauraient jamais être opposés, qu'ils doivent au contraire être toujours d'accord, et que gardant chacune son autonomie dans son domaine propre, la foi l'emporte, et la raison doit reconnaître la supériorité de la révélation. Voir FOI, RAISON. — Puis passant à la comparaison de la philosophie et de la théologie, ils professent de nouveau que la théologie est à la philosophie, et réciproquement, ce que la foi est à la raison et réciproquement. En particulier ils développent la thèse de la soumission nécessaire de la philosophie, qui est selon eux *ancilla theologiæ.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 5, *Super Boet. de Trinit.*, q. II, a. 3, ad 7um; *Cont. Gent.*, l. I, c. I, *In IV Sent.*, l. I, prol., q. I, a. 1; Dante, *Convito,* Florence, 1857, tr. II, c. XV, p. 176, 177; tr. IV, c. IV, p. 274; et celle de la supériorité de la théologie sur la philosophie, soit dans son objet, soit dans ses principes, soit dans ses méthodes. Cf. Albert le Grand, *Sum. theol.*, I^a, tr. I, q. V, membr. II, Lyon, 1651, t. XVII, p. 13; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 5; II^a II^æ, q. II, a. 3, 4; *Cont. Gent.*, l. II, c. IV; *Quæst. disp. de veritate*, q. XIV, a. 10. Les scolastiques aimaient encore, à la suite de saint Augustin, *De doctrina christiana,* II, 40, *P. L.*, t. XXXIV, col. 63, à considérer les païens comme d'injustes détenteurs, et non comme de légitimes possesseurs des vérités qu'ils professaient, et ils en concluaient qu'il ne fallait ni réfuter ces vérités, ni les mettre en doute, mais les enlever aux païens et les employer au service de la foi. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXXXIV, a. 5; *Super Boet. de Trinit.*, q. II, a. 3. Loin donc de soumettre l'interprétation des dogmes à la raison et surtout à la philosophie païenne, les scolastiques devaient à leurs principes sur la foi et la théologie, de contrôler la science païenne par les vérités religieuses.

2° L'accusation de *servilité relative* tombe également si l'on se rappelle la pensée des scolastiques concernant le critérium de la philosophie et l'emploi de l'argument d'autorité. Ils observent que, si c'est le propre de la doctrine sacrée d'argumenter d'autorité, c'est-à-dire de puiser aux sources de la révélation, *argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est,* S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 8, ad 2um; au contraire, c'est la raison humaine qui doit diriger les investigations philosophiques, *præter philosophicas disciplinas quæ ratione humana investigantur, philosophicæ disciplinæ sunt secundum rationem humanam inventæ.* *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 1. Elle est la lumière essentielle et exclusive de la philosophie. *Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.* *In l. I de cælo*, lect. XXII. Elle seule donne leur poids aux arguments d'autorité, lesquels valent moins par le nom invoqué que par la certitude des choses affirmées. Albert le Grand en apporte cette curieuse et solide explication : « La cause efficiente (c'est-à-dire la personne qui affirme une chose) est en dehors de la chose : elle ne peut donc la rendre vraie ou fausse : il n'y a pour la rendre telle que l'évidence des raisons sur lesquelles elle s'appuie; » et il cite à l'appui cette parole attribuée à Sénèque : « Ne faites pas attention à celui qui dit, mais à ce qui est dit. » L. Annæi Cordubensis, *De formula honestæ vitæ*, parmi *L. Annæi Senecæ Opera,* ed. Haase, Leipzig, 1872, t. III, p. 470, 11. *Causa efficiens extra rem est, et ab ea res non habet firmitatem vel infirmitatem, sed potius a ratione dictorum. Unde Seneca : ne quis dicat sed quid dicat intuito.* *Periherm.*, l. I, tr. I, c. I, t. I, p. 237. — Aussi les scolastiques avaient-ils pris pour règle de ne croire aux philosophes qu'après avoir contrôlé la vérité de leurs dires : *Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt.* Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. I, a. 2, Rome, 1555. Ils les croyaient non pour eux-mêmes, mais pour la vérité de leurs dires : *non propter auctoritatem dicentium sed propter rationem dictorum,* S. Thomas, *Super Boet. de Trinit.*, q. II, a. 3, ad 8um,

aussi n'admettaient-ils pas confusément toutes les affirmations des philosophes, mais faisaient-ils une sélection, admettaient-ils ceci et rejetaient-ils cela : *unde bene dicta recipit* (*sacra doctrina*) *et alia respuit. Ibid.* Les idées scolastiques sur le progrès possible et nécessaire de la raison excluent aussi tout servilisme à l'égard de la pensée des anciens et donc d'Aristote : « Il est naturel à la raison humaine, écrit l'Ange de l'École, d'aller par degrés de l'imparfait au parfait. Aussi voyons-nous dans les sciences spéculatives, les philosophes de l'origine nous transmettre des théories imparfaites que les écrivains postérieurs ont ensuite améliorées. » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCVII, a. 1. En conséquence chacun doit considérer qu'il lui appartient de combler les lacunes qui existent dans les études de ses prédécesseurs : *ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione prædecessorum. In l. II ethic.*, lect. XI.

3° Aux *deux accusations*, les *faits* eux-mêmes se chargent de répondre. — 1. Les scolastiques *aiment* certainement Aristote et le tiennent en très haute estime. Le nier serait vouloir fermer les yeux à l'évidence. Il suffit de les lire tous pour rencontrer à chaque page ses œuvres citées et son autorité invoquée. — 2. Cependant ils ne l'estiment pas *aveuglément*. Albert le Grand écrit que « si l'on regarde Aristote comme un Dieu, on doit croire qu'il ne s'est jamais trompé. Mais s'il est un homme, alors il a certainement pu se tromper comme nous-même ». *Physic.*, l. VIII, tr. I, c. XIV, *Opera*, t. II, p. 332. Gilles de Rome qui, bien qu'ermite de Saint-Augustin, est considéré à bon droit comme le disciple de saint Thomas dans la plupart des questions, Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, p. LXIV ; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 306, compose tout un livre dont le titre seul est une preuve de ce que nous avançons : *De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennæ, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis.* Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 556. Dans ce livre, Gilles de Rome ramène aux points suivants les principales erreurs que l'on peut reprocher à Aristote : « Le mouvement n'a pas eu de commencement ; le temps est éternel ; le monde n'a pas commencé ; le ciel n'a pas été fait ; Dieu ne pourrait pas faire un autre monde ; la génération et la corruption des corps n'ont pas commencé et ne finiront pas ; le soleil a toujours été la cause des générations et des corruptions des choses inférieures ; la résurrection des corps est impossible ; Dieu ne peut pas faire d'accident sans sujet ; dans tout composé il n'y a qu'une forme substantielle ; on ne peut accepter ni un premier homme ni une première pluie ; deux corps ne peuvent être dans un même lieu ; il y a autant d'anges que de sphères célestes. » Mandonnet, *op. cit.*, p. 8. Voir dans Salvatore Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique*, IIᵉ part., c. II, III, la nombreuse série des erreurs signalées dans Aristote par les scolastiques. — 3. Ils n'estiment pas Aristote *exclusivement*. Philippe de Hervengt écrit à un étudiant de Paris, Engelbert : « Les vraies richesses de l'homme sont la foi, l'espérance, la charité et les autres vertus qui conduisent à la gloire céleste. Si quelqu'un ne les possède pas, il est aux yeux de Dieu un sot et il ne possédera pas la gloire,... fût-il applaudi par vous à l'égal d'un Socrate, d'un Platon ou d'un Aristote. » Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. I, p. 54. Socrate et Platon étaient en effet de grandes autorités et non les seules auxquelles la scolastique allait demander les lumières de l'esprit humain. Platon, en particulier, s'il n'était pas traité à l'égal d'Aristote, était cependant, surtout pour son système des idées, fréquemment mis à contribution. « Sachez, dit Albert le Grand, que le parfait philosophe est celui qui unit la science des deux philosophies de Platon et d'Aristote. » *Metaph.*, l. I, tr. V, c. XV, *Opera*, t. III, p. 67. Si l'on consulte la liste des autorités invoquées par l'Ange de l'École dans sa seule *Somme théologique*, on y compte plus de quarante noms de philosophes, d'orateurs ou de poètes profanes ou anciens. — 4. Parmi tous ces auteurs Aristote est cependant le préféré, il est appelé *le Philosophe* tout court, parce qu'il est considéré comme le philosophe par excellence. Albert le Grand le nomme *archidoctorem philosophiæ*, *De proprietatibus elementorum*, l. I, tr. I, c. I, *Opera*, t. V, p. 92 ; il est *princeps philosophorum. Phys.*, l. VIII, tr. I, c. XI, *Opera*, t. II, p. 326. Et cette supériorité d'Aristote sur les autres philosophes naît, d'après les scolastiques, soit de ce que le philosophe de Stagyre possède un savoir universel et fournit une somme extraordinaire de connaissances sur toutes les branches du savoir humain, *dicimus cum Averroe quod nulla causa fuit quare philosophi vias Aristotelis peripatetici in pluribus secuti sunt, nisi quia pauciora vel nulla inconvenientia sequuntur ex dictis ejus*, *Metaph.*, l. IV, tr. III, c. IX, *Opera*, t. III, p. 147 ; soit de ce qu'il expose ses thèses d'une façon plus rigoureuse et plus dialectique ; soit de ce que sa méthode de raisonner étant expérimentale, est plus solide, *non eodem ordine ipse* (*Aristoteles*) *procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis et procedit ad separata, alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare*, S. Thomas, *In III Metaph.*, lect. I ; soit enfin de ce que, dans sa logique, il apportait à la science philosophique le plus merveilleux instrument de progrès. Le P. Ventura, *De methodo philosophandi*, dissert. præl., § 18, Rome, 1828, p. XLV, XLIV, observe justement qu'il faut distinguer chez un philosophe sa philosophie et sa manière de philosopher. Or, si la philosophie de Platon contient un certain nombre de théories plus proches de la doctrine chrétienne, la manière de philosopher d'Aristote est supérieure et plus conforme à la manière de croire et de raisonner de l'Église.

V. La falsification de la pensée d'Aristote a la faveur des traductions et des commentaires arabes. — Ce grief pose la question de l'influence du péripatétisme arabe sur la philosophie scolastique. Pour bien en préciser toute la portée, il importe de déterminer d'abord les origines et la nature de l'aristotélisme des Arabes.

1° *Avant les Arabes. Ces origines sont chrétiennes.* — En effet, avant même l'éclosion de la puissance et surtout de la science islamique, il y avait sur le propre terrain où Mahomet devait opérer sa révolution politique et religieuse et créer son empire, un courant très certain de péripatétisme. « Avant l'époque de la conquête musulmane, la branche de la famille sémitique qui dominait en Orient n'était pas l'arabe ; c'était l'araméenne à laquelle appartient la littérature syriaque. L'hellénisme avait pénétré de fort bonne heure chez les araméens, et ceux-ci avaient eu tout le temps d'en subir l'influence au moment où ils furent supplantés dans leur hégémonie par leurs cousins arabes. Les Arabes trouvèrent donc la tradition philosophique déjà établie dans une race déjà apparentée à la leur, de qui ils la recueillirent sans peine. » Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, c. III, p. 39. Le principal centre de culture hellénique pour les araméens fut à l'origine la ville d'Édesse. L'école d'Édesse, envahie par le nestorianisme, fut fermée par Zénon en 489. Les maîtres et les disciples nestoriens s'établirent alors pour la plupart à Nisibe ; d'autres se dispersèrent sur plusieurs points de la Perse. A l'exemple et sous l'impulsion d'Ibas, ancien évêque d'Édesse, on fit des traductions syriaques nombreuses d'œuvres grecques, spécialement d'Aristote, ainsi que l'indique Ebed Jésus, dans son catalogue rythmique des écrivains syriaques : *Ibas e græco in syriacum transtulit libros Commentatoris* (Théodore de Mopsueste) *atque Aristotelis scripta.* Assémani, *Biblioth. orientalis*, t. III *a*, p. 85. Aux deux siècles suivants, le VIᵉ et le VIIᵉ, grâce aux

monophysites, d'autres centres de péripatétisme chrétien se créent à Reschaina où Sergius traduit en syriaque, entre autres traités grecs, les *Catégories* d'Aristote, l'*Isagoge* de Porphyre, et compose un ouvrage sur *Les causes de l'univers selon les principes d'Aristote*, cf. Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 43 ; au couvent de Kennesré, sur la rive gauche de l'Euphrate, où l'évêque Sévère Sebokt commente les *Premiers analytiques* et le *Peri hermenias*. Il eut des disciples et des imitateurs : Jacques d'Édesse et Athanase de Balad. L'évêque de Koufab, Georges, disciple de ce dernier, fit de l'*Organon* d'Aristote une version enrichie d'introductions et de commentaires que Renan trouve supérieure à tous les commentaires syriaques. Renan, *De philos. perip. apud Syros*, p. 33, 34. « Ainsi, pendant cinq siècles, les Syriens s'étaient tenus au contact de la science grecque, s'étaient assimilé sa tradition, en avaient traduit et interprété les textes et avaient produit eux-mêmes des œuvres importantes dans le domaine de la philosophie théologique. Les formes de la philosophie scolastique étaient nées entre leurs mains; les arts de la logique avaient fleuri dans leurs écoles. L'esprit, les œuvres et la tradition de l'hellénisme se trouvaient donc transportés déjà, au moment où parut l'Islam, dans un monde apparenté au monde arabe. » Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 45. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, Ire part., c. XIV, § 2, p. 253. Ajoutons à ce fait la remarque suivante. La race araméenne chrétienne côtoyait presque partout la race arabe. Si celle-ci habitait plus particulièrement le Yémen, celle-là les parties septentrionales et occidentales de l'Asie, cependant la démarcation n'était pas tellement nette entre l'une et l'autre qu'il n'y ait eu contact multiple et infiltration mutuelle des deux sociétés. Le christianisme, d'une part, avait pénétré sur plusieurs points du Yémen et par là reliait les communautés araméennes de l'Asie aux communautés chrétiennes de l'Abyssinie ; d'autre part, les éléments arabes débordaient le Yémen et formaient un certain nombre de petits royaumes le long des frontières des empires de Perse ou de Byzance. Tout était donc préparé pour que le monde arabe en tournant à l'islamisme fût en rapport avec les races syriennes chrétiennes et par elles apprît à connaître la philosophie péripatéticienne. A la Mecque même le prophète fut en relations avec des moines nestoriens et reçut d'eux cette connaissance de la Bible et de la religion chrétienne que l'on constate dans le Coran.

2° *Chez les Arabes. Caractère adventice de l'aristotélisme des Arabes.* — Le premier siècle de la conquête musulmane appartint surtout aux armes et à la propagande exclusivement religieuse. Il fut trop troublé pour permettre un sérieux essor aux conceptions philosophiques. Mais au bout d'un siècle passé, avec l'avènement des Abbassides surtout, eut lieu une efflorescence magnifique des arts et des sciences. Les califes appelèrent à leur cour de Bagdad une foule de personnages juifs ou chrétiens qui se distinguaient par leurs talents artistiques, médicaux, administratifs ou scientifiques. Des Syriens sont là et mettent en arabe les œuvres des Grecs, en premier lieu les œuvres d'Aristote. Par une habitude étrange mais démontrée, ils traduisent d'abord du grec en syriaque, puis du syriaque en arabe. Renan, *De philos. perip. apud Syros,* p. 46. En même temps apparaissent des versions des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote, Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Jean Philopon. A la suite de ces travaux se forme, chez les musulmans, un courant de philosophie auquel appartinrent les esprits les plus cultivés et dont le caractère principal fut un large syncrétisme. Aristote et Platon, Aristote surtout, y figurent en première ligne. Après eux le néo-platonicien Porphyre, le gnostique Marcion, le perse Manès, le médecin Gallien. Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 72. Les califes qui donnèrent la plus vive impulsion à ce mouvement de traductions, furent Mansour et Mamoun. Ce dernier fonda à Bagdad un bureau officiel de traduction. Les principaux philosophes arabes représentants du péripatétisme sont el-Kindi, el-Farabi, Avicenne (Ibn Sina), Avempace (Ibn Badja), Abu Bacer (Ibn Tophail), Averroès (Ibn Roschd). Joignons-y Gazali qui fut l'adversaire déclaré des doctrines d'Aristote, mais qui les connut à fond. Ces hommes furent d'autant moins musulmans d'idées qu'ils étaient plus philosophes et plus péripatéticiens. Leurs doctrines, qu'on peut appeler la « philosophie des Arabes » plutôt que la « philosophie arabe », représentaient surtout la réaction contre l'arabisme; elles venaient du dehors, ne furent jamais assimilées par les musulmans purs, et ne firent pas une profonde impression dans les masses. Elles traversèrent l'islamisme comme ces courants qu'on rencontre dans l'océan et qui gardent leur direction et leur coloration propres sans jamais se fondre complètement avec les eaux voisines. Cette remarque est utile pour montrer que le péripatétisme des Arabes, s'il agit sur la scolastique, ne fut pas pour cela une influence de l'islamisme sur la philosophie chrétienne.

3° *Des Arabes aux scolastiques. Influence réelle de la philosophie des Arabes sur la philosophie de l'École.* — Il serait téméraire de nier toute action des Arabes sur le péripatétisme chrétien du XIIIe siècle. Cette action existe et elle s'est manifestée sous des formes multiples et à des degrés divers.

1. Dès la fin du XIIe siècle et durant le XIIIe, on voit apparaître des traductions latines dérivées des versions arabes d'Aristote. De 1130 à 1150, sous l'impulsion de l'archevêque de Tolède, Raymond, et sous la direction de Dominique Gondisalvi, une école de traducteurs met en latin les œuvres d'Aristote et de ses commentateurs ou imitateurs arabes. D'autres traducteurs se donnent ou reçoivent la même mission : Gérard de Crémone, Michel Scott, Hermann l'allemand. Au commencement du XIIIe siècle, les manuscrits grecs se multiplient et des esprits cultivés mettent cette fois du grec en latin les traités d'Aristote. Jacques de Venise, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, Henri de Brabant et Guillaume de Moerbeke, ces deux derniers à la demande de saint Thomas, se distinguent dans ce travail. Il faut encore ajouter à ces noms ceux de Barthélemy de Messine et de Durand d'Auvergne. Et tous les traducteurs ne sont pas connus. A l'époque où la scolastique se développa, il y avait donc deux séries de versions latines d'Aristote : les unes dérivées du texte arabe sont antérieures et datent de la fin du XIIe siècle ou tout au plus des premières années du XIIIe, elles ne portent pas sur toutes les œuvres du Stagyrite; les autres, faites directement sur le texte grec récemment apporté de Constantinople, sont postérieures et appartiennent, pour les plus anciennes, au second tiers du XIIIe siècle. Mais elles sont complètes et donnent tous les livres d'Aristote.

2. Si les versions faites sur l'arabe sont premières en date, elles ne le sont pas dans l'emploi qui en est fait. D'après l'enquête si consciencieuse d'Amable Jourdain, *Recherches critiques*, p. 300 sq., Albert le Grand se sert de manuscrits traduits de l'arabe pour un certain nombre de traités, pour d'autres de manuscrits gréco-latins, et enfin des deux sortes de manuscrits pour les traités principaux qui sont ceux de l'*âme*, de la *morale*, de la *métaphysique* et les *leçons de physique*. On remarque de même l'emploi de manuscrits des deux sources chez Guillaume de Paris. Quant à saint Thomas, il « n'a employé que des versions dérivées immédiatement du grec, soit qu'il en ait fait faire de nouvelles, soit qu'il ait obtenu des collations d'anciennes versions avec l'original et ait ainsi des variantes ». Jourdain, *op. cit.*, p. 39, 40. Il en est de même de tous les commentateurs qui vinrent après l'angélique docteur : Duns

Scot, Gilles de Rome, Pierre d'Auvergne, Jean Burley, etc. Il semble donc que la préférence ait été généralement aux versions gréco-latines, qu'on les ait consultées presque universellement et qu'on n'ait eu recours aux versions venues des Arabes qu'à défaut des premières ou concurremment avec elles à cause des commentaires qui les accompagnaient.

3. Ces commentaires dénotaient une étude très habile et très profonde de la doctrine d'Aristote. Ils renfermaient des vues exactes sur la pensée du philosophe, des aperçus ingénieux, mais aussi des erreurs extrêmement dangereuses, par exemple l'absence de toute providence divine sur les individus, l'éternité du monde et de la matière, l'unité de l'âme humaine, la suppression de la vie future, etc. Voir AVERROISME. Que les scolastiques se soient inspirés des commentateurs arabes dans les questions strictement philosophiques ou scientifiques conciliables avec la doctrine chrétienne, la chose est incontestable. Elle résulte de la simple lecture de leurs ouvrages où sont si fréquemment cités les principaux philosophes arabes, mais qu'ils se soient laissé entraîner dans les erreurs de ceux-ci, qu'ils aient accepté toutes leurs théories, qu'ils aient adopté un Aristote travesti par eux, c'est faux. La preuve en est dans les luttes vives des scolastiques contre Averroès et les averroïstes. « Les docteurs les plus respectés du XIII[e] siècle, écrit Renan, sont d'accord pour combattre l'averroïsme. » *Averroès et l'averroïsme*, 2[e] édit., Paris, 1861, p. 259. — La preuve en est encore dans le grand souci que les scolastiques ont eu de faire traduire les œuvres d'Aristote directement sur le texte original, afin de posséder ainsi l'expression la plus pure et la plus authentique possible de sa pensée.

4. En résumé, les Arabes en fournissant aux scolastiques les œuvres d'Aristote n'ont fait que leur rendre ce qu'ils avaient reçu eux-mêmes des chrétiens à l'origine. — Ils n'ont commencé à être en rapport avec la scolastique qu'au XII[e] siècle; ils n'ont donc pu avoir aucune influence sur elle dans le haut moyen âge. L'action très réelle qu'ils ont exercée plus tard a consisté à donner, avec les textes, des commentaires savants, utiles et fréquemment consultés. — Ils n'ont pu imposer à la scolastique aucune de leurs erreurs. Ils n'ont pas fait dévier l'interprétation légitime des œuvres d'Aristote, les versions gréco-latines étant là pour dénoncer les falsifications qu'ils auraient tentées. Sans eux la philosophie scolastique se serait construite certainement; avec eux elle s'est édifiée peut-être plus tôt, elle leur doit sûrement des lumières. Mais il est faux de dire que la scolastique, avec les Arabes ou à cause des Arabes, a mal compris Aristote.

VI. PERVERSION DE LA MÉTHODE DES SCIENCES RATIONNELLES ET DU DOGME LUI-MÊME. — On reproche encore à la scolastique d'avoir perverti la méthode des sciences rationnelles en substituant à celle-ci l'argument absolu et aveugle d'autorité. Nous ne nous arrêterons pas à ce grief suffisamment réfuté plus haut, par ce que nous avons dit, soit des principes des scolastiques sur la valeur de l'autorité en philosophie, soit de leur conduite en face des philosophes anciens, particulièrement d'Aristote. — On ne peut davantage accuser de paresse scientifique une philosophie qui atteste la possibilité et la nécessité du progrès constant, ainsi que nous l'avons rapporté également. — Quant à l'accusation d'avoir troublé l'intelligence des dogmes, et favorisé les erreurs théologiques, rien ne la combat plus efficacement que ces paroles du grand gardien des dogmes, le souverain pontife lui-même. Dans l'encyclique *Æterni Patris,* Léon XIII, rapportant les paroles de Sixte V, décrit ainsi les bienfaits de la théologie scolastique : « La connaissance et la pratique de cette science si salutaire... a toujours pu sans doute être d'un grand secours à l'Église soit pour bien comprendre et sainement interpréter les Écritures, soit pour lire et expliquer les Pères avec plus de sécurité et de fruit, soit pour découvrir et réfuter les erreurs et les hérésies; mais en ces derniers jours, où déjà sont arrivés les temps dangereux décrits par l'Apôtre, quand des hommes blasphémateurs, orgueilleux et séducteurs, avancent de plus en plus dans le mal, s'égarant eux-mêmes et poussant les autres dans l'erreur, elle est très nécessaire pour confirmer les dogmes de la foi et réfuter les hérésies. » Or, ajoute-t-il : « Ces paroles semblent ne regarder que la théologie scolastique, mais il est clair qu'il faut les prendre aussi comme un éloge de la philosophie. En effet, les grandes qualités qui rendent la théologie scolastique si formidable aux ennemis de la vérité... sont dues uniquement au bon usage de la philosophie que les docteurs scolastiques, par un dessein sagement conçu, avaient coutume d'employer partout, même dans les disputes théologiques. » La philosophie scolastique est plus qu'utile à la théologie, elle lui est indispensable : « Les théologiens scolastiques se distinguent tout particulièrement en ce qu'ils ont uni par un intime lien la science humaine et la divine; or, la théologie, où ils ont excellé, n'aurait certainement pas pu acquérir tant d'honneur et d'estime dans l'opinion des hommes si leur philosophie eût été incomplète, imparfaite, ou frivole... Il est absolument nécessaire de la traiter (la théologie scolastique) à la manière grave des scolastiques, afin que concentrant en elle les forces de la révélation et de la raison, elle ne cesse pas d'être l'invincible rempart de la foi. » Aussi ce qui a fait la grandeur théologique de saint Thomas d'Aquin, c'est précisément sa connaissance de la philosophie scolastique. « Appliquant cette méthode philosophique à la réfutation des erreurs, il est parvenu à triompher seul de toutes les erreurs des époques précédentes et à fournir des armes invincibles pour vaincre celles qui surgiront dans toute la suite des temps. De plus, s'il fait nettement la distinction nécessaire entre la raison et la foi, il les unit toutes deux par un accord amical, et il a si bien ménagé leurs droits et maintenu leur dignité que la raison portée par l'aile de saint Thomas au sommet de la capacité humaine semble ne pouvoir s'élever plus haut, et que la foi ne peut plus attendre de la raison d'autres secours ou de plus puissants que ceux qu'elle trouve dans saint Thomas. »

VII. CONDAMNATIONS ECCLÉSIASTIQUES PORTÉES CONTRE L'ARISTOTÉLISME. — La question de l'existence de l'aristotélisme en face des prohibitions de l'autorité ecclésiastique au XIII[e] siècle est plus délicate. Nous rapporterons les différentes sentences portées contre l'enseignement de certains livres d'Aristote, et nous dirons ensuite quelle fut sur ce point l'attitude des scolastiques, maîtres et étudiants; car il y a lieu de distinguer, en ce problème, une situation de droit et une situation de fait.

1. En 1210, un concile de la province de Sens assemblé à Paris, sous la présidence de Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, condamne, d'une part, Amaury de Chartres et David de Dinant, voir AMAURY DE BÈNE, d'autre part, défend l'enseignement de plusieurs livres d'Aristote. Voici le texte de cette sentence : « Les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle et leurs commentaires ne pourront plus être lus, soit dans les leçons publiques, soit dans les leçons privées, à Paris, sous peine d'excommunication. » ...*Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus.* Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. paris.*, Paris, 1889, t. I, p. 70. — *a.* Par les *livres de philosophie naturelle,* il faut entendre probablement non pas seulement les traités de sciences naturelles, mais encore ceux de physique qui étaient ordinairement désignés sous le même nom, et ceux de métaphysique

directement visés en 1215 par le règlement où Robert de Courçon confirme la présente sentence du concile de Paris. Ajoutons que « ce décret, en mentionnant à la fois les livres *de naturali philosophia* et leurs *commenta*, vise clairement les versions dérivées de l'arabe; car elles étaient les seules qui fussent accompagnées de commentaires ». Forget, *Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progrès de la philosophie scolastique*, dans le *Compte rendu des travaux* du Congrès scientifique international des catholiques, Bruxelles, 1894, IIIe section, p. 252. — *b*. Les *commenta* proscrits en même temps que les livres d'Aristote sont évidemment les commentaires d'Averroès, couramment appelé alors « le Commentateur », *commentator*. — *c*. *Nec legantur publice vel secreto*, il s'agit ici des interprétations faites dans les leçons publiques ou dans les leçons privées des écoles. C'est donc l'usage des livres d'Aristote dans l'enseignement des maîtres qui est seul défendu. *Ne legerentur amplius in scolis sunt prohibiti*, dit Giraldus Cambrensis, *Opera*, édit. Brewer, t. IV, p. 10, dans Denifle-Chatelain, *loc. cit.* Dès lors chacun, en particulier et pour son usage personnel, pouvait lire ces livres, les étudier, écrire sur eux des commentaires. — *d*. Notons encore une autre restriction de la défense. Portée par un concile de la province de Sens, dont la juridiction est par conséquent limitée, portée pour Paris, *Parisius*, elle n'oblige que l'université de Paris et les écoles de la capitale. Le même terme *Parisius* sera reproduit dans le statut de Robert de Courçon en 1215, dans celui de Grégoire IX en 1231. Roger Bacon dit expressément : *Parisiis excommunicabantur*, de ceux qui interprétaient les livres de philosophie naturelle d'Aristote. Charles, *Roger Bacon*, Paris, 1861, p. 412. Ce fait est si vrai qu'en 1229, l'université de Toulouse, fondée et organisée sous le haut patronage du légat pontifical, cherche à attirer de nombreux étudiants au pied de ses chaires, en leur faisant miroiter l'avantage d'y entendre l'interprétation des livres défendus à Paris. *Libros naturales qui fuerant Parisius prohibiti poterunt illic audire qui volunt nature sinum medullitus perscrutari*. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 131.

2. Cinq ans après le concile de Paris, en 1215, le légat, Robert de Courçon, donne à l'université de Paris un nouveau statut qui fixe les conditions d'exercice de l'enseignement dans les facultés des arts et de théologie, détermine les livres qui seront interprétés dans les leçons, et enfin promulgue un règlement disciplinaire pour les étudiants. Or, dans ce statut, Robert de Courçon, d'un côté, prescrit l'étude de certains traités d'Aristote, ceux de dialectique : *Legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum*, Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 78; d'un autre côté, défend les livres de métaphysique et ceux de philosophie naturelle, les sommes qui en ont été faites, les doctrines de David de Dinant, d'Amaury de Chartres et de Maurice d'Espagne : *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri Davidis de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauritii hyspani*. Denifle-Chatelain, *ibid.* — *a*. Les livres de métaphysique sont ici indiqués formellement; les *summe* sont probablement des résumés des traités d'Aristote faits par les maîtres parisiens « pour utiliser ce philosophe et respecter quand même la lettre de la défense de 1210 ». Mandonnet, *op. cit.*, p. XXX. Pour les doctrines de David de Dinant et d'Amaury de Bène, voir AMAURY DE BÈNE. — *b*. Ce Maurice d'Espagne est-il Averroès que l'on désignerait ainsi par une corruption de la dénomination de *Maurus hyspanus*? C'est l'opinion du P. Mandonnet, *ibid.* Est-il distinct d'Averroès comme le soutiennent les auteurs du *Cartulaire de l'université de Paris*, *op. cit.*, p. 80, appuyés sur une citation d'Albert le Grand, où Averroès et Maurice d'Espagne sont mentionnés comme deux personnages différents? Les découvertes futures de l'histoire médiévale décideront. — Quoi qu'il en soit, en unissant la condamnation de 1210 et le statut de 1215, il reste qu'à Paris il est interdit, sous peine d'excommunication, d'interpréter, dans les leçons publiques ou privées, les livres de physique, de métaphysique, de sciences naturelles d'Aristote, les résumés ou sommes de ces mêmes livres et les commentaires d'Averroès.

3. Ces sentences furent-elles observées? Officiellement, oui. On n'enseigna que les livres du Stagyrite non visés par les défenses ecclésiastiques. En 1252, les règlements donnés aux étudiants de la nation anglaise prescrivent de n'admettre au titre de maître que les bacheliers qui témoigneront d'avoir suivi les leçons sur la logique ancienne et la nouvelle et sur le *De anima*. Le titre de maître n'était accordé qu'aux étudiants d'élite et qui avaient suivi tout le cycle des études. Si donc, on ne requiert pas d'eux d'avoir entendu les autres livres d'Aristote, c'est que ceux-ci n'étaient pas exposés alors dans la faculté des arts de l'université de Paris. *Insuper quod audiverit libros Aristotelis de veteri logica videlicet librum predicamentorum et librum periarmenias... libros topicorum Aristotilis et elencorum... librum priorum... librum posteriorum... Item librum de anima*. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 228. Observons, toutefois, que l'enseignement du *De anima* paraît une première transgression de la prohibition de 1210. Individuellement, des maîtres et des étudiants n'attendirent pas jusque-là pour commettre de plus graves transgressions. Le 20 avril 1231, le pape Grégoire IX envoie à l'abbé de Saint-Victor et au prieur des dominicains de Paris tous les pouvoirs nécessaires pour relever de l'irrégularité et de l'excommunication qu'ils avaient encourue des maîtres et des étudiants, *magistros et scolares*, transgresseurs, au sujet des livres de philosophie naturelle, de la sentence portée au concile provincial de 1210 à Paris, *in sententiam latam Parisius in provinciali concilio*, ou de la défense renouvelée par le légat, Robert de Courçon, en 1215, *seu in sententiam bone memorie R. tituli sancti Stephani in celio monte presbyteri cardinalis occasione librorum naturalium*. Denifle-Chatelain, *ibid.*, p. 143. De différents côtés donc, et dans des écoles et des ordres divers, plus d'un maître, suivi par ses élèves, s'était aventuré dans le champ prohibé d'Aristote. C'est ce que fait entendre Roger Bacon, quand il fixe à l'année 1230 le commencement de la fortune d'Aristote chez les latins. Charles, *Roger Bacon*, p. 314.

4. Le mouvement vers l'étude du péripatétisme était trop puissant pour que la cour de Rome n'y prît pas garde; il y avait dans les œuvres du Stagyrite trop d'utiles vérités et une doctrine trop riche pour que l'autorité pontificale n'en tînt pas compte. Le 23 avril 1231, trois jours après la lettre de pouvoirs que nous avons rapportée plus haut, Grégoire IX instituait une commission composée de trois membres, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, à laquelle il confiait le soin d'expurger les ouvrages condamnés d'Aristote. Il avait compris, disait-il, que ces livres contenaient des choses utiles et des choses inutiles dont le mélange pouvait être nuisible : *cum sicut intelleximus libri naturalium qui Parisius in concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur...*; des lors, il prescrivait à ces trois savants d'une façon formelle, et en appelant au jugement de Dieu, d'examiner lesdits ouvrages avec attention scrupuleuse et prudence : *discretioni vestre de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta sub obtestatione divini judicii firmiter precipiendo mandamus*, le commandement est net et rigoureux, *quatenus libros ipsos examinantes sicut con-*

venit subtiliter et prudenter. Après l'examen, la correction, *que ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis;* ainsi pourrait-on, à l'avenir, étudier ces livres sans danger, *ut que sunt suspecta remotis incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur.* Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 143, 144. Il ne faudrait pas croire cependant, que le souverain pontife, par là, eût levé les défenses précédentes, comme M. Hauréau l'a affirmé à tort, *Hist. de la philosophie scolast.*, t. II, p. 117; *Grégoire IX et la philosophie d'Aristote,* Paris, 1872, p. 6. En effet, dix jours auparavant, le même pontife avait renouvelé les prohibitions dans des lettres apostoliques adressées, le 13 avril, aux maîtres et aux étudiants de l'université de Paris. *Jubemus ut magistri artium... libris illis naturalibus qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati.* Denifle-Chatelain, t. I, p. 138. La défense reste, mais on fait entrevoir qu'elle sera bientôt levée, dès que la commission aura accompli son œuvre.

5. Elle ne l'accomplit jamais. C'était, du reste, une tâche difficile entre toutes, sinon impossible, que celle de supprimer quelque chose dans le texte d'Aristote si concis et si enchaîné, ou d'enlever des pièces à l'architecture si solidement établie de sa synthèse philosophique. La prohibition demeura. Mais comme si la promesse de la liberté prochaine eût été un encouragement, l'estime pour Aristote grandit. On se tourna de plus en plus vers ce foyer de science et de lumière, et le 19 mars 1255, rompant avec toutes les timidités, la faculté des arts de Paris inscrivait hardiment et officiellement à son programme à peu près toutes les œuvres alors justement ou faussement attribuées au Prince du Lycée : la *Logica vetus* (les *prédicaments,* le *periarmenias* auxquels on ajoutait l'*Introduction* de Porphyre et les *Libri divisionum* et *topicorum* de Boèce), la *Logica nova* (les *topica,* les *elenchi,* les *priora* et les *posteriora analytica*), l'*Éthique à Nicomaque,* la *Physique,* la *Métaphysique,* les *Animaux,* le *Ciel et le monde,* les *Météores,* l'*Ame,* la *Génération,* les *Causes,* le *Sens et le sensible,* le *Sommeil et la veille,* les *Plantes,* la *Mémoire et la réminiscence,* la *Différence de l'esprit et de l'âme* (de Costa ben Luca), la *Mort et la vie.* Cf. de Wulf, *Hist. de la phil. médiévale,* p. 244; Mandonnet, *op. cit.*, p. XXXVII, n. 3. Cet auteur fait observer par erreur que, dans l'énumération, on ne nomme pas l'*éthique.*

6. Il s'établissait donc une coutume opposée aux lois existantes. Celles-ci maintenaient la prohibition, celles-là n'en tenaient pas compte. Le dernier rappel de la condamnation est de 1263 et d'Urbain IV, Denifle-Chatelain, t. I, p. 427, qui confirme purement et simplement à l'nniversité de Paris le statut qui lui a été octroyé par Grégoire IX. Pendant ce temps, la coutume adverse grandit, et un siècle après, la loi existante est tellement tombée en désuétude qu'en 1366, les deux cardinaux légats d'Urbain V imposent à tous les candidats à la licence d'avoir à entendre tous les livres d'Aristote. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. III, p. 145. La défense ne fut donc jamais rapportée, elle ne pouvait pas l'être à cause des dangers que l'averroïsme, appuyé sur les traductions et les commentaires arabes du Stagyrite, faisait courir à la philosophie orthodoxe.

L'Église la maintint toujours. Elle ne l'urgea pas cependant, parce que son désir était de promouvoir les études et que sa conviction était qu'il y avait une mine très riche de savoir dans les œuvres d'Aristote. Elle laissa la coutume contraire s'établir, se contentant de rappeler de loin en loin les défenses du commencement du siècle, plutôt pour éviter les écarts que pour supprimer toute étude des œuvres incriminées. Elle aida même celle-ci dans une grande mesure, puisque nous rencontrons à la cour d'Urbain IV, encouragés par le souverain pontife dans leur travail, Guillaume de Moerbèke et saint Thomas d'Aquin, à l'époque où le premier traduit tous les traités d'Aristote et où le second les commente et tandis que le pape renouvelle les prohibitions de Grégoire IX et du concile provincial de Paris. Cf. Jourdain, *Recherches critiques,* p. 187 sq.; Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 3[e] édit., Paris, 1867, p. 220 sq.; S. Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique,* Paris, 1876, p. 403 sq.; M. de Wulf, *op. cit.*, p. 242, et surtout Mandonnet, *op. cit.*, p. XXIX sq.

VIII. L'ICONOGRAPHIE DE L'ARISTOTÉLISME CHRÉTIEN. — Deux tableaux surtout symbolisent dans l'histoire de l'art chrétien le fait de l'aristotélisme scolastique. Le premier est dû au pinceau de Traini, élève d'Orcagna, au XIV[e] siècle. Il est conservé à Pise, en l'église de Sainte-Catherine. Le second s'inspirant de la même pensée, et présentant la même composition avec quelques différences de détail seulement, est de Benozzo Gozzoli et se trouve au musée du Louvre à Paris. Dans ces deux œuvres d'art, saint Thomas occupe le centre, ayant sur les genoux la *Summa contra gentiles.* A ses côtés, à droite, Aristote avec l'*Éthique* entre les mains, à gauche, Platon portant le *Timée;* au-dessus de l'angélique docteur et en cercle, les quatre évangélistes, Moïse et saint Paul avec leurs écrits. Dominant le tout, la Sagesse éternelle, le Christ Fils de Dieu. Enfin, aux pieds de l'Ange de l'École, misérablement abattu et comme foudroyé par les rayons qui partent de la *Somme* de saint Thomas, Averroès avec son *Commentaire.* Ces tableaux résument parfaitement la doctrine que nous venons d'exposer. Il y a deux aristotélismes : celui de saint Thomas et celui d'Averroès. Le premier est orthodoxe ; il s'inspire d'Aristote, n'est pas tellement exclusif qu'il n'accepte aussi quelques vérités affirmées par Platon. Il subordonne la sagesse humaine et païenne à la sagesse éternelle et divine représentée par les livres de l'Ancien Testament, dont le principal et premier auteur est Moïse, par les Évangiles et les Épîtres, celles-ci dues particulièrement à saint Paul. L'ensemble des rayons de vraie sagesse, partie de Dieu et des génies humains, constitue la sagesse de l'Ange de l'École. L'autre aristotélisme est celui d'Averroès. Il est faux, excessif, exclusif, aveugle. Il est combattu et vaincu par le premier et condamné par la sagesse surnaturelle. Cf. del Rio, *De l'art chrétien,* Paris, 1874, t. II, p. 340, 341; Salvatore Talamo, *op. cit.*, p. 317; Poujoulat, *Toscane et Rome,* Paris, 1840, p. 54, 55; *La scienza e la fede,* t. XXXIII, série I, p. 288 sq.; Renan, *Averroès et l'averroïsme.*

IX. L'ARISTOTÉLISME DE LA RENAISSANCE. — Après le XIII[e] siècle, la scolastique a moins d'éclat, mais elle demeure attachée avec la même prudence aux doctrines d'Aristote. Les caractères de son aristotélisme apparaissent donc les mêmes. Il y a bien de temps en temps quelques scolastiques, ou conduits par l'averroïsme à exagérer la fidélité envers Aristote, ou poussés par l'augustinisme ou d'autres systèmes nouveaux, à restreindre la part du Stagyrite dans la philosophie, mais ce sont des exceptions ; d'une façon générale, l'école thomiste reste alliée à un sage aristotélisme. — Avec la Renaissance, les idées sur Aristote prennent un nouveau cours. A cette époque les esprits cultivés professent un culte excessif pour tout ce qui est grec. Parmi les auteurs anciens, Platon et Aristote provoquent surtout l'admiration et le prosélytisme. Les uns font du prince de l'Académie une quasi divinité et s'élèvent contre les prétendues infidélités de son disciple ; les autres relèvent le gant, défendent Aristote contre de telles attaques, et proclament le Stagyrite un maître inattaquable, un pontife infaillible. C'est alors que l'on jure *per verba magistri.* Mais si l'on adore Aristote, on ne le comprend guère ; si on le traduit, on le trahit aussi et l'on en est réduit à recourir aux commentateurs d'un autre âge pour leur demander la pensée du philosophe. Alexandre

d'Aphrodise est le guide des uns qui en reçoivent le nom d'« alexandristes ». Averroès éclaire les autres qui vont grossir les rangs de l'averroïsme. C'est le commencement de la décadence de l'aristotélisme. Malgré des thomistes comme Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Suarez, cette décadence s'accentua vite, on fit de toutes les doctrines d'Aristote un bloc intangible et indivisible. Sa métaphysique, ses conclusions scientifiques, composaient un monument auquel il était interdit d'enlever la moindre pierre. Cependant les découvertes d'un Copernic, d'un Galilée, d'un Képler venaient battre en brèche l'édifice. On ne comprit pas qu'on pouvait et qu'on devait sauver la partie métaphysique, que celle-ci n'était pas solidaire de la partie scientifique. On voulut maintenir le bloc. Ce fut la ruine de la scolastique. Les découvertes nouvelles étant évidemment vraies, il fallut renoncer aux données de science ancienne, et comme elles ne faisaient qu'un seul tout avec la philosophie, le tout sombra en même temps. L'aristotélisme modéré avait fait vivre et prospérer la scolastique; poussé à l'excès, il la faisait périr. De nos jours, sous l'impulsion vigoureuse de Léon XIII, un retour catégorique s'est produit vers les doctrines thomistes et en elles vers les théories aristotéliciennes. Les exemples d'attachement prudent et résolu des grands scolastiques du XIIIe siècle à la philosophie aristotélicienne, s'ils sont suivis, ne pourront que profiter à l'intelligence de la vérité et de la foi. Cf. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 449; P. Bulliot, *Le problème philosophique*, dans la *Revue de philosophie*, décembre 1900.

Launoy, *De varia Aristotelis fortuna in academia Parisiensi*, Cologne, 1732; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1767; Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840-1842; Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1843; Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850; Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852; *Averroès et l'averroïsme*, 2e édit., Paris, 1861; Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande*, Leipzig, 1855; Cousin, *Fragments de philosophie du moyen âge*, Paris, 1855; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1864-1866; Salvatore Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique*, 2e édit., trad. franç., Paris, 1876; Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1884; Vacant, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et celle de Duns Scot*, Paris, Lyon, 1891; *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVe siècle*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai, juin 1885; voir ANGÉLOLOGIE D'APRÈS LES AVERROÏSTES LATINS. Ehrle, *Ueber den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in 13 Jahrhundert*, dans la *Zeitschrift fur katholische Theologie*, Inspruck, 1889; *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastic gegen Ende des 13 Jahrhunderts*, dans *Archiv für Litt.-und Kirchengeschichte*, t. V; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895; Forget, *Dans quelle mesure les philosophes arabes continuateurs des philosophes grecs ont-ils contribué au progrès de la philosophie scolastique? Compte rendu des travaux du IIIe Congrès scientifique international des catholiques*, IIIe section, Bruxelles, 1895, p. 233; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse), 1899; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Paris, Bruxelles, 1900; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, s. d.; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2e édit., Paris, 1872-1880; *Grégoire IX et la philosophie d'Aristote*, Paris, 1872; D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 214 sq.; Schneid, *Aristoteles in der Scholastik. Die Körperlehre des Johannes Skotus und ihr Verhaltniss zum Thomismus und Atomismus*, Mayence, 1879.

A. CHOLLET.

ARIUS. Voir ARIANISME, col. 1779-1781.

ARMAND DE BELLEVUE. Dominicain provençal né dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Était en 1326 régent des études générales des dominicains à Montpellier. Nommé cette même année maître en théologie et maître du sacré palais par Jean XXII. Il prit part aux disputes soulevées par les théories du pape sur la vision béatifique et mourut dans l'exercice de sa charge en 1334.

Parmi ses écrits, il faut signaler le suivant dont le titre varie quelque peu selon les éditions : *Tractatus de declaratione difficilium dictorum et dictionum in theologia et philosophia*, 1re édit. sans lieu ni date [Lyon, 1495], Bâle, 1491; [Lyon,] 1500, Cologne, 1502, Venise, 1584, 1586, Strasbourg, 1605, Wittemberg, 1623. On peut signaler aussi, à cause de leur importance historique et de leur existence en un seul manuscrit connu, les deux traités d'Armand relatifs aux disputes sur la vision béatifique. Ils sont l'un et l'autre dans un manuscrit de la bibliothèque publique de Cambridge, sous la cote *Ji. 3. 10 : Responsiones ad 19 articulos ex parte beatitudinis apostolice missos fratri Armando rectori sacri palatii Avenione* 23 décembre 1333, fol. 10-38. *Epistole mag. Armandi predicatoris, mag. s. palacii, de visione beatifica*, fol. 95.

Quétif-Echard *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 583; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. II, voir l'index; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III (1867), p. 306-311; Hain, Pellechet, etc.

P. MANDONNET.

ARMÉNIE. Pour plus de clarté, nous diviserons cet article en quatre sections : I. Histoire religieuse de l'Arménie. II. Les conciles. III. La littérature théologique. IV. La croyance et la discipline.

I. ARMÉNIE. Histoire religieuse. — I. Le pays et ses vicissitudes politiques. II. Religion primitive. III. Origines chrétiennes. IV. Saint Grégoire l'Illuminateur. V. Du concile de Nicée à celui de Chalcédoine (325-451). VI. Opposition au concile de Chalcédoine. VII. Les églises de Géorgie et d'Albanie. VIII. Premières tentatives d'union avec les grecs. IX. Hérésies indigènes. X. Nouveaux essais d'union avec les grecs. XI. Premiers rapports avec l'Église romaine. XII. Rupture de l'unité hiérarchique. XIII. Catholicat d'Etchmiadzin. XIV. Catholicat de Sis ou de Cilicie. XV. Catholicat d'Aghtamar. XVI. Patriarcat de Jérusalem. XVII. Patriarcat non uni de Constantinople. XVIII. Patriarcat catholique. XIX. Archevêché arménien de Lemberg. XX. Ordres religieux. XXI. Missions catholiques. XXII. Missions protestantes. XXIII. Statistique religieuse. XXIV. Liste des patriarches.

I. LE PAYS ET SES VICISSITUDES POLITIQUES. — L'Arménie est une contrée montagneuse bornée, d'un côté, par la mer Noire et la Caspienne, et de l'autre, par le Taurus et le Caucase; sa surface presque quadrangulaire est comprise entre les 36° et 44° de longitude est, et les 38° et 41° de latitude nord. Cependant ces lignes extrêmes englobent certains pays qui n'ont jamais été arméniens; en revanche, l'influence arménienne a fréquemment dépassé ces frontières, à l'ouest de l'Euphrate surtout. Le mot d'Arménie n'est qu'une expression géographique; aujourd'hui moins qu'à aucune autre époque, il ne peut s'appliquer à une race, à une nation déterminée. C'est que ce malheureux pays semble n'avoir jamais connu l'unité ethnique, cette indispensable condition de prospérité pour une nation.

Habité dès l'origine par une race blanche allophyle, qui crée un royaume autour de Dhuspa, la ville actuelle de Van, nommée *Biaïna* par les monuments indigènes, et *Urartu* par les inscriptions d'Assyrie, on le voit ensuite occupé par une race aryenne qui, en se mêlant à la première, finit par l'absorber entièrement. C'est de cette seconde race que sont issus les Arméniens modernes. Ils donnent à leurs ancêtres le nom d'*Haik*, au singulier *Hai*, et à leur pays celui de *Haïsdan* ou de-

meure des Haïk. A les entendre, Haïk, père de leur race, ne serait autre que le fils de Thogorma, troisième fils de Gomer, Gen., x, 3, et ils ont tiré de cette problématique origine de belles légendes qu'ils tiennent pour vraies. Ce n'est pas ici le lieu de les discuter. Qu'il me suffise de rappeler qu'à peine arrivée dans le pays, vers la fin du VII[e] et au début du VI[e] siècle avant J.-C., la nouvelle race, supérieure à l'ancienne par le nombre et la condition sociale, réussit à s'emparer du gouvernement, sans sortir cependant de la dépendance des Mèdes et des Perses, héritiers des Assyriens qui, après de longues luttes, avaient détruit Dhuspa (735) et soumis le pays. Lorsque, à leur tour, les Perses sont vaincus par Alexandre (328), l'Arménie ne fait que changer de maître : elle échoit aux Séleucides de Syrie qui lui laissent, sous l'autorité de gouverneurs indigènes nommés par eux, une sorte d'indépendance, rendue d'ailleurs nécessaire à cause de l'éloignement.

Après la défaite d'Antiochus le Grand par les Romains (190), Artaxias et Zariadris, gouverneurs du pays, prennent le titre de roi et se déclarent indépendants, le premier, dans l'Arménie proprement dite, le second au sud-est, dans la Sophène, inaugurant ainsi la dynastie nationale des *Archagounik* ou Arsacides. Strabon, XI, 531. Cette dynastie jette un vif éclat sous Tigranes I[er] (vers 90-55), mais elle ne tarde pas à devenir, suivant les circonstances, le jouet des Romains et des Parthes. C'est aux Parthes que vont de préférence les sympathies du peuple et des grands ; aussi Néron, en fin politique, reconnaît-il pour roi d'Arménie le propre frère du roi des Parthes, Tiridate. Dion, LXIII, 2-7. En 226, les Sassanides remplacent les Arsacides sur le trône de Perse. Les rois d'Arménie, en vertu du pacte qui unit entre eux tous les princes du sang arsacide, se déclarent contre la nouvelle dynastie. De là entre les deux pays une lutte sanglante qui dure plusieurs siècles, lutte politique tout d'abord, puis lutte religieuse à partir du jour où, Tiridate converti, toute l'Arménie devient chrétienne. Tour à tour perdue et reconquise par les Romains et par les Perses, l'Arménie est partagée, en 387, entre ces deux puissances rivales. Les Perses, qui ont pris pour eux les quatre cinquièmes du territoire, lui laissent au début un simulacre d'indépendance; mais, à la mort du dernier Arsacide (428), ils administrent eux-mêmes le pays au moyen de *marspans*, sorte de margraves nommés par eux.

A deux reprises, sous l'empereur Maurice (591) et sous Héraclius (629), l'Arménie est enlevée aux Perses par les Byzantins; mais trop loin de la capitale, épuisée d'ailleurs par ses luttes intestines, elle tombe sans résistance au pouvoir des Arabes (654). Aux marspans succèdent alors les *osdigans*, gouverneurs nommés par le khalife. Cependant un noble Arménien, Achot Pakratouni, est assez heureux pour gagner la confiance des khalifes; il obtient d'eux, en 855, le titre de prince des princes et, en 885, la couronne royale. Ainsi se trouve fondée la dynastie indigène des *Pakratounik* ou Bagratides, dont les chefs gouvernent le pays pendant deux siècles (885-1079). Mais le régime féodal morcelle le nouveau royaume et entraîne sa ruine. Autant de rois que de provinces, autant de provinces que de vallées, tel est en deux mots l'état de l'Arménie à cette époque. En 1021, le roi de Vaspourakan, trop faible pour résister aux Turcs Seldjoukides, cède ses États à l'empereur grec Basile II en échange de Sébaste; en 1045, c'est le royaume d'Ani que les Byzantins s'incorporent; mais à peine installés, ils doivent céder la place aux Seldjoukides conduits par Alp-Arslan. Déjà morte civilement, la race des Bagratides d'Ani s'éteint sans retour, en 1079, par l'assassinat de Kakig II.

Pour échapper à la servitude ou à la mort, un parent de Kakig II, Roupen, se jette avec quelques braves dans les gorges du Taurus et, de là, passe en Cilicie, où le gouverneur byzantin de Tarse lui abandonne quelques forteresses. Ennemis des Grecs et des musulmans, ces réfugiés de Cilicie s'unissent naturellement avec les croisés. Après la prise d'Antioche (1097), Constantin, fils de Roupen, reçoit des croisés le titre de baron; au bout d'un siècle, les héritiers de Roupen, déjà barons, deviennent des rois, par suite de l'érection, en un royaume vassal du saint-siège et de l'empire d'Allemagne, de la Cilicie ou Petite-Arménie (1198). Trois dynasties s'y succèdent : les Roupéniens (1198-1226), les Héthoumiens (1226-1342), les Lusignans (1342-1375). Ébranlé par les Mongols et ruiné par les désordres intérieurs, le royaume de Petite-Arménie est détruit, en 1375, par les mameloucks d'Égypte, et son dernier souverain, Léon VI, meurt en France, pensionné par Charles VI (1393). Quelques-uns de ses sujets cherchent, comme autrefois Roupen, un refuge dans les montagnes du Taurus; ils y créent peu à peu une ville, Zeitoun, dont l'histoire n'est qu'une brillante épopée. Le gouvernement turc n'a rien épargné pour réduire ce Monténégro arménien. Demeurés libres jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, attaqués depuis presque chaque jour, les Zeitouniotes n'ont mis bas les armes qu'à la condition d'avoir un gouverneur chrétien (10 février 1896).

Quant à la Grande-Arménie, son histoire depuis neuf siècles est une longue série de dévastations. Ruinée au XI[e] siècle par les Seldjoukides, au XIII[e] par les Mongols, au XV[e] par les Ottomans, elle tombe épuisée, en 1555, aux mains de ces derniers. Au début du XVII[e] siècle, la Perse s'annexe la partie orientale. Deux siècles passent, et un autre conquérant entre en scène, la Russie. En 1802, cette puissance s'incorpore la Géorgie et commence dès lors de s'étendre vers l'Arménie. Le traité d'Andrinople (1828), la campagne de 1853-1855, celle de 1877, favorisent son ambition, et l'ancien royaume d'Arménie se trouve aujourd'hui partagé entre la Turquie, la Russie et la Perse. L'Arménie persane forme, sur la rive droite de l'Araxe, la partie septentrionale de l'Aderbéidjan; l'Arménie russe comprend, entre le Tchorouk, la Koura et l'Araxe, les provinces d'Érivan et d'Élisabethpol, et une partie du gouvernement de Tiflis. Les Turcs occupent encore la majeure partie de la région ; ils ont le bassin du lac de Van, les deux Euphrates supérieurs, les hautes vallées du Tchorouk et de l'Araxe, vaste ensemble ne formant pas moins de cinq vilayets : Erzeroum, Mamourat-ul-Azis, Bitlis, Diarbékir, Van. La population y est très mélangée. Les Arméniens et les Kurdes, en nombre à peu près égal, forment ensemble la moitié de la population; l'autre moitié est turque ou turcomane. Seul, un régime administratif régulier pourrait maintenir dans un juste équilibre des races aussi profondément diverses. Ce régime, en dépit de l'article 61 du traité de Berlin (1878), l'Arménie ne l'a jamais connu. Réclame-t-elle, sinon l'indépendance, du moins la réalisation de quelques réformes, on étouffe sa voix dans le sang. Les derniers massacres de 1895-1896 ne lui ont que trop montré combien vaines seraient ses espérances en face de l'absolutisme du sultan et de l'impuissance des diplomates européens.

Sur l'histoire primitive de l'Arménie, voir H. Hyvernat, *Arménie* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1000-1010, et les ouvrages indiqués par ce savant. Pour l'histoire politique, consulter J. Issaverdens, *Histoire de l'Arménie*, 2 in-8°, Venise, 1888; J. Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, 2 in-4°, Paris, 1818-1819. — Sur les Bagratides, voir A. Green, *La dynastie bagratide en Arménie*, *Journal de l'instruction publique*, Saint-Pétersbourg, 1893, nov., p. 51-139. — Sur le royaume de la Petite-Arménie, voir E. Dulaurier, *Étude sur l'organisation politique, religieuse et administrative du royaume de la Petite-Arménie au temps des croisades*, in-8°, Paris, 1862 (extrait du *Journal asiatique*, 5e série, t. XVII, p. 377 sq.; t. XVIII, p. 289 sq., reproduit en tête du t. I des *Historiens arméniens des croisades*, in-fol., Paris, 1869); V. Langlois, *Voyage dans la Cilicie et dans les montagnes du Taurus*, in-8°, Paris, 1861; L. Alishan. *Sissouan. Description physique, géographique, historique et littéraire de la Cilicie arménienne*

et l'histoire de Léon le Magnifique, in-8°, Venise, 18[illegible]. Sur Zei-toun voir V. Langlois, *Les Arméniens de la Turquie et les mas-sacres du Taurus* [illegible] *Deux Mondes*, [illegible] 186[illegible]; Aghassi, *Zeitoun depuis les origines jusqu'à l'insurrection de 1895*, trad. Archag Tchobanian, in-18, Paris, 1897; Anatole Le-[illegible], [illegible] *Arménie*, *Zeitun*, 2 in-8°, Florence, 1897. Sur [illegible], voir entre mille bro-chures [illegible] travail de Lepsius, *L'Arménie et l'Europe*, in-8°, Lausanne, 1895.

II. Religion primitive. — Le paganisme arménien nous est presque totalement inconnu; il a sans doute fait l'objet, dans ces dix dernières années surtout, de plusieurs savants travaux, mais les résultats obtenus sont loin d'être satisfaisants, faute d'être appuyés sur des textes d'une incontestable autorité. Dans un savant mémoire, H. Gelzer nous a présenté un tableau du panthéon arménien, où se trouvent élucidés le nombre et la nature des divinités, leur origine persane, syrienne, arménienne et grecque, leur analogie avec les dieux du paganisme hellénique. Par malheur, les conclusions de l'éminent professeur ont pour base principale le témoignage de Moïse de Khoren, et ce témoignage, A. Carrière vient de le prouver, n'a pas de valeur historique. Dans son récit sur l'origine et la transplantation en Arménie des idoles étrangères, Moïse n'a fait que transcrire, en le reportant à plusieurs siècles en arrière, le récit d'Agathange sur le renversement des temples par saint Grégoire. Dès lors, le *seul* texte qui puisse nous fournir des renseignements sur le paganisme national est celui d'Agathange; les données complémentaires de Moïse doivent être regardées comme le produit de son imagination. Or, que nous fournit Agathange? Une simple liste des vieux sanctuaires et des idoles qui y étaient adorées. On voit par son récit que l'œuvre de destruction des idoles opérée par saint Grégoire et Tiridate a porté sur huit sanctuaires, dont deux à Artachat, un dans chacun des bourgs de Thordan, Ani, Érez, Thil, Bagayaridj et Achtichat, ce dernier avec trois idoles dont deux seulement sont nommées. Quant aux divinités, leurs noms varient avec le texte d'Agathange que l'on adopte : là où le texte arménien donne des noms arméniens, le texte grec donne des noms grecs. En voici la liste. Le premier nom est celui du texte arménien; le second, celui du texte grec; chacun d'eux est précédé du nom du lieu où la divinité avait son sanctuaire : 1° Artachat : Anahit = Artémis; 2° Artachat : Tir ou Tiur = Apollon; 3° Thordan : Barchimnia = Barsamène; 4° Ani : Aramazd = Dios; 5° Érez : Anahit = Artémis; 6° Thil : Nané = Athena; 7° Bagayaridj : Mihr = Héphestos; 8° Achtichat : Vahagn = Héraclès; X = X. Astlik = Aphrodite. Si l'on excepte celui de *Barchamèn*, d'origine sémitique (peut-être pour *Belchamèn*), tous ces noms d'idoles représentent dans la rédaction de l'Agathange grec des divinités du panthéon hellénique. Le traducteur arménien d'Agathange a rétabli, dans son texte, les noms indigènes. Peut-on s'appuyer sur cette restitution pour conclure à une identification réelle entre les divinités, pour assimiler, par exemple, l'Anahit arménienne avec l'Artémis grecque, Tir ou Tiur avec Apollon, etc.? Ce serait aller trop loin; l'assimilation proposée peut être simplement le fait du pseudo-Agathange qui, utilisant dans sa composition grecque des documents arméniens, aura arbitrairement substitué aux noms barbares qu'il rencontrait des noms plus connus de ses lecteurs. Et comme, Moïse de Khoren mis de côté, nous n'avons présentement d'autre témoignage que celui d'Agathange à invoquer au sujet des divinités arméniennes, il en résulte que nous ne savons de ces divinités autre chose que leurs noms et leurs sanctuaires. La question de leur origine et de leur nature reste encore obscure, même après les recherches pourtant si recommandables de H. Gelzer.

J.-B. [illegible], *[illegible] sur le paganisme arménien*, trad. [illegible] par M. de Stadler, in-8°, Paris, 1864 (extrait de la *Revue de l'Orient et des colonies*); L. Alichan, *L'ancienne religion ou le paganisme de l'Arménie*, in-12, Venise, 1895 (arm.); H. Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre*, dans les *Berichten der königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, 1896, p. 99-148; A. Carrière, *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne d'après Agathange et Moïse de Khoren*, in-8°, Paris, 1899. Sur la [illegible] [illegible] actuelle en Arménie, voir Minas Tchéraz, *Notes sur la mythologie arménienne*, dans les *Transactions of the IX International congress of orientalists*, Londres, 1893, t. II, p. 822-845; Manuk Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, in-8°, Leipzig, 1899; et sur ce dernier ouvrage le compte rendu de l'arméniste P. Vetter, dans *Litterarische Rundschau*, t. XXVI (1900), p. 204.

III. Origines chrétiennes. — Les débuts du christianisme en Arménie sont également très obscurs. A s'en rapporter aux historiens nationaux, plusieurs apôtres y seraient venus prêcher l'évangile, quelques-uns même y auraient trouvé la mort, comme les saints Barthélemy et Thaddée. Mais, en s'exprimant de la sorte, ces auteurs *arménisent* à l'excès et font rentrer dans l'histoire de leur nation des données qui n'ont primitivement rien de commun avec les annales d'Arménie. Les plus anciens écrivains, Korioun, Élisée, Eznik, Agathange, Lazare de Pharp, Sébéos (dernier tiers du VII° siècle), ne prononcent pas le nom de Thaddée et ne font aucune allusion à son histoire. Moïse de Khoren mis de côté, il n'en est question que dans Zénob de Glak, postérieur à Moïse, et dans Faustus de Byzance, dont le texte dans son état actuel n'est peut-être pas antérieur au livre de Moïse. Chose remarquable, Thaddée est mentionné quatre fois dans le livre de Fauste, édit. Venise, p. 5, 30, 40, 71, et chaque fois son nom est rapproché de celui de saint Grégoire. La légende de cet apôtre comme évangélisateur de l'Arménie est donc bien tardive; elle est sans doute empruntée aux hagiographes grecs; c'est du moins ce que paraît indiquer la forme grecque du nom Θαδδαῖος, Thaddée, au lieu de la forme *Addai*, Addée, nom syriaque du disciple envoyé à Édesse pour guérir Abgar. A. Carrière, *La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*, dans le volume du centenaire de l'École des langues orientales vivantes, in-4°, Paris, 1895, p. 363, 373. Quelle que soit l'origine de cette légende, Moïse de Khoren, II, 30-36, s'en est emparé et l'a transformée au point de la rendre entièrement arménienne. Telle a été sa popularité que les chefs de l'Église d'Arménie prétendent encore siéger sur le « trône de saint Thaddée ». L'expression se rencontre déjà dans Fauste, III, 12; IV, 4. Moins populaire et pas plus ancienne est la légende dont la mission de saint Barthélemy a été le thème. Moïse de Khoren, II, 34, fait mourir cet apôtre à Arébanos, ville parfaitement inconnue d'ailleurs, et dont le nom est présenté par les documents grecs sous les formes les plus variées : Οὐρβανόπολις, Ἀλβανόπολις, Ἀλβανούπολις, Κορβανόπολις. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, in-8°, Brunswick, 1883-1890, t. III, p. 59. C'est sans doute de documents grecs que dérive la littérature de Moïse, et, par exemple, des *Actes de saint Barthélemy*, publiés dans le *Martyrologe* arm. mém. 2 in-8°, Venise, 1874, et traduits en latin par G. Mösinger : *Vita et martyrium s. Bartholomæi apostoli, ex sinceris fontibus armeniacis in linguam latinam conversa*, in-8°, Salzbourg, 1877. En résumé, ce que les Arméniens ont de traditions apostoliques, c'est à eux-mêmes qu'ils le doivent. Ils ont glané après la moisson des autres et cherché à s'approprier quelques bribes. L. Duchesne, *Les anciens recueils de légendes apostoliques*, dans le Compte rendu du III° congrès scientifique international des catholiques, Bruxelles, 1895, section des sciences historiques, p. 71, 77.

Si légendaires qu'elles soient, ces traditions ont pourtant quelque signification historique : elles prouvent que la foi chrétienne avait passé d'assez bonne heure de Syrie en Arménie, et qu'elle avait jeté, surtout dans les

provinces méridionales de la Sophène et du Vaspourakan, de profondes racines. Venus de Syrie, les premiers missionnaires conservèrent leur langue liturgique, le syriaque, et leurs plus chères légendes, comme celles d'Abgar et de Thaddée. A cause même de ces légendes, on peut regarder la ville d'Édesse comme le centre principal de l'évangélisation de l'Arménie. Marquart indique comme centre secondaire la ville de Metzbin ou Nisibe. *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft,* 1896, p. 615. Que le christianisme ait été répandu en Arménie avant saint Grégoire, on en trouve la preuve dans une lettre adressée par l'évêque d'Arménie Méruzanes ou Méroujan à Denys d'Alexandrie (248-265). Eusèbe, *H. E.*, VI, 41, n. 2. Cf. H. Gelzer, *Die Anfänge der armen. Kirche,* dans les *Berichten der königl. Säch. Gesellschaft der Wissensch. hist. phil. Classe,* 1895, p. 171-172.

IV. SAINT GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR. — Toutefois, c'est de saint Grégoire l'Illuminateur (Lousavoritch) que date, sinon la naissance, du moins la pleine efflorescence du christianisme en Arménie. Issu de la race royale des Arsacides, Grégoire encore enfant avait été soustrait par sa nourrice au massacre de sa famille (238). Comme beaucoup de ses compatriotes, il s'était réfugié sur les terres de l'empire romain, durant l'occupation de sa patrie par les Perses. C'est à Césarée qu'il fut élevé et instruit dans la foi chrétienne et dans les sciences humaines. Il reparut en Arménie, lors de la restauration du royaume sous Tiridate II (261), et, après avoir été en butte aux persécutions, il baptisa une grande partie de la nation et le roi lui-même. Sozomène, *H. E.*, II, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 196-197. Sur le désir de ce dernier, Grégoire se rendit à Césarée, où il reçut des mains de l'évêque Léonce la consécration épiscopale. Ainsi se nouèrent entre la nouvelle chrétienté et la métropole cappadocienne des liens de filiation hiérarchique. A son retour de Césarée, Grégoire se fixa à Achtichat, dans la province de Tarôn, et y fonda, sur les ruines d'un fameux temple païen, une église et un palais pour la résidence de l'évêque. En peu de temps, la province d'Ararat, au nord, fut elle-même gagnée à la foi.

Une fois maître du pays, Grégoire organise sa conquête. Pour mieux atteindre le peuple, il bannit le syriaque et substitue dans la liturgie la langue nationale à cet idiome étranger. Pour s'attacher les prêtres païens convertis, il élève leurs fils dans une sorte de séminaire, et c'est parmi eux, qu'il choisit les titulaires des douze sièges épiscopaux créés par lui. Enfin, détail caractéristique, les hautes dignités ecclésiastiques deviennent, comme autrefois chez les Juifs, l'apanage des familles sacerdotales; c'est dans la propre famille de Grégoire que se perpétue la dignité suprême de *catholicos* ou archevêque. Je n'ai pas à parler ici du voyage à Rome de l'Illuminateur; c'est une fort belle légende, rien de plus. On a dit, et l'on dit encore, que l'Église d'Arménie reçut de son fondateur une pleine autonomie, qu'elle fut gouvernée dès l'origine par un *catholicos* absolument indépendant. M. Ormanian (aujourd'hui patriarche de Constantinople), *Le Vatican et les Arméniens,* in-8°, Rome, 1873, p. 155 sq. Rien n'est moins fondé. Jusqu'à Nersès le Grand, Césarée continua d'exercer sur l'Église arménienne une indiscutable suprématie. Voir v. Gutschmid, *Kleine Schriften,* in-8°, Leipzig, 1892, t. III, p. 353; H. Gelzer, *op. cit.*, p. 138-139. Le nom de *catholicos* ne désigna d'abord que l'évêque principal du pays, métropolitain, archevêque ou exarque; c'est seulement plus tard, à l'époque de la séparation, qu'on y attacha le sens de patriarche indépendant. Les chefs religieux de l'Albanie et de la Géorgie, deux provinces voisines converties par des missionnaires envoyés par saint Grégoire, portèrent eux-mêmes le titre de *catholicos,* sans que cependant les Arméniens aient jamais songé à leur reconnaître une complète autonomie; ils se trouvaient vis-à-vis du catholicos d'Arménie dans la même situation que celui-ci vis-à-vis de l'archevêque de Césarée.

L'organisation intérieure de l'Église d'Arménie à ses débuts réclamerait, de qui voudrait la décrire, de longs développements. Ne pouvant les donner ici, je me contenterai de renvoyer le lecteur au mémoire déjà cité de H. Gelzer, p. 140 sq.; on y trouvera, réduit à de justes proportions, le tableau de cette chrétienté naissante que les auteurs nationaux, par un sentiment patriotique très intense, ont embelli à plaisir.

V. DU CONCILE DE NICÉE A CELUI DE CHALCÉDOINE (325-451). — Grégoire eut pour successeur son plus jeune fils, Aristakès, qui assista au concile de Nicée. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum nicænorum nomina,* Leipzig, 1898, p. LVI, LXII et passim. A la mort d'Aristakès, son frère aîné, Verthanès, que Grégoire avait ordonné évêque des Ibériens et des Albanais, hérita du siège d'Arménie, auquel il rattacha naturellement l'Église d'Ibérie fondée par lui. Mais déjà l'union cesse de régner entre le chef de l'Église et celui de l'État. Iousik, fils et successeur de Verthanès, paye de la vie son opposition au roi Tiran († 337-341). Ses fils se sécularisent, et le catholicat ne se transmet plus en ligne directe dans la famille de l'Illuminateur. Au rapport de Socrate, *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. LXXII, col. 453, le catholicos Isaac était un des signataires de la lettre adressée par le concile d'Antioche à l'empereur Jovien (363-364). Ce personnage est évidemment le même que le Chahak de Faustus de Byzance, III, 17. A Chahak succède Nersès, neveu de Iousik, qui reçoit l'ordination épiscopale des mains d'Eusèbe de Césarée (362-370), au milieu d'un pompeux appareil décrit par Faustus, IV, 4, dans Langlois, *Collection d'historiens arméniens,* in-8°, Paris, 1867, t. I, p. 238 sq. Témoin des institutions de toutes sortes établies par saint Basile à Césarée, Nersès entreprend de les implanter en Arménie. Au synode d'Achtichat (vers 365), il rend obligatoires les canons apostoliques, promulgue bon nombre de lois sur le mariage et le jeûne, organise des œuvres charitables comme les hospices et les hôpitaux, et donne un grand essor à la vie monastique. Gelzer, *op. cit.*, p. 151 sq. Ces réformes importées des pays grecs indisposent contre lui et le roi et les grands. Le roi Archak lui oppose même un anticatholicos. Une fois Archak tombé entre les mains des Perses, Nersès reprend sans conteste la direction de son Église; mais son langage apostolique irrite le nouveau roi Pap (367-374) qui le fait empoisonner avant 374. C'est par anachronisme que l'on fait assister le pontife martyr au concile de Constantinople en 381. Aršak Ter-Mikélian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom IV bis zum XIII Jahrhundert,* in-8°, Leipzig, 1892, p. 31 sq.

La mort de Nersès, ce Thomas Becket de l'Arménie, marque dans l'histoire de son pays une puissante réaction antireligieuse. Les riches dotations octroyées aux églises par Tiridate sont en partie supprimées par le roi Pap; le clergé voit diminuer le nombre de ses membres, les institutions de bienfaisance tombent en ruine, les règles canoniques cessent d'être en vigueur et les usages du paganisme reprennent partout faveur. Gelzer, *op. cit.*, p. 156 sq. Le sentiment antireligieux n'était point seul à dicter ces mesures réactionnaires; aux yeux de Pap, Nersès avait eu tort de trop *helléniser* l'Arménie en la dotant d'institutions imitées des Grecs. Cette rivalité de race, qui créera plus tard le schisme, entrait pour beaucoup dans la nouvelle orientation de la politique royale. On le vit bien quand il fallut pourvoir au siège vacant du catholicos. Sans tenir compte de l'antique usage, Pap nomma lui-même à cette haute fonction Iousik, de la famille d'Aghbianos, rivale de celle de l'Illuminateur. Ainsi fut créée par un ennemi du pouvoir sacerdotal l'indépendance religieuse de l'Arménie. Saint Basile revendiqua naturellement les droits de son siège. Faustus, V, 29, dans Langlois, t. I, p. 293, 294; il trouva

de l'appui en Arménie même dans l'ancien clergé, dévoué à la famille de l'Illuminateur. Par malheur, le métropolitain de la Cappadoce (S. Anthime), ennemi personnel de Basile, prit parti pour Iousik et ses adhérents. Si l'évêque de Césarée eut gain de cause dans certaines nominations épiscopales, la consécration du catholicos lui échappa pour toujours. Gelzer, *op. cit.*, p. 157-162. Devenus indépendants de fait, les nouveaux catholici n'eurent rien de plus à cœur que de se donner les apparences du droit en se forgeant des titres à l'autonomie. Ce fut le point de départ de tout un cycle de légendes, où nous voyons Grégoire l'Illuminateur recevoir l'investiture d'un peu partout, de Rome ou du ciel, mais pas de Césarée. Une critique sage et prudente a pour premier devoir de ne tenir aucun compte de ces récits tendancieux de l'imagination indigène, lesquels, avec les attaches chronologiques dont ils sont ornés, ne représentent autre chose qu'un faux des plus grossiers. Gelzer, *op. cit.*, p. 162; v. Gutschmid, *op. cit.*, t. III, p. 415.

A peine en possession de leur autonomie religieuse, les Arméniens perdent leur indépendance politique; à la mort de Manuel le Mamikonien (378-385), Rome et la Perse se partagent le pays. Sans appui du côté de l'empire romain, dont elle s'est affranchie, ni du côté des Perses qui la persécutent, réduite à l'isolement dans ses montagnes, l'Église d'Arménie aurait peut-être péri sans l'énergique habileté de son chef, Isaac ou Chahak le Grand, le fils de Nersès. Inauguré vers 390, le pontificat d'Isaac constitue une période décisive dans la vie religieuse et littéraire de sa nation. Avec ce catholicos issu du sang de l'Illuminateur et rallié au régime nouveau, l'union se fait entre tous les partis. La création par Mesrob d'un alphabet national donne naissance à une littérature qui restera longtemps encore tributaire des Grecs et des Syriens, mais qui, prise en soi, constitue un réel affranchissement; elle mettait fin aux efforts des Perses pour maintenir partout le syriaque, aux tentatives des Grecs pour introduire leur langue. Maîtres de la majeure partie du pays, les Perses s'opposent à la propagation de l'écriture nouvelle et obligent Isaac et Mesrob à chercher un refuge sur le territoire romain. Par raison d'État, les Romains favorisent au contraire les écoles arméniennes dans l'Arménie impériale; des jeunes gens envoyés dans les écoles de l'empire en rapportent cette culture littéraire qui a été un des principaux facteurs de l'unité nationale. Les Perses ont beau remplacer Isaac par deux catholici syriens : le peuple, toujours jaloux de sa nationalité, demeure attaché au catholicos de sa race, et quand, en 428, la royauté nationale s'éteint, c'est le *catholicat* qui la remplace et sauve la nationalité. Gelzer, *op. cit.*, p. 164; Aršak Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 33-37.

A cette époque naissait et se développait l'hérésie de Nestorius; l'Église d'Arménie y reste étrangère. Au rapport de Liberatus, *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, c. VIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 969-1052, les partisans de Nestorius, ayant traduit en arménien les écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, cherchèrent à les répandre en Arménie. Vigoureusement combattues par Acace de Mélitène et Rabulas d'Édesse, ces tentatives provoquèrent la réunion d'un synode. Ne sachant trop à quel parti s'arrêter dans une querelle bien métaphysique pour des théologiens encore jeunes et inexpérimentés, les évêques arméniens députèrent à Constantinople, auprès de Proclus, deux de leurs prêtres, Léonce et Abérius, pour lui demander qui avait raison. Proclus trancha le différend en faveur d'Acace et de Rabulas dans son fameux *Tomus ad Armenos*, *P. G.*, t. LXV, col. 856 sq.; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1737 sq.; Mansi, *Concilia*, t. V, col. 421 sq.; en syriaque dans la compilation du pseudo-Zacharie le rhéteur, l. II, c. V, Land, *Anecdota syriaca*, t. III, Leyde, 1870, p. 103 sq.; K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, in-8, Leipzig, 1899, p. 27 sq.; F. J. Hamilton et E. W. Brooks, *The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, in-8, Londres, 1899, p. 24 sq. Ce document, accueilli par les Arméniens à l'égal d'un symbole de foi, exerça sur leur théologie une influence décisive. Adversaires acharnés et peu clairvoyants du nestorianisme, ils descendirent inconsciemment la pente du monophysisme. On a parfois attribué au catholicos Isaac une part importante dans les décisions du concile d'Éphèse (431); on lui fait même honneur d'une lettre dogmatique en réponse à celle de Proclus. Asgian, *La Chiesa armena ed il nestorianismo*, dans le *Bessarione*, t. VII (1900), p. 282-290. Tout cela est erroné. Si des Arméniens se trouvaient à Constantinople au moment du concile, c'était uniquement pour y apprendre le grec. Quant à la lettre d'Isaac, elle n'est qu'une tardive composition décorée d'un nom vénéré. Aršak Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 37-40. A la manière dont Korioun, un contemporain pourtant, parle de ces discussions dogmatiques, à la façon dont il les brouille, on voit bien qu'elles eurent peu de prise sur les esprits d'alors. *Biographie de Mesrob*, dans Langlois, t. II, p. 14. Isaac mourut le 15 septembre 439; avec lui s'éteignit la race de l'Illuminateur. Désormais la dignité de catholicos appartiendra non plus à une famille, mais à l'élément monastique.

VI. Opposition au concile de Chalcédoine. — Le concile de Chalcédoine (451), dont l'influence rétroactive fut si puissante, passa presque inaperçu aux yeux des contemporains. Absorbés par la guerre contre Iazdegerd II (438-457) qui prétendait substituer le mazdéisme persan à la religion existante, entièrement vaincus en 451, déportés en grand nombre en Perse où le catholicos Joseph trouva lui-même la mort des martyrs (26 juillet 453), les Arméniens n'eurent guère le temps de songer aux querelles théologiques de l'époque. Avec l'avènement en 484 d'un marspan de leur race dans la personne de Vahan le Mamikonien, le calme se rétablit. Au lieu d'un maître étranger, c'est un des leurs qui gouverne, voilà pour la politique; au lieu du mazdéisme avec ses mages et ses temples, ils peuvent suivre en liberté dans leurs églises restaurées le culte que l'Illuminateur leur avait appris à pratiquer : voilà pour la religion. Par malheur, les Perses une fois partis, les Byzantins avaient repris leur influence, et cette influence était alors tout entière au service du monophysisme. En 482, Zénon avait promulgué l'*Henoticon*. « Il rejeta le concile de Chalcédoine, dissipa les ténèbres et fait refleurir dans l'Église de Dieu la lumineuse et resplendissante doctrine des apôtres. Après lui, le vaillant Anastase (491-518) travailla de même et avec plus de zèle encore à maintenir la foi traditionnelle des saints Pères; par ses lettres circulaires, il condamna tous les hérétiques et en particulier le concile de Chalcédoine. » Ainsi s'exprime le patriarche arménien Jean VI, dit Jean Catholicos, *Histoire d'Arménie*, trad. J. Saint-Martin, in-8, Paris, 1843, p. 52. Après avoir lu de pareilles appréciations, on n'a plus de peine à comprendre que le catholicos Papkēn, dans un synode tenu à Vagharchapat en 491, ait solennellement condamné, en présence des évêques arméniens, ibériens et albanais réunis, le concile de Chalcédoine et la lettre de Léon Ier à Flavien, aussi bien que le nestorien Barsoumas. Jean Catholicos, *op. cit.*, p. 53. Ce concile de Papkēn fait époque dans l'histoire de l'Église d'Arménie : il marque la date précise où les Arméniens ont officiellement reconnu comme seule vraie la doctrine monophysite. Aršak Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 47, 48.

A mesure que l'on descend le cours des siècles, le courant séparatiste augmente en intensité. La condamnation portée contre les Chalcédoniens en 491 est renouvelée, dans l'espace d'un demi-siècle, par deux conciles de Tvin. Dans le premier, réuni en 524 ou 527 par le catholicos Nersès II d'Achtarag, les décrets

de Chalcédoine furent à nouveau rejetés, la séparation d'avec les Grecs proclamée, les deux fêtes de la nativité du Sauveur et de son baptême fixées au même jour, et la formule : *qui crucifixus es pro nobis,* insérée dans le trisagion. Le deuxième synode de Tvin, 14 décembre 552, réforma en outre le calendrier et fixa au 11 juillet 552 le début de l'ère arménienne vulgaire. Voir, sur cette dernière question, E. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique,* in-4°, Paris, 1859, p. 50-56. Ces deux conciles, il est bon de le rappeler, se trouvent souvent confondus en un seul dans les documents, tant les données des historiens nationaux présentent de divergences pour cette époque troublée.

Un incident survenu en 571 ramena momentanément l'union de l'Arménie avec l'Église de Constantinople. Les Perses ayant élevé à Tvin, en pleine capitale du pays, un temple au feu, le peuple se souleva sous la conduite du catholicos Jean et du marspan Sourēn. Vaincu, le catholicos se retira à Constantinople avec une partie de son clergé, et y mourut, non sans avoir fait acte d'adhésion à l'orthodoxie. Toutefois, cette conversion isolée et lointaine n'eut aucune influence sur l'Arménie restée persane. Quand l'empereur Maurice eut repris aux Perses la plus grande partie du pays, il invita le catholicos Moïse I[er], successeur de Jean, à convoquer à Constantinople, en un concile général, les évêques et les grands d'Arménie. Au lieu de se rendre à l'invitation impériale, Moïse reprocha avec aigreur aux Grecs leurs usages eucharistiques. « Eh quoi! écrivit-il, je franchirais l'Achat pour aller manger du pain cuit au four ou boire de l'eau chaude! » F. Combefis, *Historia hæresis monothelitarum,* dans le 2e volume de l'*Auctarium novum,* in-fol., Paris, 1648, p. 282; Aršak Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 58. Du fond de sa capitale, Tvin, restée aux mains des Perses, le catholicos arménien pouvait éluder à son aise les ordres de Maurice; il n'en allait pas de même des évêques passés sous la domination romaine. Ceux-là, Maurice les réunit en synode, leur fit reconnaître le concile de Chalcédoine et plaça à leur tête un catholicos particulier, l'évêque Jean, en lui assignant pour résidence le village d'Avan, non loin de Tvin, mais de ce côté-ci de l'Achat. L'Église arménienne se trouva ainsi divisée en deux tronçons (vers 593). Combefis et Aršak Ter-Mikélian, *ibid.*

VII. Les Églises de Géorgie et d'Albanie. — A ce premier schisme intérieur s'en ajouta bientôt un autre dont les conséquences furent autrement graves. Au nord de l'Arménie, sur les pentes du Caucase, se trouvaient deux peuples chrétiens, voisins et rivaux des Arméniens : c'étaient les Géorgiens ou Ibériens, et les Albanais ou Aghovans. Bien que convertis par des missionnaires arméniens, ces peuples, par esprit d'antagonisme, avaient plus d'une fois cherché à secouer le joug religieux du catholicos de Tvin. Les Géorgiens devant être l'objet dans ce dictionnaire d'un article spécial, je n'ai à parler ici que de leurs différends avec les Arméniens au temps de Moïse; quant aux seconds, dont il ne sera plus question, il importe de retracer en quelques lignes ce que l'on sait de leurs origines religieuses.

A l'époque où nous sommes arrivés, les Ibériens avaient pour catholicos Kiouron (Kyrion). Géorgien d'origine, ce prélat, après avoir fait ses études en pays grec, à Nicopolis, était entré dans le haut clergé de Tvin, grâce à la protection de Moïse. C'est encore à ce dernier qu'il avait dû d'être élevé à la première dignité religieuse de sa patrie. Mais il n'avait pas tardé, par conviction réelle ou par ambition, à rejeter les doctrines monophysites, et par suite l'autorité du catholicos arménien. Aux pressants appels de Moïse et de son successeur Abraham, Kiouron répondit par une reconnaissance formelle des quatre premiers conciles, et la séparation fut consommée, en dépit des efforts du prince Sempat Pakratouni pour empêcher la rupture, en dépit même du roi de Perse Chosrov II, qui, par raison d'État, fit à nouveau condamner les Chalcédoniens par le synode de 616. Aršak Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 58-60.

Le catholicos Abraham eut plus de succès avec les Albanais. Ces derniers se vantent d'avoir eu pour premier pasteur Élisée, disciple de Thaddée, qui, après le martyre de son maître, serait allé demander à saint Jacques de Jérusalem la consécration épiscopale. Revenu au pays des Aghovans, il y aurait accompli les mêmes merveilles que la légende arménienne prête à Grégoire l'Illuminateur. Voir Mosé ou Moïse d'Outi, *Histoire des Aghovans,* édit. Émin, in-8°, Moscou, 1860; édit. Chanazarian, 2 in-8°, Paris, 1860; trad. Patkanian, Saint-Pétersbourg, 1861. Cf. Agop Manandian, *Beiträge zur albanischen Geschichte,* in-8°, Leipzig, 1897, p. 23 sq. En réalité, il faut descendre jusqu'au IVe siècle pour rencontrer quelques données certaines sur la conversion des Aghovans. D'après une curieuse lettre de l'évêque arménien Giout au roi albanais Vatché, neveu de Peroz (457-484), le roi Ournaïr vint en Arménie, au temps de Tiridate et de Grégoire l'Illuminateur, pour y recevoir le baptême. Moïse d'Outi, l. I, c. XI, p. 14-22 de l'édit. Émin; Manandian, *op. cit.*, p. 24. On sait, d'autre part, que Grégoris, fils aîné de Verthanès, fils et second successeur de l'Illuminateur, fut établi par son père, à l'âge de quinze ans, catholicos des Ibériens et des Aghovans. Faustus de Byzance, l. III, c. V, dans Langlois, t. I, p. 213. Moïse d'Outi parle très longuement de l'apostolat de Grégoris, et ses renseignements s'accordent au fond avec ceux de Faustus. C'est donc à la première moitié du IVe siècle que remonte l'introduction du christianisme chez les Aghovans.

Les nouveaux convertis suivirent longtemps les destinées religieuses de leurs pères dans la foi; ils adoptèrent l'alphabet mesrobien, et la Bible ne tarda pas à être traduite dans leur langue. Korioun, *Biographie de Mesrob,* dans Langlois, t. II, p. 10, 12. Comme les Arméniens, les Aghovans perdirent en 429 leur indépendance politique; comme eux, ils soutinrent contre les adeptes du mazdéisme une longue et douloureuse lutte. Manandian, *op. cit.*, p. 26-28. Vaincus en 451, ils reprirent l'avantage à la chute de Péroz (484) et se donnèrent pour roi Vatchakan le Pieux, dont le zèle réussit à arrêter dans le peuple les progrès du mazdéisme. Un concile fut réuni par ses soins en 488, et les actes de cette assemblée jettent un jour tout nouveau sur l'état religieux et social de l'Albanie vers la fin du Ve siècle. Moïse d'Outi, l. I, c. XXVI; Manandian, p. 44-48. Trois ans plus tard, en 491, les Albanais prirent part au concile de Vagharchapat, Moïse, l. II, c. XLVII, et embrassèrent dès lors le monophysisme.

Au début du VIe siècle, les relations entre les deux Églises continuent d'être amicales : le catholicos arménien, Jean I[er], recommande au catholicos d'Albanie, Ter-Abas, de se garder des nestoriens, « ces loups déguisés en brebis. » Id., l. II, c. VII. Il lui envoie en même temps la profession de foi formulée au concile de Tvin sous le catholicos Nersès. Mais, vers la fin de ce même siècle, l'Albanie profite de l'établissement sur les terres de l'Empire d'un second catholicos pour s'affranchir elle-même; au lieu d'aller chercher à Tvin la consécration épiscopale, son chef religieux la reçoit dans le pays même des mains des évêques indigènes. C'est à Partav et non plus, comme à l'origine, à Tchol, que ce dernier avait sa résidence. Moïse d'Outi, l. II, c. XLVIII; Manandian, *op. cit.*, p. 29, 30. La séparation fut d'ailleurs de courte durée. Sous Abraham, d'après Moïse d'Outi, *loc. cit.*, sous son successeur Komitas, d'après Anania, journal *Ararat*, mars 1897, p. 137, le catholicos d'Albanie reconnut à nouveau la suprématie des héritiers de l'Illuminateur. Un événement, aussi peu connu des historiens que des géographes, fut la conversion des Huns au christianisme par l'évêque albanais Israel, elle eut lieu au temps du

catholicos arménien Chahak III (677-703), vers la fin du VIIe siècle. Moïse d'Outi, l. II, c. XXXIX-XLV; Manandian, p. 30, 31. C'est sur cette glorieuse conquête que se ferme l'histoire particulière de l'Église d'Albanie, qui a suivi depuis lors les mêmes vicissitudes que celle d'Arménie.

VIII. PREMIÈRES TENTATIVES D'UNION AVEC LES GRECS. — Une ère nouvelle s'ouvre pour l'Arménie au VIIe siècle, l'ère des essais de réconciliation avec l'Église officielle de l'empire. Restées infructueuses sous Justin II, Evagrius, *Hist. eccl.*, v, 7, note de Valois; Samuel d'Ani, *P. G.*, t. XIX, col. 686, et sous Maurice, Samuel d'Ani, *loc. cit.*, ces tentatives aboutirent à quelques résultats sous Héraclius. Au retour de sa glorieuse expédition de 629, l'empereur désirant rétablir partout la paix religieuse obtint du catholicos Ezr (Ezras) la condamnation de Nestorius et de tous les hérétiques; en bon monothélite, ou, si l'on veut, en politique habile, Héraclius n'avait point remis en question le concile de Chalcédoine. Avec autant de souplesse et craignant peut-être l'érection d'un autre catholicat sur les terres de l'empire, Ezr accorda tout en 633, au synode de Théodosiopolis (Erzeroum); il travailla même avec ardeur à détruire en Arménie le parti de l'opposition, dirigé par deux célèbres théologiens, Jean Maïragometsi et son disciple Sargis. Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 61-66; G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, c. IV, in-8°, Leipzig, 1897.

L'union dura tout le temps que vécut encore Héraclius. Lui mort, les querelles théologiques reprirent de plus belle au dedans, tandis qu'au dehors l'Islam menaçait toutes les provinces. En Arménie, les garnisons grecques se plaignaient d'avoir à verser leur sang pour des infidèles. Infidèles, les Arméniens l'étaient, en effet, redevenus au synode de Tvin (645), où le successeur d'Ezr, Nersès III, avait dû, pour répondre aux vœux de ses ouailles, condamner à nouveau le concile de Chalcédoine. En 652, nouvelle réconciliation : Constans II vient en personne défendre l'Arménie contre les Arabes et fait proclamer l'union à Tvin en pleine cathédrale. L'empereur est à peine parti que la brouille renaît. Les victoires des Arabes contraignent encore une fois les Arméniens à se tourner vers Byzance. En 689-690, sous Justinien II et le catholicos Chahak III (677-703), on signe à Constantinople un nouveau pacte d'union. Survient le concile *in Trullo* (692) qui ne trouve rien de mieux que de condamner une foule d'usages liturgiques et disciplinaires des Arméniens. Voir les can. 32, 33, 56, 99. Cette intransigeance irrite Chahak et ses collègues; de retour dans leur pays, ils s'empressent de rompre pour la dixième fois avec les grecs. L'orthodoxie des Arméniens, on doit le reconnaître, n'était pas moins farouche que celle de leurs adversaires. Le catholicos d'Albanie, Bakour, ayant essayé, avec l'aide du roi Sparam, d'introduire dans son pays la doctrine chalcédonienne, le patriarche arménien Élie (703-717) l'accusa de trahison auprès du kalife Abdelmelik. Des soldats arabes accoururent aussitôt et emmenèrent à Damas, chargés de chaînes, les deux infortunés chefs albanais. Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 72. Faut-il s'étonner après cela du complet échec de Germain Ier de Constantinople dans ses essais de réconciliation? A sa belle lettre dogmatique *Pro decretis concilii Chalcedonensis*, A. Mai, *Nova patrum bibl.*, t. II, p. 587-594, *P. G.*, t. XCVIII, col. 135-146, le catholicos Jean Odznétsi (717-729), d'accord avec ses suffragants réunis en concile à Manazkert (719), répondit par une nouvelle condamnation de tous les hérétiques et une profession de foi monophysite. Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 73-74. Certains auteurs pensent, au contraire, que Jean accueillit favorablement les ouvertures de Germain. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 480-481; Tchamtchian, *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 571-672. — J.-B. Aucher, l'éditeur des œuvres d'Odznétsi, in-8°, Venise, 1834, ne parle pas de cette question, de la part d'un homme si enclin à canoniser les patriarches de son pays, cette réserve me fait peur.

IX. HÉRÉSIES INDIGÈNES. — Ce qui a pu mériter à Odznétsi les sympathies des catholiques, c'est sa lutte contre les hérésies indigènes, qui pullulaient alors en Arménie. Quelques-unes avaient depuis peu surgi sur place, mais d'autres étaient venues de fort loin. Le moment semble venu de traiter la question dans son ensemble.

Dès la fin du IIe siècle, la partie occidentale de l'Arménie avait été pénétrée par le gnosticisme : le syrien Bardesanes († vers 225) y était venu combattre les doctrines de Marcion. Moïse de Khoren, l. II, c. LXVI, dans Langlois, t. II, p. 114. Plus tard, au Ve siècle, on saisit l'existence des Borborides, id., l. III, c. LVII, LVIII; on a parfois identifié ces hérétiques avec les barbélognostiques. Ils paraissent avoir exercé une grande influence sur les sectes venues plus tard, et d'abord sur ces messaliens, dont eut à s'occuper le concile de Chahapivan en 447. Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 42-49. Il est bien difficile, avec le peu de documents dont nous disposons, de caractériser cette secte, dont le paulicianisme n'est que le prolongement à travers le moyen âge. Fr. C. Conybeare n'a peut-être pas tort de la rattacher à l'adoptianisme de Paul de Samosate; par le fait, les anciens documents en désignent les adeptes sous le nom de *pauliens*, au lieu de *pauliciens*, et il ne paraît pas douteux que le christianisme ait pénétré en Arménie par Antioche avant l'époque de l'Illuminateur, et, avec lui, l'adoptianisme. On voit par les *Acta Archelai* qu'une église adoptianiste existait dans l'Arménie du sud dès la fin du IIIe siècle. Fr. C. Conybeare, *The key of truth, a manual of the paulician Church of Armenia*, in-8°, Oxford, 1898, introd., passim; *Byz. Zeitschrift*, t. IX (1900), p. 198-199. Tandis que la partie occidentale de l'Arménie se rattache à l'école théologique de Césarée, le sud-est du pays semble être resté longtemps encore sous l'influence des doctrines anténicéennes.

Quoi qu'il en soit de leur origine, les pauliciens prirent un grand développement aux VIe et VIIe siècles. Bien avant l'apparition à Constantinople de l'iconoclasme, ils livrèrent au culte des images une guerre à outrance; c'est par là surtout qu'ils se rendirent odieux aux orthodoxes d'Arménie et de Byzance. Ter-Mkrttschian, *op. cit.*, p. 49-60. En Arménie, le catholicos Jean Odznétsi écrivit contre eux un grand traité apologétique. *Domini Joannis Ozniensis philosophi Armeniorum catholici opera*, édit. J.-B. Aucher (arm.-lat.), in-8°, Venise, 1834, p. 78-107. A Byzance, Photius composa sur le même sujet sa Διήγησις περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως, ouvrage qui soulève presque autant de problèmes qu'il contient de chapitres. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 76-78, mais ce n'est pas ici le lieu de les examiner. Voir A. Brinkmann, *Alexandri Lycopolit. contra Manichaei opiniones disputatio*, Leipzig, 1895, p. XXVI; Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 143-153. C'est en vain que Ter-Mkrttschian, *op. cit.*, p. 6 sq., a essayé d'enlever à Photius la paternité de cet ouvrage.

Non moins redoutables que les pauliciens, les thondrakiens troublèrent pendant près de quatre siècles la malheureuse Église d'Arménie. Fondés vers 820 par Sempat, ces sectaires ne tenaient pour vraie que leur propre église, ne reconnaissaient que trois sacrements, rejetaient le baptême des enfants, l'incarnation, le culte de Marie et des saints, le purgatoire, le culte des images, la hiérarchie et le monachisme. C'étaient, on le voit, d'absolus radicaux. Leur rituel a été publié par Fr. C. Conybeare, sous le nom de « Clef de la vérité », *The key of truth*, Oxford, 1898. Voir encore sur eux Ter-

Mkrttschian, *op. cit.*, p. 82-91. Ils ont exercé sur les autres faux mystiques du pays une influence considérable. Id., p. 91-101. Les arevordiens ou fils du soleil que l'on rencontre au XIIe siècle paraissent être une des dernières ramifications du vieux paganisme arménien. Nous possédons sur ceux-ci un curieux rapport du patriarche Nersès de Klag, *Nersetis Clajensis opera omnia*, édit. J. Cappelletti, in-8°, Venise, 1833, p. 269 sq. Cf. Ter-Mkrttschian, *op. cit.*, p. 101-103. Quant aux thondrakiens, ils ont survécu à toutes les révolutions qui ont bouleversé l'Arménie, et on en rencontre encore aujourd'hui dans certains villages du Caucase. Ter-Mkrttschian, *Die Thondrakier in unsern Tagen,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1893, p. 253 sq.

X. NOUVELLES TENTATIVES D'UNION AVEC LES GRECS. — A la restauration politique, opérée au IXe siècle par les pakratouniens, correspond dans le domaine religieux une efflorescence inconnue depuis trois siècles. Les monastères se multiplient, et, par eux, l'ascétisme se développe, comme aussi les sciences sacrées. Il n'en faut pas davantage pour inspirer aux grecs de nouveaux désirs d'union. Dans une longue lettre adressée au catholicos Zacharie (853-876), Photius invite les Arméniens à reconnaître le concile de Chalcédoine et à oublier leurs griefs séculaires contre les grecs. Mai, *Spicilegium romanum,* t. X *b*, p. 449-462; *P. G.,* t. CII, col. 703-718. Voir Hergenröther, *Photius,* t. I, p. 482-493. Une autre lettre de Photius au roi Achot contient les mêmes instances. Hergenröther, *loc. cit.*, p. 493, 494. Le texte arménien de cette double correspondance a été édité, suivi d'une traduction russe, par A. Papadopoulos-Kerameus, dans le *Recueil de la Société orthodoxe de Palestine*, fasc. XXXI, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 179-279. Peut-être ces démarches dissimulaient-elles un but politique : rattacher l'Arménie à l'empire. Peut-être aussi avaient-elles pour secret mobile d'empêcher les Arméniens de se tourner du côté de la vieille Rome. Hergenröther, p. 494-497. Quoi qu'il en soit, elles n'eurent aucun résultat, non plus qu'une seconde lettre de Photius ou de Jean de Nicée (la paternité en est douteuse) au même catholicos Zacharie, Hergenröther, *op. cit.*, t. I, p. 497-500; non plus que les démarches analogues de Nicolas le Mystique auprès du roi Achot et du catholicos Jean VI l'historien (897-925). Mai, *loc. cit.*, p. 417-419; Hergenröther, *ibid.*, p. 504. A. Papadopoulos-Kérameus a publié la lettre d'Aréthas de Césarée, contemporain de Nicolas le Mystique, en réponse aux Arméniens, *Recueil de documents grecs et latins relatifs à l'histoire du patriarche Photius* (en russe), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1899, fasc. 1, p. 36-46. On continua dans les deux camps à vivre en état d'hostilité ouverte. En Arménie, le catholicos Ananias (943-965) déclare invalide le baptême des grecs. Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 76. Son successeur Vahan, coupable d'avoir traité avec trop de ménagements les Géorgiens orthodoxes, est déposé (965). Bientôt, la lutte par la plume paraît trop bénigne : on en vient aux coups, et ce sont des évêques qui mènent la charge. Deux prélats grecs, les métropolitains de Sébaste et de Mélitène, soumettent à la torture les prêtres arméniens de leurs diocèses, Asoghig, l. III, c. XX, tandis qu'ils essayent par lettre de convaincre le catholicos Khatchik Ier (972-992). Une réponse de ce dernier conservée par Asoghig, l. III, c. XXI, présente un tableau fort complet de la polémique religieuse à cette époque; elle est analysée avec soin par Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 77-79.

Quand, en 1045, la partie de l'Arménie encore libre du joug musulman passa sous la domination byzantine, les rivalités religieuses des deux peuples se compliquèrent de rivalités politiques, et la polémique continua violente, acharnée. Un catholicos nouveau monte-t-il sur le trône de l'Illuminateur, on l'attire à Constantinople et on l'y retient captif. Tel est le sort de Pierre (1019-1056) et de Khatchik II (1058-1065). En se portant à la rencontre des Seldjoukides, l'empereur Romain Diogènes n'est pas moins préoccupé d'anéantir la croyance monophysite que de repousser les infidèles; sa défaite par Alp-Arslan (1071) est saluée par les Arméniens comme une victoire. Matthieu d'Édesse, *Chronique,* IIe part., c. CIII, trad. Dulaurier, in-8°, Paris, 1858, p. 166-170. D'autre part, avec le catholicos Grégoire Pahlavouni le nouvel Illuminateur (1065-1105), le catholicat retrouve quelque reflet de sa splendeur d'autrefois; jusqu'en 1202, la dignité suprême se transmet de père en fils ou d'oncle à neveu dans la famille de Pahlavouni. Les antipatriarches ne sont pas rares, chaque prince local tenant à honneur d'en avoir un, mais le peuple ne regarde comme légitimes que les rejetons des Pahlavouni. L'un d'eux, Grégoire III (1113-1166), achète en 1147 de la veuve du comte Joscelin d'Édesse, la forteresse de Hromklah, qui restera jusqu'en 1293 la résidence du catholicos.

Aux difficultés d'ordre politique n'avaient cessé de s'ajouter durant les XIe et XIIe siècles les disputes doctrinales entre Byzance et l'Arménie. Photius mort, d'autres polémistes avaient du côté des Grecs poursuivi son œuvre, œuvre moins doctrinale peut-être que politique et nationale, et dont, au reste, toutes les productions se ressemblent. Qu'il nous suffise ici de citer les traités de Nicétas de Byzance, disciple même de Photius, L. Allatius, *Græcia orthodoxa,* Rome, 1652, t. I, p. 663-754; *P. G.,* t. CV, col. 588-665; — de Nicétas Stethatos, dont un a été publié par Hergenröther, *Monumenta græca,* in-8°, Ratisbonne, 1869, p. 139-153, tandis qu'un autre encore inédit se trouve dans plusieurs manuscrits, entre autres dans le *Vindeb. theol., 283,* fol. 119^v-124^v ; — de l'empereur Alexis Comnène, dont Papadopoulos-Kerameus a publié récemment le discours dogmatique contre les Arméniens, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1891, t. I, p. 116-123; — d'Euthymius Zigabenus qui, dans sa Πανοπλία δογματική, écrite sur l'ordre de ce même Alexis Comnène, consacra le XXIIIe livre à la réfutation des Arméniens, *P. G.*, t. CXXX, col. 1173-1190, sujet repris, un peu plus tard, par Andronic Camatère dans sa Ἱερὰ Ὁπλοθήκη, *Geschichte der byz. Litteratur*, p. 90, par Nicétas Acominatos dans le Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, l. XVII, *P. G.*, t. CXL, col. 89-164, et par Jean de Claudiopolis, *Cod. Athous 3733.*

Il y eut un moment, au XIIe siècle, où l'on pensa que la paix entre Grecs et Arméniens allait être définitivement conclue : ce fut quand l'empereur Manuel Comnène intervint personnellement dans le débat. A la suite d'un entretien que son frère Alexis avait eu en Arménie avec l'évêque Nersès, frère du patriarche Grégoire (1113-1166), l'empereur adressa à ce dernier une lettre conciliante (1165). Quand la missive impériale arriva en Arménie, Grégoire avait cessé de vivre, et ce fut Nersès, devenu catholicos (1166-1173), qui la reçut. Les négociations continuèrent, conduites du côté des Grecs par le moine philosophe Théorianos, du côté des Arméniens par le catholicos lui-même. Nous avons du premier deux très intéressants rapports sur ses missions de 1170 et de 1172, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 120-297, et du second trois lettres à l'empereur écrites en 1167, en 1170 et en 1173. *Narsetis Clajensis opera*, édit. J. Cappelletti. in-8°, Venise, 1833, t. I, p. 195-245. Nersès terminait sa dernière lettre en annonçant la réunion d'un concile pour l'examen de cette grave affaire; mais il mourut le 8 août 1173, sans avoir rien conclu. Son successeur, Grégoire IV (1173-1180), poursuivit les négociations, mais le concile annoncé s'étant réuni à Hromkla en 1179 rejeta, disent les historiens arméniens, toutes les propositions des Grecs. Les Grecs font, il est vrai, un autre récit, mais une chose sûre, c'est que l'union ne fut point ratifiée. Voir, sur ces tentatives, Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 87-105. E. Dulaurier, *Histoire de l'Église arménienne*, 2e édit.,

Paris, 1857, p. 53-54. On a du second successeur de Manuel, Isaac II l'Ange (1185-1195), une lettre au catholicos d'Arménie, où cette éternelle question est encore examinée. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, in-4°, Constantinople, 1884, p. 59-63. On a aussi d'un catholicos arménien, du nom d'Isaac, trois traités dogmatiques dirigés contre ses compatriotes. *P. G.*, t. CXXXII, col. 1153-1257. Mais on ne connaît pas, à cette époque, de catholicos de ce nom. Si ces écrits sont bien authentiques, leur auteur n'aura été qu'un simple prêtre passé à l'orthodoxie. Telle est du moins l'opinion de A. Ehrhard, qui fait vivre cet auteur au XIIe siècle. *Geschichte der byz. Litteratur*, p. 89. Il y aurait lieu d'examiner de près une autre opinion, celle de Le Quien, qui reporte l'époque de cet Isaac au VIIe-VIIIe siècle et l'identifie avec Isaac III (677-703) qui, venu à Constantinople sous Justinien II, passa effectivement à l'orthodoxie. *Oriens christianus*, in-fol., Paris, 1740, t. I, col. 1356.

Étrange contraste! Tandis que les Arméniens font mine de se rapprocher des grecs, ils se brouillent avec leurs frères en monophysisme, les Syriens. Le catholicos Grégoire III (1113-1166) reproche à ces derniers dans un de ses traités de faire le signe de la croix avec un *seul* doigt et de boire du vin mêlé à de l'huile et du miel. Les Syriens de leur côté accusent les Arméniens de judaïsme parce qu'ils se servent de pain azyme. On ne saurait trop le redire : derrière ces puériles discussions s'abritaient de vieilles et éternelles rivalités de race. La brouille, du reste, ne fut que momentanée. A son avénement, Grégoire IV (1173-1180) envoya en signe d'amitié sa profession de foi au patriarche syrien Michel le Grand (1166-1199), et celui-ci s'empressa de lui en témoigner sa joie.

XI. Premiers rapports avec l'Église romaine. — Ce n'est pas seulement avec Antioche et Byzance que les Arméniens eurent alors affaire. La création en Cilicie du royaume de la Petite-Arménie les avaient mis en contact immédiat avec les croisés, et par les croisés avec Rome. Leurs rapports avec le Saint-Siège devinrent dès lors plus fréquents, mais on aurait tort de croire qu'ils datent seulement de cette époque. Sans remonter jusqu'à saint Grégoire et à son légendaire voyage, on peut saisir dès le VIIe siècle l'existence entre Arméniens et Latins de relations individuelles, sinon générales et officielles. Le synode romain de 649 s'occupe dans sa deuxième session de nommer l'abbé du couvent arménien de Saint-René à Rome. Mansi, *Concilia*, t. X, p. 890. Dans sa réponse *Ad consulta Bulgarorum*, c. CVI, Nicolas Ier mentionne les arméniens de Bulgarie. Mansi, t. XV, col. 401; *P. L.*, t. CXIX, col. 978. Cf. Baronius, a. 866, n. 6. On voit par quelques extraits de ses lettres insérés dans les actes du VIIIe concile que Nicolas avait beaucoup travaillé à ramener les Arméniens à la vraie foi. Mansi, t. XVI, col. 304, n. 10. A la manière dont Photius parle de la *principalis Roma* (ἡ κορυφαία Ῥώμη) au roi Achot, il est permis de penser que ce prince prenait intérêt à la doctrine du siège de Rome. *Epist. ad Asutium*, § 2. Les deux canons du synode romain de 862 viseraient, d'après certains auteurs, les théopaschites arméniens. Mansi, t. XV, col. 611, 658, 659, 182, 183; Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 496. L'intervention de Grégoire VII, en 1080, dans l'affaire de Macar (l. VII, epist. XXVIII) et sa lettre à l'archevêque de Synade (l. VIII, epist. I) indiquent bien qu'au XIe siècle comme au IXe des rapports existaient entre Rome et l'Arménie. Jaffé, *Regest. pont. roman.*, n. 5171, 5172; Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 107.

Mais, je l'ai dit, c'est surtout à l'époque des croisades que ses rapports se multiplient. Par intérêt ou par conviction, bon nombre de patriarches adoptent alors la foi romaine. Le pape Innocent III en témoigne pour Grégoire VI Apirat. Potthast, *Regesta*, n. 871, 1690, et pour Jean de Sis, *ibid.*, n. 1691, 4665, 4706. Sous le premier, l'union est solennellement proclamée, en 1198, à l'occasion du couronnement de Léon ou Levon II. Ter-Mikélian, p. 109-114. Ce rapprochement avait été préparé en 1145 par une sorte d'ambassade auprès d'Eugène III, Otto Frising, *Chronic.*, l. VII, c. XXXII; Ter-Mikélian, p. 107-108, et en 1184, par une nouvelle députation envoyée à Lucius III par le catholicos Grégoire IV. Ter-Mikélian, p. 108; A. Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos*, in-8°, Vienne, 1878, p. 54-57. Il n'alla point d'ailleurs que l'Arménie du sud et non sans y recevoir de fréquents démentis. Si Jean II (1202-1220) et Constantin Ier (1221-1268) vivent en bons termes avec les Latins, Jacques Ier (1268-1287) refuse, on ne sait pour quel motif, de se faire représenter au concile de Lyon. Il faut que Nicolas IV rappelle au roi Héthoum II, en 1289, la grande cause de l'union. Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, in-fol., Rome, 1650, t. I, p. 404-410. Par contre, Grégoire VII d'Anazarbe (1294-1306) envoie au pape Boniface VIII, dès le début de son pontificat, l'expression de sa filiale obéissance. Boniface, *Epist.*, l. IV, epist. CCLXXI. L'union se maintient tant bien que mal jusqu'à la chute du royaume de Cilicie (1375). A dater de cette époque, l'Église d'Arménie, persécutée au dehors par les musulmans, troublée à l'intérieur par les perpétuelles divisions qu'engendre la multiplicité des prétendants au catholicat, n'a plus avec l'Occident que des relations intermittentes; il est bien difficile de dire qui parmi les patriarches demeure catholique, et qui ne l'est pas.

A défaut du catholicos lui-même, il y eut toujours dans la nation, même aux plus malheureux temps, un groupe de fidèles restés unis à Rome. Les missionnaires latins, les dominicains surtout, y avaient créé de nombreux foyers d'apostolat dès leur arrivée en Orient. Grâce à eux, il se forma même en Arménie une congrégation de missionnaires indigènes, uniquement voués à l'œuvre de l'union; on les appela pour ce motif les *frères unis* ou *uniteurs*. Approuvés en 1328 par le concile de Sis, ils s'affilièrent douze ans plus tard à l'ordre de saint Dominique, dont ils prirent et la règle et l'habit. Trente ans après leur fondation par le vartabed Jean de Kerni, ils n'avaient pas moins de cinquante monastères où vivaient près de sept cents religieux. Par malheur, ils compromirent leur œuvre par un zèle plus généreux que prudent. Jean de Kerni, tenant pour invalides les sacrements arméniens, avait rebaptisé les laïques et réordonné les clercs. L'un de ses disciples, Nersès Balientz, évêque d'Ourmia, s'attaqua à la doctrine : il présenta au pape Benoît XII un réquisitoire, dont les cent dix-sept articles représentaient autant d'erreurs ou de superstitions reçues chez les Arméniens. Terrifié, le pape ordonna des enquêtes, des conciles, des professions de foi; les Arméniens tinrent des conciles, rédigèrent des formules orthodoxes, se justifièrent de leur mieux, mais ces perpétuelles récriminations contre leurs usages traditionnels ne contribuèrent pas peu à les éloigner de l'Occident. Voir, sur les frères unis, Galano, *op. cit.*, t. I, p. 508-531; L. Alishan, *Les frères-uniteurs dans les cantons d'Erindchak ou Alindja*, monographie contenue dans le grand ouvrage du même auteur : *Sissouan, contrée de l'Arménie*, in-4°, Venise, 1893 (en arménien).

Un dernier essai d'union générale eut lieu, en 1439, au concile de Florence. Sur l'invitation d'Eugène IV, le catholicos Constantin V (1430-1439) avait envoyé des représentants à la grande assemblée. Voir, sur les négociations préliminaires, A. Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos*, p. 88-101. Le décret *Exsultate Deo*, qui consacrait l'union, fut promulgué le 22 novembre 1439. Mansi, t. XXXI, col. 1047 sq.; Balgy, *op. cit.*, p. 102-156; mais il ne produisit pas tous les résultats désirables. Quand les envoyés arméniens furent de re-

tour dans leur pays, le catholicos Constantin V était mort depuis six mois et son successeur Grégoire IX se trouvait en Égypte. Non seulement il n'y avait plus d'unité nationale par suite de la conquête, mais l'unité de gouvernement n'existait plus dans l'Église; on comptait autant d'églises arméniennes que de patriarches, autant de patriarches que de districts. En présence de cette anarchie, force nous est de renoncer désormais à l'unité du récit; c'est par fractions indépendantes qu'il nous faut retracer le tableau de l'Arménie chrétienne durant ces derniers siècles.

XII. Rupture de l'unité hiérarchique. — Fixé dès l'origine à Vagharchapat, dit la tradition, à Achtichat, d'après l'impartiale histoire, H. Gelzer, *Die Anfänge*, etc., p. 131, le siège du catholicos arménien avait, suivant les vicissitudes politiques, passé tour à tour à Tvin (478-931), à Aghtamar (931-967), à Arkina (968-992), à Ani (992-1054), à Tavplour (1054-1065), à Dzamntave (1065-1166), à Hromkla (1166-1293), à Sis (1293-1441). Je ne parle bien entendu que du catholicos légitime ou regardé comme tel. Quant aux sièges rivaux, ils surgirent nombreux après la chute des Pakratouni; on en comptait quatre en 1077. Si ceux-là ont disparu, d'autres se sont élevés qui restent encore debout. Tel, celui d'Aghtamar, érigé en 1113; tel encore celui de Jérusalem, formé deux siècles plus tard, en 1311. Enfin, en 1441, une nouvelle scission, beaucoup plus profonde que les précédentes, divisa la nation en deux grandes obédiences : celle de Sis, en Cilicie, et celle d'Etchmiadzin, dans la Grande-Arménie. Si la presque totalité des Arméniens se sont rattachés à la chaire d'Etchmiadzin, c'est qu'elle passe pour avoir été fondée par saint Grégoire l'Illuminateur; on y conserve, dit-on, la main droite du grand apôtre de l'Arménie, et cette insigne relique, plusieurs fois perdue (entendez volée) et reconquise durant le moyen âge, est regardée comme le palladium de la nation. Naturellement, on montre à Sis une autre dextre de l'Illuminateur; ses conservateurs portent même un nom spécial, celui d'*Achabah* ou *Achban*. V. Langlois, *Voyage dans la Cilicie et dans les montagnes de Taurus*, in-8°, Paris, 1861, p. 394, 400-401. Ajoutez à ces quatre catholicats indépendants les deux patriarcats uni et non-uni de Constantinople, ainsi que l'archevêché autonome de Léopol, en Autriche, et vous arrivez, pour une population de trois millions d'hommes, à sept hiérarchies différentes, actuellement existantes. Je dois dire un mot de chacune d'elles.

XIII. Catholicat d'Etchmiadzin. — A la mort de Joseph II qui n'avait siégé que quelques mois (1439-1440), les évêques réunis à Sis lui donnèrent pour successeur Grégoire Mousapékian. Quatre prélats de l'Arménie du nord protestèrent d'abord contre cette élection, à laquelle, paraît-il, tout le corps épiscopal n'avait point pris part; puis, se ravisant, ils invitèrent le nouvel élu à transporter son siège à Etchmiadzin. Sur le refus de Grégoire, ils procédèrent à une autre élection et se choisirent pour patriarche Guiragos Virabetsi. Ainsi naquit, fruit de la désunion, le catholicat d'Etchmiadzin (1441). Balgy, *op. cit.*, p. 159, 160.

Inaugurée sous de si fâcheux auspices, la nouvelle hiérarchie compta cependant plus d'un chef dévoué au parti de l'union romaine. Stépanos V (1541-1564) vint à Rome en 1548, et son successeur Michaël de Sébaste (1564-1570) envoya des ambassadeurs à Pie IV, tandis qu'il n'était encore que simple coadjuteur de Stépanos. Balgy, *op. cit.*, p. 163-171. Deux patriarches rivaux, David IV (1587-1629) et Melchisédech (1593-1624), écrivirent tour à tour à Paul V, le premier en 1605, le second en 1610. Balgy, p. 173 sq. Movses (1629-1632) en agit de même vis-à-vis d'Urbain VIII, en 1631, et Pilibos (1633-1655) vis-à-vis d'Innocent XI, en 1640. Quarante ans plus tard, en 1680, Aghob IV (1655-1680) fit avant de mourir une profession de foi catholique, exemple que plusieurs de ses successeurs imitèrent. Balgy, *op. cit.*, p. 176-179; [Asgian,] *Rome et l'Arménie*, Paris, s. d., p. 74-86; D. Vernier, *Histoire du patriarcat arménien catholique*, in-8°, Paris, 1891, p. 272-282.

Du côté de la Perse, le siège d'Etchmiadzin eut à subir mille persécutions depuis la conquête du pays par le schah Abbas Ier. Pour mieux détacher les Arméniens de leur capitale religieuse, le vainqueur fit transporter à Ispahan, en 1614, les reliques les plus vénérées d'Etchmiadzin, entre autres la dextre de l'Illuminateur. Ce n'est qu'en 1638 que le catholicos Pilibos put en obtenir la restitution du schah Séfi. Les autres souverains de la Perse, malgré quelques réveils du despotisme oriental, usèrent de procédés plus humains. Avec la conquête russe de 1828, l'Arménie persane n'a fait que changer de maître. Usant de procédés moins arbitraires, les Russes ont poursuivi et poursuivent encore le même but qu'autrefois les Perses : asservir pour *russifier*. Par un ukase de 1836, Nicolas Ier réorganisa le catholicat; il mit aux côtés du catholicos un conseil synodal, le chargeant d'administrer sous le contrôle d'un commissaire impérial toutes les affaires spirituelles de l'Église arménienne en Transcaucasie. Quant à la nomination du catholicos lui-même, elle n'appartenait plus comme par le passé au corps électoral arménien; le rôle des électeurs devait se borner à la présentation de deux candidats, entre lesquels le tsar se réservait le choix. Naturellement, les Arméniens de Turquie et des Indes protestèrent. Toujours prudent, le gouvernement russe attendit; sans abolir le règlement de 1836, il feignit d'en ignorer l'existence, et, pendant cinquante ans, il ne manqua pas de toujours agréer le premier candidat de la nation. Mais, en 1882, lorsque les électeurs présentèrent à sa ratification la nomination de l'évêque de Smyrne, Mouradian, le tsar lui préféra Macar, évêque de Bessarabie. Un schisme fut sur le point d'éclater, les Arméniens de Turquie refusant de reconnaître Macar, et Alexandre III ne voulant point de Mouradian. Comme on devait s'y attendre, le tsar l'emporta; au bout de deux ans d'hésitations, Macar fut reconnu comme catholicos même par les Arméniens vivant hors des frontières russes; cette reconnaissance, dit le protocole, n'était point *solennelle*, mais *exceptionnelle*. Depuis cette époque, la machine montée en 1836 fonctionne très régulièrement, pour le plus grand avantage, non des Arméniens, mais du tsar. Sur les relations antérieures de la Russie avec les Arméniens, voir *Recueil d'actes et documents relatifs à l'histoire de la nation arménienne* (en russe), 3 in-4°, Moscou, 1833. Le règlement de 1836, connu sous le nom de *Balagénia*, ne comprend pas moins de 141 articles, signés par le tsar, le 11 mars 1836; il a été imprimé sous ce titre : *Balagénia. Constitution officielle pour l'administration des affaires de l'Église grégorienne en Russie*, in-8°, Etchmiadzin, 1836 (en arménien).

Le catholicos d'Etchmiadzin est considéré en *théorie* comme l'unique chef des Arméniens non unis, autrement dits *grégoriens;* il s'intitule « patriarche suprême et catholicos de tous les Arméniens ». Il est le seul en principe à bénir le saint chrême et à consacrer les évêques. A ses côtés et sous sa présidence fonctionnent : 1° le synode patriarcal composé de sept membres, dont deux archevêques et deux vartapets; 2° le conseil d'administration du couvent patriarcal comprenant trois membres, un évêque et deux vartapets; 3° le conseil de l'imprimerie formé par deux vartapets et un diacre. La maison patriarcale comprend en outre une vingtaine de moines sans fonction déterminée. Le grand séminaire, établi par Khévork IV (1866-1882), a célébré en 1899 le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation.

Etchmiadzin étendait autrefois sa juridiction sur un grand nombre de diocèses; on peut voir pour le XVIIe siècle la notice fournie par Oscan, procureur général du

catholicos, dans le Sr. de Moni (pseudonyme de Richard Simon), *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, in-12, Francfort, 1693, p. 217-229. Le catholicos n'a plus aujourd'hui sous son obédience immédiate que les Arméniens de Russie, de Perse, d'Europe et d'Amérique. L'Arménie russe comprend les diocèses suivants : Erivan, archevêché, ayant quatre sièges suffragants : Alexandropol, Kars, Nachitchévan, Tathev; Tiflis, archevêché, comptant comme suffragants : Akhaltzkha, Khantzak, Khori; Artzakh; Noukhi; Bessarabie, archevêché; Astrakan, archevêché; Nachitchévan la Nouvelle; Saint-Pétersbourg; Moscou; Ghzlar; Chamaghi. Il s'en faut que tous ces diocèses aient un évêque à leur tête; beaucoup sont administrés par un simple vartapet, exerçant l'autorité épiscopale, sans être pour cela évêque. Cette observation s'applique également aux énumérations qui vont suivre; je la fais ici une fois pour toutes. Les diocèses de Perse et de l'Inde sont : Ispahan et Aderbeidjan, Calcutta, Madras, Batavia et Salmast. En Europe, il y a un évêque à Paris, ayant sous sa surveillance les vartapets de Marseille, de Manchester et de Soutchova. D'une manière analogue, l'évêque de Worcester, en Amérique, est l'intermédiaire entre le catholicos et les vartapets de Boston, New-York, Fresnau, Providence, Chicago. Voir le *Calendrier détaillé de l'hôpital national*, in-8°, Constantinople, 1900, p. 340-343 (en arménien).

XIV. Catholicat de Sis ou de Cilicie. — L'érection d'un catholicat indépendant dans l'Arménie du nord réduisit considérablement l'ancien patriarcat de Cilicie, mais sans le ruiner tout à fait. Après comme avant la séparation de 1441, des titulaires se succédèrent sans interruption sur le siège de Sis, les uns unis à Rome comme Grégoire IX Mousapékian (1440-1450), comme Khatchadour (1560-1584), comme Azarias de Tchouga (1584-1602), comme Grégoire X d'Adana (1689-1691), comme Jean III de Hadjin (1718-1727), les autres douteux, les autres formellement hostiles, comme tous les successeurs de Mikaël (1742). Balgy, *op. cit.*, p. 161 sq.; Vernier, *op. cit.*, p. 266 sq. Pour la description de Sis et du palais patriarcal, voir V. Langlois, *Voyage dans la Cilicie*, in-8°, Paris, 1861, p. 381-407. La liste des patriarches de Sis se trouve dans Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, in-8°, Paris, 1818, t. I, p. 446 sq., mais avec de nombreux anachronismes, dont plusieurs sont corrigés par Langlois, *loc. cit.*

La juridiction du catholicos de Sis s'étendait à l'origine sur tous les Arméniens de la Turquie d'Asie, à l'exception de ceux, peu nombreux du reste, qui relèvent directement des patriarches d'Aghtamar et de Jérusalem. Mais, depuis la création à Constantinople d'un patriarche à juridiction *civile* (1460), le prestige de Sis se trouve fort amoindri. A la différence du patriarche grec, qui possède entre les mains la double juridiction civile et religieuse, celui de Sis n'a qu'une juridiction religieuse, la juridiction civile appartenant à son rival de Stamboul; de là, depuis trois siècles, un antagonisme entre Sis et Stamboul qui pourrait bien aboutir à un nouveau schisme. Ce schisme faillit éclater en 1880, alors que le gouvernement turc, toujours porté à diviser pour mieux régner, accorda à Mgr Méguerditch, de Sis, les pouvoirs civils sur les Arméniens relevant déjà au point de vue religieux de son catholicat. C'était un premier pas vers la séparation. A Stamboul, le patriarche Nersès protesta, puis démissionna. Le sultan, qui tenait à garder Nersès, ennemi déclaré des Russes, temporisa. A la fin, tout s'arrangea, par la renonciation *spontanée* de Méguerditch à ses pouvoirs civils. Mais, à la mort de Méguerditch, en 1897, nouvelle brouille. Son successeur, Mgr Krikor Aladjian, se trouvait être un partisan dévoué de l'unité nationale. A ce titre, il ne pouvait plaire au sultan qui demanda au patriarche de Stamboul, Mgr Ormanian, de casser l'élection. Celui-ci déclina l'invitation au nom des canons de son Église : supérieur du catholicos de Sis au point de vue civil, il n'était que son subordonné au point de vue religieux. Au bout de deux ans d'inutiles démarches, de menaces, de démissions, Mgr Aladjian mourut subitement, au grand soulagement du sultan. Et maintenant, le plan du sultan comme de Mgr Ormanian serait de mettre entre les mêmes mains, mais à Stamboul naturellement, la double autorité civile et religieuse; si ce plan se réalise, on comptera un catholicos et peut-être un schisme de plus.

En attendant le *locum tenens* du catholicos « de la maison de Cilicie » gouverne, du fond de sa résidence de Sis, une douzaine de circonscriptions, à la tête desquelles se trouvent actuellement, au lieu d'évêques, des vartapets ou de simples prêtres. Ce sont, en dehors de Sis : Aintap et Kilis, Antakia, Adana et Bérékét, Alep et Iskenderoum (Alexandrette), Marach, Yozgat, Hadjin, Malatia, Gurin et Mandjilik, Zeitoun et Firnouz, Darendeh (Térenté), Divrik. Ces diocèses renferment, au total, deux cent vingt-deux églises et douze couvents.

XV. Catholicat d'Aghtamar. — Le catholicos d'Aghtamar mène une existence séparée depuis 1113. A cette date, Grégoire III Pahlavouni (1113-1116) ayant été élu patriarche, David, archevêque d'Aghtamar, refusa de le reconnaître. Pour colorer sa rébellion, les prétextes ne lui manquèrent pas : lui-même occupait le siège du patriarche Vahan, injustement déposé au concile d'Ani (969) : le Vaspourakan, où il habitait, était le berceau des Ardzrounis, et, à ce titre, méritait bien d'avoir un patriarche; enfin, n'avait-il pas en sa possession la dextre de saint Grégoire, son bâton pastoral, sa ceinture de cuir, voire une chaussure d'une des saintes Ripsimiennes? Excommunié et déposé au concile de Kara-Dagh, David n'en continua pas moins d'occuper son siège, et il a trouvé des successeurs jusqu'à nos jours. L'un d'eux, Ter Zakaria, reçut même de Djihaïn Schah le titre de « catholicos de toute l'Arménie », et, avec ce titre, toutes les reliques qui étaient retombées, depuis David, entre les mains des patriarches de Sis et d'Etchmiadzin (11 décembre 1461). Mais ce fut pour peu de temps. Quinze ans plus tard, les reliques reprirent le chemin d'Etchmiadzin, sans que pour cela le catholicos d'Aghtamar abandonnât son titre.

En dehors de l'île même d'Aghtamar, dans le lac de Van, le catholicos étend sa juridiction sur les bourgs environnants de Khizan, Ozdan, Gardjkan, Chadakh, Mogs. On n'y compte pas moins de trois cent deux églises et cinquante-six couvents.

XVI. Patriarcat de Jérusalem. — Postérieur au catholicat d'Aghtamar, le patriarcat de Jérusalem naquit lui aussi d'une rébellion. En 1307, un concile tenu à Sis avait décrété un certain nombre de réformes, dont l'application rencontra, chez les moines surtout, une très vive opposition. Le couvent de Saint-Jacques, à Jérusalem, en profita pour donner le titre de patriarche à l'évêque arménien de cette ville, Sarkis (1311). Maîtres de Jérusalem et en guerre avec les Roupéniens de Cilicie, les sultans d'Égypte favorisèrent cette émancipation. Il n'y eut point, cependant, de catholicat nouveau, mais un simple patriarcat d'honneur. Tandis que les titulaires d'Etchmiadzin, d'Aghtamar et de Sis ont le droit de consacrer des évêques, le premier pour tous les diocèses, les deux autres pour leur circonscription respective, celui de Jérusalem est dépourvu de ce pouvoir; il n'a pas davantage le droit de bénir le saint chrême, droit réservé au catholicos d'Etchmiadzin.

Très limitée dans le domaine religieux, l'autorité du patriarche de Jérusalem est entièrement subordonnée pour les affaires civiles à celle du patriarche de Constantinople; elle se borne à l'administration des biens du couvent de Saint-Jacques, dont le patriarche est le supérieur à vie. Encore ne s'exerce-t-elle que sous le

contrôle toujours vigilant de la communauté de Saint-Jacques et du conseil central de Constantinople, devant lesquels le patriarche peut être appelé à répondre de sa gestion. A sa mort, la communauté de Jérusalem nomme un vicaire intérimaire, mais l'élection du titulaire définitif appartient au conseil central de Stamboul; la communauté hiérosolymitaine n'intervient que pour dresser la liste des candidats, tous choisis dans son sein. Cette liste doit comprendre au moins sept noms; les deux conseils de Constantinople les réduisent à trois, entre lesquels l'assemblée générale choisit, au scrutin secret et à la majorité des voix, le futur patriarche. *Règlements généraux du patriarcat arménien de Constantinople*, c. I, § 3, a. 17-23 (en arménien).

Le patriarche de Jérusalem n'est donc, au fond, qu'un archevêque. Il a, pour l'aider, un archevêque faisant fonction de vicaire patriarcal et un conseil d'administration composé de quatre évêques et de deux vartapets. Sa circonscription embrasse, avec le diocèse de Jérusalem, ceux de Damas, Jaffa, Beyrouth, Chypre et Latakia; ces cinq derniers ont à leur tête chacun un vartapet. Quant aux églises, on en compte quinze, dont neuf dans le seul diocèse de Jérusalem. Ce même diocèse possède huit couvents. Il y a, en outre, un couvent à Jaffa et un autre en Chypre.

XVII. Patriarcat non uni de Constantinople. — Dès l'époque byzantine, Constantinople possédait dans ses murs un évêque arménien. On le voit figurer en 1307 au concile de Sis. Le rôle de ce prélat, d'abord très effacé, devint considérable après la conquête ottomane. En 1461, Mahomet II appela de Brousse l'évêque Joachim et lui donna sur ses coreligionnaires une juridiction identique à celle que le patriarche grec avait reçue quelques années auparavant. Le prélat grec, déjà chef religieux en vertu d'un droit traditionnel, était devenu chef civil de la nation grecque par la grâce du conquérant. De la même façon, le prélat arménien se trouva investi de l'autorité civile sur toute la nation arménienne de l'empire turc; mais cet accroissement de puissance ne modifia en rien sa subordination hiérarchique vis-à-vis du catholicos religieux déjà établi. S'il put consacrer et distribuer le saint chrême, s'il eut le droit de porter à la ceinture le *gonker* garni de perles et de pierres précieuses, ce fut en vertu d'un indult obtenu du catholicos. Quant au pouvoir de consacrer les évêques, il ne lui a jamais été accordé. Le rang qu'il occupe dans la hiérarchie ecclésiastique peut être assimilé à celui de nos primats; de tous les archevêques de l'empire turc, c'est lui le premier : voilà pour le droit strict.

En fait, à cause même de sa juridiction civile qu'il ne partage qu'avec son conseil, la puissance de ce patriarche a été et est encore considérable; il n'en usa souvent que pour nuire aux intérêts des missions catholiques du Levant. Ce fut le patriarche Éphrem, au commencement du XVIIIe siècle, qui, le premier, entra en guerre ouverte avec les catholiques. A sa demande, un firman parut en 1700 qui bannissait de Constantinople les missionnaires et interdisait de leur donner asile à l'intérieur de l'empire; quant aux Arméniens, défense leur était faite de fréquenter d'autres églises que celles des schismatiques. Avédik, successeur d'Éphrem, s'en prit surtout aux jésuites, dont les collèges déjà nombreux furent fermés (1702). A cette déclaration de guerre, le ministre de Louis XIV, comte de Ferriol (1689-1709), répondit par un coup de force : Avédik, enlevé de son palais, fut embarqué sur un bâtiment français, transporté d'abord à Chios, puis à Marseille et à Paris, où il mourut cinq ans après (21 juillet 1711). Le dossier de cette affaire se trouve aux archives de Saint-Louis, à Péra, lettre E, n. 16, 17, et à Paris, aux archives du ministère des Affaires étrangères; il a été dépouillé par F. Brosset, *Histoire diplomatique du patriarche arménien de Constantinople, Avédik*, dans le *Bulletin scientifique de l'Académie impériale des sciences*, in-4°, Saint-Pétersbourg, t. IV (1838), col. 87-96; *Le prétendu Masque de fer arménien, ou autobiographie d'Avédik, patriarche de Constantinople, avec pièces justificatives officielles*, dans le *Bulletin de l'Académie*, in-4°, *ibid.*, t. XIX (1874), col. 186-197; t. XX (1875), col. 1-100; *Mélanges asiatiques*, in-8°, *ibid.*, t. VIII (1876), p. 1-18, 177-322. Ces violences de Ferriol provoquèrent des représailles; le nouveau patriarche, Jean de Smyrne, fit envoyer au bagne beaucoup de notables Arméniens catholiques et pendre les autres. Le 5 novembre 1707 eut lieu l'exécution d'un saint prêtre, don Cosme, autrement dit ser Goumidas. Voir la relation de Ferriol à Grégoire XI, écrite le jour même de la mort, dans A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, in-12, Paris, 1854, t. II, p. 443-445; cf. Serpos, *Compendio storico*, in-8°, Venise, 1786, t. II, p. 218-229. Dès lors, la persécution ne s'arrêtera plus pendant cent vingt ans, jusqu'à l'entier affranchissement des catholiques en 1830. Voir au paragraphe suivant.

J'ai parlé plus haut de conseil patriarcal. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, cette assemblée, en dépit du titre de *conseil national* (azkaïn joghov) qu'elle s'était donné, se recrutait exclusivement dans les rangs de l'aristocratie, au grand mécontentement du peuple. Longtemps, celui-ci réclama sa part dans les affaires. Il obtint un demi-succès en 1844 : sur les 30 membres du conseil, on en prit 14 dans son sein, mais la nomination de ces derniers était réservée au patriarche. La mesure ne parut pas égale, et les réclamations continuèrent. Au bout de trois ans, on institua deux conseils au patriarcat, l'un pour les affaires religieuses, l'autre pour l'administration civile. Le patriarche les présidait tous les deux, mais le second, formé de vingt membres, était élu directement par les corporations industrielles. Ce changement, qui mettait fin à l'ancien régime oligarchique, fut approuvé par un firman du 9 mars 1847. Le peuple allait-il cette fois se déclarer satisfait? Pas encore. Fort des promesses de la Sublime-Porte qui avait décrété, en 1856, la réforme générale des communautés non musulmanes, le peuple réclama une constitution; il en obtint une en cent cinquante articles, approuvés par le sultan le 17 mars 1863.

D'après la teneur de cet instrument, l'autorité appartient tout entière à une assemblée générale de 400 membres, dont 220 sont élus par voie de suffrage; les 180 autres en font partie de droit. Cette assemblée délègue ses pouvoirs à deux conseils *nationaux* : le conseil religieux composé de 14 membres du clergé, le conseil civil, formé de 20 membres, tous laïques. Le titre qu'ils portent indique suffisamment leurs attributions. Quand des affaires mixtes se présentent, les deux conseils siègent ensemble. C'est le cas, par exemple, pour la nomination du patriarche : aux deux conseils revient l'honneur de dresser la liste des trois candidats, parmi lesquels l'assemblée générale fait son choix. Après les conseils, voici les comités : comité d'administration pour la gestion des biens nationaux, fondations, propriétés, couvents, etc.; comité de justice, comité d'instruction publique, comité des finances, comités de quartier. Dans les provinces, même luxe de comités. A la tête de chacune d'elles se trouve un ecclésiastique, l'*aradchnort*, pris dans les rangs du clergé régulier; c'est ordinairement un docteur en théologie, *vartapet*, ayant les pouvoirs des évêques sans en porter le titre. Voir la *Constitution*, trad. franç. d'E. Prud'homme, dans la *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies*, Paris, juillet et août 1852; trad. gr. de D. Tzolakides, sous le titre de Γενικοὶ κανονισμοὶ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει πατριαρχείων, in-8°, Constantinople, 1894. M. B. Dadian en a donné un court résumé dans son article, *La société arménienne contemporaine*, *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1867.

Du patriarcat de Constantinople relèvent les diocèses suivants : Andrinople, Rodosto, Ismidt, Brousse, Bali-

kesser et Panderma, Biledjik, Koutaya, Smyrne, Angora, Césarée (Kaisarieh), Sivas, Tokat, Amasia et Mersivan, Chabin Karahissar et Adzbder, Djanik, Trébizonde, Erzeroum, Passen, Terzan (ces trois derniers n'ont pour le moment qu'un seul administrateur), Erzindjan, Baibourt, Keghi, Kemakh, Bayazid et Alachkert, Van, Lim et Gdoutz, Bitlis, Mouch, Sghert, Diarbékir, Palou, Arguni, Tchinkouch (un administrateur pour les trois), Kharpout, Éguin, Arapkir, Tchemechgadzak, Tchar Sandjak, Ourfa, Bagdad, Égypte, Bulgarie. En Roumanie, les villes principales ont un archiprêtre. Une seconde catégorie de diocèses, dits diocèses *spéciaux*, comprend : Armache, Castamouni, Bénéguez, Guindj, Aghpag, Salonique, Crète.

Parmi ces derniers, le plus important est assurément celui d'Armache, près d'Ismidt, l'ancienne Nicomédie. C'est là, en effet, que se trouve le couvent de la Présentation de la Vierge, fondé en 1611, dans lequel on a installé depuis 1889 le grand séminaire patriarcal. Les cours y sont de six ans; une septième année est consacrée à la préparation immédiate du ministère. Reçus à dix-huit ans, les élèves deviennent lecteurs après la première année, diacres après la troisième, prêtres après la sixième. Tous sont astreints au célibat. Ceux d'entre eux qui ne voudraient point s'y soumettre doivent se retirer au bout de la troisième année pour exercer, à leur choix, les fonctions de maîtres d'école ou de curés (prêtres mariés) dans les paroisses. Leurs études sont couronnées par la soutenance d'une thèse qui donne droit à un certificat d'aptitude. Sur les quatre-vingts élèves qui ont fréquenté le séminaire jusqu'en 1897, vingt et un seulement, menant jusqu'au bout leurs études, se sont voués au célibat. Le séminaire compte actuellement cinquante élèves. Il reçoit aussi les candidats au sacerdoce déjà mariés, qui viennent s'y préparer pendant six mois ou un an à recevoir la prêtrise. Cette dernière catégorie a fourni jusqu'ici vingt sujets.

Les diocèses qui viennent d'être énumérés comptent dans leurs circonscriptions (la Roumanie non comprise) 1 271 églises et 141 couvents.

XVIII. Patriarcat catholique. — S'il y eut presque à toutes les époques des Arméniens catholiques, s'il y eut même jusqu'au XVIII[e] siècle quelques patriarches unis à Rome sur les sièges d'Etchmiadzin ou de Sis, il n'y avait pas de communauté catholique autonome avec une hiérarchie propre et la pleine indépendance civile : l'une et l'autre sont d'institution récente.

A la mort de Luc (26 janvier 1737), le catholicat de Cilicie passa par une phase d'incertitude et de désorganisation. Les Arméniens catholiques, très nombreux en Syrie, ne voulant plus d'un catholicos séparé de Rome, appelèrent au patriarcat l'ancien archevêque d'Alep, Abraham Ardzivian. L'élection eut lieu à Alep, au mois de novembre 1740. Le nouveau patriarche adopta le nom de Pierre et se rendit à Rome auprès de Benoît XIV. Arrivé dans la Ville Éternelle le 13 août 1742, il vit son élection confirmée au consistoire du 26 novembre, et, le 8 décembre, il reçut le pallium. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, édit. Raphael de Martinis, in-4°, Rome, 1890, t. III, p. 83-85; cf. Benoit XIV, *De synodo dioces.*, l. XIII, c. XV, n. 18. A son retour en Orient, ne pouvant se fixer à Sis déjà occupé par un patriarche schismatique, il établit sa résidence au Liban, au monastère de Krem, fondé en 1721 par les frères Mouradian; il y mourut en 1749. Son successeur, Jacques, élu le 23 septembre 1750, transporta le siège patriarcal au couvent de Sainte-Marie de Zmar, vulgairement écrit Bzommar, dont Abraham avait presque achevé la construction. Comme Abraham, Jacques tint à honneur de porter le nom de Pierre, exemple suivi depuis par tous ses successeurs : Michel Pierre III, élu le 25 juillet 1754, *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. III, p. 576-578; Basile Pierre IV, élu le 25 juin 1781, *op. cit.*, t. IV, p. 262-264; Grégoire Pierre V, élu le 15 septembre 1788, *op. cit.*, *t. cit.*, p. 522-524; Grégoire Pierre VI, élu le 8 avril 1815; Jacques Pierre VII, élu le 27 janvier 1842, *op. cit.*, t. V, p. 259-263, 287-291; Michel Pierre VIII, élu le 25 janvier 1844, *op. cit.*, t. V, p. 305, 308; Antoine Pierre IX Hassoun, élu le 13 juillet 1867, *op. cit.*, t. V *a*, p. 459, 463; Étienne Pierre X Azarian, élu le 4 août 1881, *op. cit.*, t. VII, p. 239; Paul Pierre XI Emmanuelian, élu le 14-26 juillet 1899.

Tout en résidant au Liban, les premiers patriarches catholiques « de Cilicie et de Petite-Arménie » étendaient leur sollicitude sur les Arméniens unis de la Cilicie, de la Palestine, de la Mésopotamie et de l'Égypte; le 20 mars 1771, Clément XIV nommait au siège de Mardin un archevêque arménien. *Op. cit.*, t. IV, p. 168. Quant aux Arméniens catholiques du nord et de l'ouest de l'Asie Mineure, de Constantinople et de la Turquie d'Europe, ils avaient été placés sous la juridiction du vicaire apostolique latin de Constantinople. Soumis à deux chefs spirituels, indépendants l'un de l'autre, ces deux groupes de catholiques, ceux de Syrie comme ceux de Constantinople, étaient restés, pour leurs affaires civiles, sous la juridiction du patriarche non uni de Stamboul, seul représentant officiel de la nation arménienne auprès de la Sublime-Porte. Baptêmes, mariages, funérailles, tous actes entraînant des effets dans le domaine temporel, étaient de la compétence des schismatiques. De là, pour les catholiques, de continuelles vexations, des persécutions violentes exercées par leurs adversaires. J'ai rappelé plus haut la grande persécution qui marqua le début du XVIII[e] siècle; d'autres s'élevèrent en 1759 (voir la supplique du comte Potocki, ambassadeur de Pologne, dans Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, trad. Hellert, t. VII, p. 408) et en 1780. Toujours molestés, certains catholiques se demandèrent si, pour calmer leurs persécuteurs, il ne serait pas à propos de fréquenter les églises de ces derniers, d'y assister à la messe et d'y faire des aumônes. Consulté à ce sujet en 1709 et en 1718, le saint-siège avait répondu : *non licere*. Balgy, *op. cit.*, p. 183-186. Mais, vers 1785, la controverse se ralluma. Un banquier arménien catholique, Jean de Serpos, revendiqua pour ses coreligionnaires la libre communication *in sacris* avec les schismatiques dans sa fameuse *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbi di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'impero ottomano presentata alla sacra congregazione di Propaganda*, in-4°, Venise, 1783. Voir, du même auteur, *Compendio storico*, t. II, p. 282-315. Dans son *Histoire d'Arménie*, 3 vol., Venise, 1784, le mékitariste Tchamtchian soutenait la même thèse. Condamnée de nouveau à Rome, cette manière de voir n'en garda pas moins de nombreux partisans. La division se mit de la sorte au sein de la communauté, malgré les efforts du saint-siège pour ramener la paix. *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. IV, p. 567.

La guerre de l'indépendance hellénique, habilement exploitée par les schismatiques, fut le signal d'une dernière et violente persécution (1828). Accusés de trahir la Porte, les catholiques se virent partout dépouillés de leurs biens, proscrits, condamnés au bagne ou au dernier supplice. Voir les détails dans E. Boré, *L'Arménie*, in-8°, Paris, 1846, p. 55-68; [J.-B. Asgian,] *Rome et l'Arménie*, p. 172-191. Cette fois, c'en était trop. Devant les menaces du comte de Guilleminot, ambassadeur de France, la Porte se décida à affranchir les catholiques arméniens de la tutelle du patriarcat schismatique en les plaçant sous l'autorité d'un chef reconnu par elle. Ce chef, d'abord un simple laïque (nazir), fut ensuite un prêtre décoré du titre de patriarche. Le premier diplôme d'investiture (bérat) délivré en faveur du patriarche est du 21 redjeb 1246 (5 janvier 1831); il est traduit dans I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, in-8°, Paris, 1882, t. V, p. 138-140, et dans A. Ubicini, *Lettres sur*

la Turquie, t. II, p. 448-451. Mais le patriarche n'était que le chef *civil*, l'intermédiaire entre le gouvernement turc et les catholiques arméniens pour les affaires d'ordre temporel. Dans l'ordre religieux, ces mêmes catholiques furent placés sous l'autorité d'un archevêque-primat de leur nation, Antoine Nouridjian, en vertu de la bulle de Pie VIII, *Quod jamdiu*, du 6 juillet 1830. *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. IV, p. 729-738. Cette dernière institution ne concernait que le groupe de catholiques soumis auparavant au vicaire apostolique latin; elle ne modifiait en rien la situation du patriarche résidant au Liban.

Voilà donc, à la tête de la seule communauté de Constantinople, deux chefs en présence : un chef civil, le prêtre-patriarche; un chef religieux, l'archevêque-primat; le premier, élu par la nation et reconnu par la Porte; le second, nommé par le saint-siège. Avec l'esprit de division naturel aux Arméniens, l'antagonisme était à prévoir entre les deux autorités : il éclata, en effet, pour de futiles questions de rite, semant le trouble et la désorganisation dans une institution si péniblement créée. *Jur. pont. de Prop. fide*, Rome, 1893, t. V, p. 31-34, 86, 134, 154-156. Au premier primat, Antoine Nouridjian, succéda Paul Marouche, nommé par un bref, le 9 avril 1838. *Op. cit.*, t. V, p. 193. Cette nomination donna lieu à de très vifs débats; non seulement les Arméniens voulaient élire leur patriarche, mais ils prétendaient imposer à Rome, pour la nomination du primat, le choix entre trois candidats présentés par eux. Afin d'éviter à l'avenir le retour de pareils troubles, Rome donna à Mgr Marouche un coadjuteur avec droit de future succession (1842). Ce prélat, Antoine Hassoun, fut en outre choisi comme chef civil en 1845; aussi, à la mort du primat Marouche (1846) se trouva-t-il investi de la double autorité civile et religieuse. Au lieu d'unir les esprits, cette circonstance ne fit que les aigrir, et, pour le bien de la paix, Hassoun résigna son titre de chef civil (1848). Tout servait de prétexte à querelle : la nomination directe du nouveau primat par le saint-siège, la condamnation prononcée par lui contre une société libérale dite *co-nationale*, sorte d'américanisme arménien, la création de six nouveaux sièges épiscopaux négociée entre le pape et le primat sans avis préalable du conseil de la nation. *Jur. pont. de Prop. fide*, Rome, 1894, t. VI *a*, p. 93, 95. Pie IX intervint une première fois en 1853 pour la question des élections épiscopales, *op. cit.*, t. VI *b*, p. 178-179; une seconde fois par sa bulle du 2 février 1854, invitant tout le monde à la paix, non sans blâmer les fauteurs de désordre. *Op. cit.*, t. VI *a*, p. 214-222. D'autre part, le sultan reconnut à l'archevêque-primat les privilèges et immunités dont jouissaient les autres chefs spirituels des communautés non musulmanes (1857); c'était porter un coup sensible à l'autorité du représentant civil de la nation. Le prêtre-patriarche Gagonian, mort en 1860, n'eut pas de successeur; il avait été en fonctions depuis 1852. Voir son bérat d'investiture dans J. de Testa, *op. cit.*, p. 143-147.

Restait une dernière unification à introduire : la réunion en une seule des deux obédiences religieuses de Constantinople (siège primatial) et de Cilicie (siège patriarcal); elle s'accomplit à la mort du patriarche de Cilicie, Pierre VIII. Le 14 septembre 1866, les évêques réunis à Zmar lui donnèrent pour successeur Mgr Hassoun, qui, sous le nom d'Antoine Pierre IX, restait ainsi l'unique chef religieux des Arméniens catholiques. Par la bulle *Reversurus*, devenue depuis si fameuse, Pie IX approuva cette élection, supprima le siège primatial de Constantinople, réunit en une seule les deux circonscriptions ecclésiastiques de Constantinople et de Cilicie, et, tout en laissant au nouveau patriarche le titre de « patriarche de Cilicie des Arméniens », transféra sa résidence à Constantinople. Le patriarche, comme autrefois l'archevêque-primat, devait exercer la juridiction ordinaire sur le diocèse de Constantinople. Le dossier de cette affaire se trouve dans *Jur. pont. de Prop. fide*, t. VI *a*, p. 453-465, et dans *Acta consistorii secreti* (11 juillet 1867) *in quo SS. D. N. Pius papa IX Armenii Ciliciæ patriarchæ Ant. Petri Hassoun præsentis in curia electionem confirmavit eidemque sacrum pallium concessit*, in-4°, Rome, 1867 (lat.-arm.).

Cet acte semblait devoir combler les vœux de toute la nation. Par le fait, Mgr Hassoun reçut d'abord le meilleur accueil parmi les siens; sa nouvelle dignité fut reconnue par le sultan, et, malgré de vagues rumeurs d'opposition, il entreprit la visite de son patriarcat. A son retour, il convoqua ses suffragants à un synode, dont le pape avait en quelque sorte tracé le programme. *Jur. pont. de Prop. fide*, t. VI *b*, p. 31, 32. Inaugurée le 5 juillet 1869, l'assemblée dégénéra au bout de quelques séances en réunion confuse, puis en révolte ouverte contre son président, accusé d'avoir trahi au profit du pape les droits séculaires de l'Église arménienne; il fallut la suspendre. Un mois après ce premier scandale, Hassoun, obligé de partir pour Rome à cause du concile œcuménique, laissa comme administrateur patriarcal l'archevêque de Chypre, Gasparian; choix malheureux, car ce prélat passa bientôt parmi les opposants. Ceux-ci levèrent le masque quand ils virent venir de Rome un autre vicaire patriarcal, Arakial, évêque d'Angora; ils s'emparèrent de l'église patriarcale, brûlèrent la bulle *Reversurus* et déclarèrent vacant le siège patriarcal. Excommuniés par le pape, mais soutenus par la presse et la diplomatie hostile à la papauté, ils procédèrent à la nomination d'un antipatriarche dans la personne de Jacques Bahdiarian, archevêque de Diarbékir (25 février 1871). Heureusement cette élection ne fut point agréée par le gouvernement ottoman. Ici se place la double mission de Mgr Pluym et de Mgr Franchi, envoyés extraordinaires du pape. Diplomate habile, Mgr Franchi finit par s'entendre avec le grand-vizir, Aali pacha, sur le règlement de l'affaire. Une convention intervint entre le Vatican et la Sublime-Porte; il ne restait plus qu'à la signer quand survint la mort d'Aali pacha. Voir les documents dans Urquhart, *Le patriarche Hassoun*, in-8°, Londres et Genève, 1872, p. 73-80. Le successeur d'Aali, Mahmoud pacha, favorisa les révoltés; le 13 mai 1871, il prononça la déchéance et le bannissement de Mgr Hassoun et invita la communauté à procéder à une nouvelle élection patriarcale. Au lieu d'une élection, il y en eut deux : celle de Filkian, évêque de Brousse, choisi par les catholiques restés fidèles comme chef *civil*, Hassoun restant de droit chef religieux, et celle de Jean Kupélian, candidat des schismatiques ou, comme ils s'appelaient, des *Orientaux*. Comme la bulle *Reversurus* avait été le prétexte de la révolte, on ne tint naturellement pas compte des modifications apportées par elle; aux yeux des dissidents, Kupélian, quoique reconnu par la Porte comme « patriarche de Cilicie », n'était que le chef *civil* de la communauté; ils regardaient comme leur chef religieux Bahdiarian, installé au Liban, dans l'ancienne résidence des patriarches, depuis son élection au mois de février 1871.

Alors commença la lutte entre hassounistes et antihassounistes, lutte violente pour s'emparer des immeubles de la communauté et pour se maintenir en leur possession, tracasseries administratives afin d'obliger les hassounistes à s'adresser à leurs adversaires maîtres du pouvoir pour les actes civils, guerre non moins violente par la plume. Le nombre des brochures plus ou moins pamphlétaires publiées alors est vraiment effrayant. Je cite les plus importantes, en marquant d'un astérisque celles des antihassounistes : P. Pressuti, *Gli affari religiosi d'Oriente e la santa sede ossia la bolla* REVERSURUS *del 12 luglio 1867*, in-8°, Rome, 1870; X..., * *Gli Armeni cattolici orientali. Revista storico-polemica*, in-8°, Constantinople, 1870; D. Urquhart, *Le patriache Hassoun. Le schisme arménien dans ses rapports avec le concile œcuménique et les décrets synodaux*

sur la guerre avec les documents, in-8°, Londres-Genève, 1872; [Rédaction de l'*Univers*], *La question arménienne. Appel aux gouvernements d'Europe*, grand in-8°, Paris, 1872; [Id.], *La question arménienne. Solution des difficultés soulevées contre la bulle « Reversurus »*, grand in-8°, Paris, 1872; Pl. Casangian, * *Dernière réponse des Orientaux aux Occidentaux*, in-8°, s. l., 1873 (publiée d'abord en italien); X..., *La sola risposta dei cattolici ai ribelli scommunicati*, in-8°, 1873 (réponse à la précédente); D. Ciragian, * *Alcune brevi considerazioni sulla risposta dei sedicenti cattolici*, in-8°, Constantinople, 1873 (réplique à la précédente); X..., *Réponse à la brochure intitulée : Dernière réponse des Orientaux aux Occidentaux*, in-8°, Constantinople, 1873; M. Ormanian, * *Le Vatican et les Arméniens*, in-8°, Rome, 1873 (réplique à la précédente); G.-C. Vuccino, *O con Roma o con Eccimiazin. I vantati diritti nazionali dei sedicenti cattolici orientali*, in-8°, Constantinople, 1873.

Au milieu des clameurs de la polémique, la voix du souverain pontife avait plus d'une fois retenti, presque toujours en vain. *Jur. pont. de Prop. fide*, t. VI *b*, p. 62-67, 84-86, 99, 104, 110-118, 132-134, 136-139, 145-147, 151, 159-162 (lettre de Pie IX au sultan Abdul-Azis), 165-185, 197, 213, 248. La situation des catholiques devint moins précaire, quand, en février 1874, ils obtinrent de la Porte un représentant civil propre (vékil). Hassoun lui-même put rentrer à Constantinople, mais sans obtenir encore la restitution des biens confisqués par les schismatiques. Ce n'est que peu à peu, par la soumission successive des principaux meneurs, que la bonne cause triompha. Le 18 avril 1879, Kupélian se soumit à son tour, mais à Rome, à Léon XIII en personne. Lui parti, le gouvernement turc reporta sur Hassoun sa bienveillance d'autrefois et le reconnut solennellement. Élevé à la dignité cardinalice le 13 décembre 1880, *Leonis XIII pontificis maximi acta*, grand in-8°, Rome, 1882, t. II, p. 179-182, Hassoun résigna son patriarcat pour aller vivre à Rome, où il mourut le 28 février 1884. Son successeur, Étienne-Pierre X Azarian (4 août 1887-1er mai 1899), a été assez heureux pour rentrer en possession de tous les biens tombés, au début du schisme, entre les mains des dissidents; le schisme lui-même a disparu, mais les germes en sont restés; c'est le mal endémique de l'Église arménienne.

Les Arméniens catholiques relevant du patriarcat uni sont distribués dans 16 diocèses et 9 vicariats patriarcaux. Les diocèses comprennent, avec l'archidiocèse patriarcal de Constantinople, 3 autres archevêchés : Alep, Mardin, Sivas et Tokat (réunis), et 12 évêchés : Alexandrie (Égypte), Angora, Adana, Marache, Erzeroum, Césarée, Malatia, Mouch et Van (réunis), Brousse, Diarbékir, Trébizonde, Kharpout. Parmi les 9 vicaires patriarcaux, les uns n'ont d'autre titre que celui de vicaire, les autres sont en outre *mourakas*; ces derniers sont munis d'un bérat leur donnant devant le gouvernement des droits épiscopaux; pour devenir évêque, le mourakas n'a qu'à recevoir la consécration; il n'a pas besoin d'être à nouveau reconnu par le gouvernement turc, russe ou persan. Les 9 vicariats sont : Artvin (Russie), Bagdad, Jérusalem, Zmar (Mont Liban), Smyrne, Nicomédie, Ispahan (Perse), Beyrouth, Deir-el-Zor (Mésopotamie). Enfin, les deux abbés des couvents mékitaristes de Venise et de Vienne portent toujours le titre d'archevêque. Un autre évêque titulaire réside à Rome pour y remplir auprès des Arméniens catholiques établis dans la Ville Éternelle les fonctions épiscopales, en particulier les ordinations. Le vicaire patriarcal de Constantinople, faisant fonctions de vicaire général du diocèse, est également archevêque titulaire.

Le patriarche n'a pas seulement pour l'assister un vicaire, mais plusieurs conseils : conseil ecclésiastique composé de 12 prêtres, conseil civil, formé de 12 membres, dont 2 prêtres et 10 laïques, choisis parmi les députés de la nation, 2 conseils d'administration comprenant 4 membres chacun, conseil judiciaire, 4 membres, conseil d'administration de l'hôpital national, 6 membres; conseil du cimetière, 4 membres.

Relèvent directement du patriarche : 1° les trois églises de Saint-Grégoire l'Illuminateur à Livourne, de Saint-Blaise et de Saint-Nicolas de Tolentin à Rome; 2° les deux séminaires de Zmar et de Rome; 3° les seize églises et les seize écoles de Constantinople.

Voir *Missiones catholicæ cura S. Congregationis de Propaganda fide descriptæ anno 1898*, in-8°, Rome, 1897, p. 565-567; P. Pisani, *Le catholicisme en Arménie*, dans le *Compte rendu du IIIe Congrès scientifique international des catholiques*, IIe section, sciences religieuses, in-8°, Bruxelles, 1895, p. 232-249. Le régime administratif des Arméniens catholiques est réglé par des statuts provisoires, approuvés par le Saint-Siège le 29 avril 1887, et dont j'ai publié une traduction française dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV (1899), p. 305-317.

XIX. Archevêché arménien de Lemberg (*Archidiœcesis Leopoliensis Armenorum*). — C'est sous le règne de Casimir le Grand (1333-1370), que l'on voit des Arméniens s'établir à Lemberg et y construire une cathédrale (1367). Soumis à la juridiction du catholicos de la Grande-Arménie, ils sont tour à tour, comme ces patriarches eux-mêmes, unis à Rome ou séparés d'elle. Si l'évêque Grégoire (1535-1551) reste en communion avec le saint-siège, ses successeurs sur le siège arménien de Lemberg vivent pendant tout un siècle en dehors de l'unité romaine. Mais, en 1624, le catholicos Melchisédech Karnetzi, coadjuteur de David IV (1587-1629) depuis 1593, cherche à Rome un refuge contre l'invasion persane et devient administrateur de l'archevêché de Lemberg. Deux ans plus tard, il ordonne archevêque Nicolas Toroszewicz, mais sous l'expresse réserve qu'il restera attaché à l'Église romaine. Dès lors, l'union est assurée parmi les Arméniens de Pologne. Un émissaire du catholicos d'Etchmiadzin, Christophe, évêque d'Ispahan, essaie en vain de retenir dans le schisme le nouvel archevêque; celui-ci, soutenu par les autorités catholiques de Lemberg, prononce avec deux autres prêtres arméniens un serment de fidélité à la foi romaine (24 octobre 1630) et s'installe au palais archiépiscopal en dépit de Christophe et de ses adeptes. Il se rend ensuite à Rome où Urbain VIII le confirme dans sa dignité (1635) et lui donne pour suffragants les deux évêchés arméniens de Kamieniec-Podolski et de Mohilev. Quand ces deux évêchés passent avec leur territoire sous la domination russe, Lemberg reste sans suffragants; en revanche, tous les Arméniens du diocèse reviennent à l'unité, et y demeurent sous les successeurs de Nicolas : Vartan Hueanian (1681-1715), Jean-Tobie Augustinowicz (1715-1751), Jacques-Étienne Augustinowicz (1752-1783), Jacques Tumanowicz (1783-1798) et Jean-Jacques Szymonowicz (1800-1816). Jusque-là, les papes avaient nommé directement à cet archevêché; l'*exequatur* seul était donné par les rois de Pologne. Mais, en devenant autrichien, Lemberg dut modifier ce mode d'élection. Par un bref du 20 septembre 1819, Pie VII accorde à l'empereur le choix de l'archevêque entre trois candidats présentés par le clergé arménien de Lemberg. *Jur. pont. de Prop. fide*, in-4°, Rome, 1892, t. IV, p. 583. C'est de cette façon que sont institués : Cajetan Warteresiewicz (1820-1831), Samuel-Cyrille Stefanowicz (1832-1858), Grégoire-Michel Szymonowicz (1858-1875), Grégoire-Joseph Romaszkan (1876-1882) et Isaac Isakowicz, depuis le 3 juillet 1882.

L'archevêque de Lemberg étendait autrefois sa juridiction sur tous les Arméniens catholiques de la Russie-Blanche, de Pologne, de Lithuanie, de Podolie et de Volhynie; mais, à partir de 1808, ces provinces devenues définitivement russes lui échappèrent; elles furent d'abord érigées en vicariat apostolique, le 28 mars 1809, *op. cit.*, t. IV, p. 515, puis divisées en deux évêchés ordi-

naires, Kamieniec et Cherson. *Op. cit.*, t. VI *a*, p. 64-68. Ces morcellements successifs ont considérablement réduit l'archevêché de Lemberg; il ne compte plus aujourd'hui que 4000 fidèles en Galicie, et 1500 en Bukovine. Son clergé comprend, en dehors de l'archevêque et des prélats de sa maison, une vingtaine de prêtres séculiers, distribués entre la cathédrale de Lemberg et les paroisses de Stanislaavov, Brzezany, Tyrmienica, Kutty, Lysiec, Horodynka, Sniatyn, Czerniowce, Suczawa. *Missiones catholicæ,* édit. cit., p. 597.

Il y a, en Transsylvanie, près de 10000 Arméniens venus dans le pays en 1671 et ramenés à l'unité romaine vers la fin du XVII[e] siècle; privés d'organisation civile et religieuse propre, ils sont soumis aux évêques latins. Leurs efforts, en 1741, pour obtenir un évêque de leur rite se sont heurtés à un refus absolu de la Propagande. Ils ont seulement des paroisses particulières à Élisabethstadt, Gyergyó Szent-Miklos, Szépviz. Même situation en Hongrie, où les Arméniens ont cherché un refuge après la prise de Belgrade par les Turcs, 1521; leur centre principal est à Neusatz (lat., *Neoplanta;* hongr., Ujvidek).

Sur ces Arméniens de Transsylvanie et de Hongrie, voir N. Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam ecclesiæ orientalis in terris coronæ sancti Stephani,* in-8°, Inspruck, 1885, t. II, p. 915-933; G. Gowrick, *Les Arméniens à Élisabethstadt en Transsylvanie, 1680-1779,* in-8°, Vienne, 1893 (arm.); du même, *La capitale des Arméniens en Transsylvanie ou Arménopolis,* in-8°, Vienne, 1896 (arm.). — Sur les Arméniens de Galicie et de Pologne, voir Neher dans le *Kirchenlexikon,* t. VII, col. 1731-1734; G. Kalemkiar, *Études sur le droit des Arméniens en Pologne,* in-8°, Vienne, 1890 (arm.). — Sur ceux de la Bukovine, Dem. Dan, *Les Arméniens orientaux en Bukovine,* trad. G. Kalemkiar, in-8°, Vienne, 1891 (arm.).

XX. ORDRES RELIGIEUX. — Si l'on excepte la congrégation des frères uniteurs, dont il a été question plus haut, l'histoire ancienne de l'Église d'Arménie ne présente aucun ordre religieux, aucune manifestation de la vie monastique, telle que cette vie a été comprise en Occident; elle compte beaucoup de monastères, mais peu de moines. Cf. *Gli ordini religiosi armeni,* dans le *Bessarione,* t. VI, p. 272-294. Aux yeux des Arméniens, tout individu est moine qui garde le célibat en se vouant à la cléricature. Tels sont, chez les Arméniens grégoriens, les *vartapets.* Astreints au célibat, ils sont chargés du ministère de la prédication, et c'est parmi eux que se recrute l'épiscopat. Ils constituent donc ce que l'on pourrait appeler, comme en Russie, le *clergé noir,* mais on ne saurait en faire des moines, à moins de regarder comme tels tous les membres du clergé séculier en Occident.

Même chez les Arméniens catholiques, l'esprit d'association n'a produit que dans ces derniers temps des instituts religieux analogues à ceux de l'Occident; encore ces instituts n'ont-ils jamais pris de grands développements. Le plus prospère d'entre eux, j'entends celui des mékitaristes de Venise, compte à peine une soixantaine de membres, unis par l'obéissance à un même supérieur général, soumis à une règle commune quand ils se trouvent en communauté, mais gardant beaucoup d'indépendance dans leur activité personnelle et dans l'emploi de leurs ressources. S'il y a une règle, c'est plus pour le couvent que pour les individus. Cette restriction posée, voici les associations religieuses encore existantes chez les Arméniens catholiques.

1° Les *mékitaristes,* fondés en 1701 par l'abbé Mékitar de Sivas à Modon, en Morée, avec des constitutions particulières modifiées plus tard par ordre du saint-siège, qui obligea la nouvelle congrégation à choisir entre les trois règles existantes de saint Augustin, de saint Basile et de saint Benoît. C'est cette dernière que Mékitar adopta. Chassé de Morée par l'invasion turque, le fondateur chercha un refuge à Venise, où, le 8 septembre 1717, il se fixa dans l'île Saint-Lazare, mise à sa disposition par la sérénissime république. Le rôle joué par les disciples de Mékitar a été trop considérable pour ne pas être l'objet d'un article spécial dans ce dictionnaire. C'est au nom de MÉKITAR que l'on trouvera leur histoire ultérieure. Depuis la scission provoquée en 1772-1773 par la conduite du successeur de Mékitar, le P. Étienne Melkonian, la congrégation se compose de deux branches indépendantes l'une de l'autre, mais portant le même nom et travaillant dans le même but :

a) Les mékitaristes de Venise, ayant leur centre principal à l'île Saint-Lazare : c'est là que résident l'abbé général, ses six assistants et une vingtaine de personnes, profès, novices ou postulants. Ils possèdent d'autres établissements à Padoue, Élisabethstadt (Transsylvanie), Constantinople, Kadi-Keuy, Baghtchédjik, sur le golfe d'Ismidt, Mouch, Trébizonde, Karasoubazar, Simphéropol (Crimée). Leur nombre total est d'environ soixante prêtres; ils ont aussi quelques frères convers.

b) Les mékitaristes de Vienne, établis à Trieste en 1773 et transférés dans la capitale autrichienne en 1800, possèdent dans cette dernière ville un couvent qui rivalise avec celui de Saint-Lazare. Là résident, avec l'abbé général, ses quatre assistants, un secrétaire général, une douzaine de prêtres et un nombre indéterminé de novices et de frères convers. Les autres centres de la congrégation sont : Trieste, Neusatz, Constantinople, Smyrne, Aïdin. Quelques missionnaires isolés exercent le ministère à Szamosujvar et Élisabethstadt (Transsylvanie), à Tyzmienica (Galicie), et enfin à Trébizonde et à Erzeroum (Turquie d'Asie). Pie IX a approuvé leurs constitutions particulières le 23 janvier 1852. *Jur. pont. de Prop. fide,* t. VI *a,* p. 122-126.

La littérature du sujet, très abondante, sera indiquée à l'art. MÉKITAR. Voir, en attendant, G. Kalemkiar, dans le *Kirchenlexikon,* Fribourg, 1893, t. VIII, col. 1122-1137.

2° La congrégation arménienne des *antonins* remonte au début du XVIII[e] siècle. Un Arménien catholique d'Alep, Abraham Attar-Mouradian, après s'être enrichi par le commerce, se retira au Liban en 1705, et y fonda de concert avec son frère Jacques, qui était prêtre, le couvent de Krem (1721), puis, un peu plus tard, celui de Béït-Khasbo, à deux heures de Beyrouth. Les deux frères furent bientôt rejoints par d'autres amants de la solitude; ils embrassèrent une règle et, à l'exemple de leurs voisins, les moines maronites, ils prirent le nom d'antonins. C'est parmi eux qu'Abraham Ardzivian se retira en quittant l'archevêché d'Alep : c'est grâce à eux, non moins qu'aux évêques catholiques de Syrie, que ce même Abraham Ardzivian fut élevé, en 1740, au patriarcat de Cilicie sous le nom d'Abraham Pierre I[er]. Voir plus haut. Enfin, c'est de leur sein que sortirent la plupart des patriarches catholiques de Cilicie, à commencer par Jacques Pierre II, qui n'est autre que Jacques Mouradian, l'un des fondateurs de Krem. En 1761, ils s'établirent à Rome et y transportèrent leur noviciat et leur scolasticat en 1834, tandis qu'ils ouvraient en Asie Mineure un certain nombre de missions. Ce fut la plus belle page de leur histoire. Quand éclatèrent les troubles de 1867, l'abbé général des antonins, Soukias Casandjian, se mit à la tête des antihassounistes. Chassé de Constantinople par M[gr] Hassoun, il en appela à Rome. Sur ces entrefaites eut lieu le concile du Vatican; Casandjian et les siens se prononcèrent contre l'infaillibilité et entrèrent en révolte ouverte envers l'autorité pontificale. Excommuniés, ils s'enfuirent de Rome pendant la nuit, grâce à la protection de l'ambassade de France, et se transportèrent à Constantinople. La plupart persévérèrent dans leur schisme, entre autres le P. Malachia Ormanian, devenu depuis directeur du séminaire d'Armache et actuellement patriarche grégorien de Constantinople. Après tant d'orages, la congrégation n'existe presque plus. Cinq à six antonins revenus

à l'unité vivent inactifs dans leur couvent d'Ortakeuy, sur le Bosphore. Expropriés de leurs couvents de Trébizonde et de Kriem, ils n'ont sauvé celui de Beit Khacho qu'en en confiant l'administration à des mains étrangères.

Raphael Manasserian (abbé actuel), *Histoire de la congrégation des antonins*, [illegible]; D. Karapet, *La congrégation arménienne des antonins*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 600, 601, d'après des renseignements fournis par Mgr Ormanian.

3° Les instituts religieux de femmes sont représentés chez les catholiques par les *Sœurs arméniennes de l'Immaculée-Conception*, fondées par Mgr Hassoun, en 1852. Leur but est l'éducation des filles de toute classe, depuis l'enfant noble jusqu'à l'orpheline. Contrairement aux autres congrégations nationales, celle-ci est l'objet de la sympathie universelle; elle a des écoles prospères à Constantinople (Péra), Psamathia, Buyuk-Déré, Cadi-Keuy, Brousse, Angora, Adana, Trébizonde, Erzeroum, Malatia, Tokat, Artvin, Alep. Les Arméniens non unis ont également des religieuses, mais en petit nombre; elles ne comptent que quatre couvents : à Jérusalem, Tiflis, Choucha et Nor-Djougha.

Les religieuses arméniennes, dans la *Revue d'Orient et de la Hongrie*, 8 juillet 1894.

XXI. MISSIONS CATHOLIQUES. — Trop grande est la place que les missions tiennent dans l'histoire religieuse de l'Arménie pour que nous négligions d'en parler. Au moyen âge, de nombreux missionnaires arrivent en Arménie, mais sans y établir, comme ils le firent plus tard, de résidences permanentes. C'est, en 1247, le frère mineur Laurent, qui vient trouver le catholicos Constantin de la part du pape Innocent IV; l'année suivante, une ambassade analogue est confiée au frère André. Rainaldi, *Annal. eccles.*, a. 1247, n. 30, 32, 33 sq. Mais nulle mission n'est plus féconde que celle de Barthélemy de Bologne, de l'ordre des frères prêcheurs, envoyé en Arménie, par le pape Jean XXII, en 1318, avec le titre d'évêque de Maraza : ses prédications appuyées par de grands exemples de vertus ramènent à l'unité un grand nombre de religieux dissidents, entre autres Jean de Khernac, depuis fondateur des *frères-unis*. Quand Barthélemy meurt en 1333 sur le siège archiépiscopal de Naxivan, ses confrères dominicains sont répandus dans toute l'Arménie. Le Quien, *Oriens christianus*, in-fol., Paris, 1740, t. III, col. 1393-1414; André-Marie, O. P., *Missions dominicaines dans l'Extrême-Orient*, in-12, Paris-Lyon, 1865, t. I, p. 44-53. Grégoire XI leur envoie en 1371 des lettres de félicitations. Rainaldi, a. 1374, n. 8.

Presque entièrement ruinées par les invasions tartares, les missions d'Arménie reprennent aux XVIe et XVIIe siècles un nouvel essor, mais c'est surtout aux Arméniens de Perse qu'elles s'adressent. Vers 1600, les augustins s'établissent à Ispahan : ils venaient de Goa, envoyés par le grand archevêque Alexis de Meneses, augustin lui-même. Berthold Ignace de Saint-Anne, O. C. D., *Histoire de l'établissement de la mission de Perse par les pères carmes déchaussés*, in-12, Bruxelles, [1885,] p. 32. En 1609, des carmes déchaussés de la congrégation de Saint-Élie viennent les rejoindre dans la capitale de la Perse. *Ibid.*, passim. Ils se fixent aussi peu après à Ormuz (1612) et à Schiraz (1623). Avant la fin du siècle, on les trouve à Benderabassi, Hamadan, Benderconge (1670), Julfa (1679), Bassora (1623); enfin, au siècle suivant, à Bagdad (1721). *Acta sanctorum*, t. VII octobr., Paris, 1869, p. 789. Les dominicains se maintiennent dans la province de Naxivan, mais leur situation y est très précaire, comme on peut en juger par les procès-verbaux du chapitre provincial de 1710. *Liber constitutionum provincialium provinciæ Naxcivanensis in majori Armenia sub provincialatu adm. Reverendi Patris sacræ theologiæ magistri Angeli Smolinski in anno Dni 1710*, in-fol. conservé aux archives de l'église Saint-Pierre à Galata, Constantinople. Les jésuites arrivent à leur tour. En 1650, le P. Rigordi pénètre dans Ispahan, et son successeur, le P. Chezaud, s'installe à Julfa, au sein de la grande colonie arménienne. A Chamakhi, leur premier missionnaire, le P. Pothier, meurt martyr (27 septembre 1687). Viennent ensuite les fondations de Tiflis et d'Erzeroum (1688), d'Érivan (1684), de Trébizonde (1691). Chassés d'une position, ils s'emparaient d'une autre, et peut-être leur entreprise eût-elle amené des résultats inespérés sans l'ouragan qui, à la fin du XVIIIe siècle, les chassa du monde. De Damas, *Coup d'œil sur l'Arménie*, in-12, Paris-Lyon, 1888, p. 107-178.

L'œuvre si souvent compromise par la persécution violente des maîtres du pays ou par l'abandon de l'Europe a été reprise en ce siècle avec une énergie inconnue jusqu'alors. Dès 1838, Eugène Boré, encore simple laïque, crée à Tibriz et à Ispahan deux écoles pour les Arméniens, dont les lazaristes français prennent la direction en 1840. En moins de vingt ans, les mêmes religieux fondent des missions à Ourmiah, Khosrova, Téhéran, en faveur des Arméniens comme des Chaldéens. Les Arméniens de Bagdad et de Bassorah reçoivent les soins des carmes déchaussés. Ceux qui peuplent les vilayets de Mossoul, de Bitlis et de Van sont évangélisés, depuis 1856, par les dominicains français. C'est surtout autour de deux résidences que s'exerce l'action de ces derniers missionnaires sur les Arméniens : la résidence de Van (1881) dans l'Arménie majeure, et celle de Saert (1882) dans le Kurdistan arménien. Comme les carmes à Bagdad et les dominicains à Mossoul, les mineurs capucins ont leur principal centre d'influence à Diarbékir, capitale actuelle du Kurdistan. Tour à tour française (1667-1742), italienne (1742-1841), espagnole (depuis 1841), cette mission compte comme résidences Diarbékir, Mardin, Orfa, Mezeré, Karpout, Malatia.

Missiones catholicæ, édit. [illegible], p. [illegible] 161; J.-B. Piolet, *Les missions catholiques au XIXe siècle*, in-8°, Paris, 1900, p. 272-294.

A la différence des missions énumérées jusqu'ici, lesquelles s'adressent à tous les dissidents indistinctement compris dans leur rayon d'influence, celle de la *Petite-Arménie*, dirigée par les jésuites de la province de Lyon, a exclusivement pour but l'évangélisation des Arméniens. Fondée en 1881, cette mission embrasse actuellement les deux vilayets d'Adana et de Sivas, et une partie de celui d'Angora. Outre une procure à Constantinople, elle compte six résidences : Adana, Césarée, Sivas, Tokat, Amassia, Marsivan ou Merzifoun, occupées par 31 pères ou frères. Là, comme ailleurs en Orient, le travail des religieuses forme l'indispensable complément de l'apostolat du prêtre. Appelées par les pères jésuites, les oblates de l'Assomption de Nîmes se sont établies à Marsivan, à Tokat et à Amassia, tandis que les sœurs de Saint-Joseph de Lyon occupent les trois autres postes : Adana, Sivas et Césarée.

De Damas, *Coup d'œil sur l'Arménie*, in-8°, Lyon, 1887, p. 107-181; J.-B. Piolet, *op. cit.*, p. 148-184.

XXII. MISSIONS PROTESTANTES. — Pendant longtemps il n'y eut d'autres protestants en Orient que les Européens établis dans les différentes échelles. Ce n'est qu'à partir de 1813, que les sociétés bibliques d'Angleterre et de Russie commencent à s'intéresser au sort des Arméniens, et répandent parmi eux, à profusion, les traductions arméniennes de la Bible. A cette propagande par le livre succède, en 1831, la mission proprement dite : des émissaires du *Board* américain s'établissent à poste fixe dans la capitale et dans les provinces. Accueillis d'abord avec faveur, ils voient bientôt le haut clergé se tourner contre eux, un véritable conflit éclate en 1834, qui va s'accentuant jusqu'en 1845. A ce moment, le patriarche Matthieu lance l'interdit sur les établissements

protestants, et la Porte s'empresse d'exécuter la sentence patriarcale au moyen de toutes sortes de mesures répressives. L'intervention de l'Angleterre et des États-Unis ajoute encore aux hostilités; l'excommunication prononcée par le patriarche contre les Arméniens protestants (1er-13 février 1846) est le signal d'une violente persécution. La vue du sang versé ne fait que rendre l'Angleterre plus exigeante; au lieu de la simple liberté, c'est une complète autonomie qu'elle réclame en faveur de ses protégés. L'inscription de ces derniers sur les registres de l'*Ihtiçab-aghassi* (intendant des droits réunis) ne la satisfait point; au bout de quatre ans de tergiversations, la Porte doit accorder à la communauté protestante l'indépendance absolue, avec un chef civil propre (novembre 1850).

Voir, pour les détails et les pièces officielles, l'ouvrage du Rev. H. G. O. Dwight, *Christianity in Turkey : a narrative of the protestant reformation in the Armenian Church*, in-8°, Londres, 1854; A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, in-12, Paris, 1854, t. II, p. 405 sq.

Une fois libre, la mission protestante fit d'assez rapides progrès, que favorisaient d'ailleurs l'esprit froid et calculateur des Arméniens et leur absence de traditions. Un séminaire établi à Bébek, sur le Bosphore, en 1840, fut transféré à Marsivan en 1862, et remplacé à Bébek par un collège dû à la munificence de l'Américain Robert (1863). On compte à Constantinople un millier d'Arméniens protestants. Le reste de la Turquie est partagé en trois missions distinctes : 1° *Mission de la Turquie occidentale*, avec stations à Constantinople, Brousse, Smyrne, Trébizonde, Marsivan, Césarée, Sivas et 104 postes secondaires; — 2° *Mission de la Turquie centrale*, avec stations à Aïntab et Marach, et 45 postes secondaires; — 3° *Mission de la Turquie orientale*, avec stations à Bitlis, Erzeroum, Kharpout, Mardin, Van, et 119 postes secondaires. Les missionnaires américains, chargés de desservir ces *vingt-deux* centres principaux, sont actuellement au nombre de 176, répartis en trois catégories : 58 membres du clergé, 50 veuves de missionnaires et 68 séculiers.

Il s'en faut que tous ces ouvriers et ouvrières s'appliquent à la même œuvre; cinq d'entre eux s'occupent exclusivement de publications (*publication department*), quatre-vingt-onze sont voués à l'enseignement (*educational work*), huit exercent la médecine (*medical work*), les autres prêchent ou s'adonnent aux œuvres de bienfaisance (*evangelistic work*). Il est impossible d'évaluer même approximativement le nombre d'éditions de la Bible, tracts, brochures de toutes sortes que le « publication department » répand chaque année parmi les Arméniens. L' « educational work » comprend trois séminaires pour chacune des trois missions, cinq collèges et quarante-six écoles, fréquentés par 2576 élèves des deux sexes. Au « medical work » se rattachent les hôpitaux d'Aïntab, Césarée, Mardin, Van; à l' « evangelistic work », les cent vingt-cinq églises ouvertes sur divers points du territoire. Il convient de signaler à part, à cause de leur importance exceptionnelle, la *Bible house*, à Stamboul, dont la construction a coûté 100000 livres sterling; le *Robert college*, à Bébek, fréquenté par 220 élèves; le *collège de filles*, à Scutari, ayant 108 *alumnæ*, et enfin les deux grandes écoles de Bardezag pour les garçons, et de Adabazar pour les filles, les plus florissantes de la Bithynie.

Hors des frontières turques, les Arméniens protestants sont peu nombreux. Ils comptent, en Perse, des communautés à Tébriz, Téhéran et Ispahan; en Russie, à Choucha, Chamachi, Karakala et Tiflis.

Voir H. Gelzer, art. cit., p. 88-90; *Missions of the A. B. C. F. M. in Turkey and Bulgaria, with supplement concerning christian work by Americans and their native associates in Constantinople* (rapport officiel de l'agence de la Société biblique).

XXIII. Statistique religieuse. — Les Arméniens, on l'a vu, n'habitent pas que l'Arménie. Dispersés un peu partout en Turquie, en Russie, en Perse, dans l'Inde, en Égypte et en Autriche, établis en colonies plus ou moins compactes dans les grands centres financiers et commerciaux de l'ancien et du nouveau monde, ils n'ont été l'objet que de statistiques très défectueuses. Dans ces conditions, il m'est impossible d'indiquer dans quelle proportion ils sont distribués entre les trois confessions grégorienne, catholique et protestante. Sur une population totale de deux à trois millions d'individus environ, le protestantisme compte 40000 à 50000 adhérents et le catholicisme 60000 à 70000; tout le reste appartient à l'église grégorienne. Ces chiffres ne sont qu'approximatifs, mais s'ils pèchent, c'est par excès, non par défaut. On en sera sans doute surpris dans certains milieux où l'on n'a d'autres moyens d'information que certains rapports rédigés le plus souvent pour émouvoir, non pour instruire. Mais il ne faut pas oublier que, de tout temps, les Orientaux ont aimé à enfler leurs chiffres. Pour les Arméniens en particulier, cette coutume date de longtemps. Le biographe de saint Nersès († 373) n'octroie-t-il pas à son héros dans son voyage à Césarée un cortège de vingt-huit évêques, alors que l'Arménie d'alors en comptait une douzaine?

Voir, pour plus de détails, V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 4 in-8°, Paris, 1891-1894; *Ethnographie de l'Asie Mineure*, dans le *Livre jaune* sur les affaires d'Arménie, in-4°, Paris, 1897, p. 1-8; Selenoy et de Seidlitz, *Die Verbreitung der Armenier in der asiatischen Turkei und in Transkaukasien*, dans les *Mitteilungen* de Petermann, 1896, t. I, p. 1-10; J. Barchudarian, *Die Armenier und ihre Nachbarvölker in der Turkei*, dans le *Ausland*, 1891, n. 22; H. Gelzer, art. cit., p. 90-91.

XXIV. Liste des patriarches. — Comme complément à l'histoire de l'Église arménienne, je voudrais pouvoir fournir une liste complète des chefs qui l'ont gouvernée; mais il est impossible, dans l'état actuel de la science, de dresser une table de ce genre avec une exactitude rigoureuse; la chronologie arménienne est encore si flottante! Celle qui va suivre est donc purement provisoire; œuvre d'un savant ecclésiastique du patriarcat non-uni de Constantinople, elle a paru dans le *Calendrier détaillé de l'hôpital national pour l'année 1900*, in-8°, Constantinople, p. 328-333; je la reproduis sans changement, mais non sans faire les plus expresses réserves sur la première partie, évidemment légendaire (je l'ai mise entre crochets), sur le titre de saint donné à certains titulaires, et sur quelques dates peu sûres. Tel qu'il est, ce document aura son utilité, car il fournit, surtout pour la période moderne, la succession très complète des patriarches. Ne sont compris dans cette succession à partir de 1441 que les titulaires d'Etchmiadzin, regardés à tort ou à raison comme les seuls légitimes. J'ai ajouté des numéros d'ordre, afin de mieux distinguer les patriarches légitimes des *anticatholici* et des coadjuteurs titulaires ou, comme disent les Arméniens, des *cotitulaires*. On sait que la finale en *tzi* indique le lieu d'origine : Sisétzi = de Sis, Yétézatzi = d'Édesse, Puzantatzi = de Byzance, etc.

Résidence à Ardaz.

1. S. Thaddée, 35-28 mars 43.
2. S. Barthélemy, 44-60.
3. S. Zacharie, 60-76.
4. S. Zémindas, 77-81.
5. Adernersch, 82-95.
6. Mouchég, 96-126.
7. Chahen, 127-154.
8. Chavarch, 155-175.
9. S. Ghévontios, 176-193.
10. N. . . . . 193-219.
11. S. Mehgoujian, 230-260.
12. N 261-300

Résidence à Vagharchapat.

1. S. Grégoire Ier l'Illuminateur, 301-325.
2. S. Aristakès Ier Partev, 325-333.
3. S. Vertanès Partev, 333-341.
4. S. Houssik Partev, 341-347.
5. Paren Achtichatétzi, 348-352.
6. Nersès Ier Partev, le Grand, 353-25 juillet 373.
7. Chahak Manazkerdatzi, 373-377.
8. Zaver. Manazkerdatzi, 377-381.
9. Aspourakès Manazkerdatzi, 381-386.
10. S. Chahak Ier Partev, le Grand, 387-439.

Smbat [illegible] Manazkerdatzi, [illegible].
P[illegible] [illegible] 4?0-4?2.
Ohannès [illegible], [illegible] 4?0-4?7.
S[illegible] Manazkerd[illegible] [illegible] 4?7-[illegible].
S. M[illegible] M[illegible], [illegible] 4?0-4??.
11. S. H[illegible] Ier Hoghotzmetzi, 4??-4?4.
12. M[illegible] Manazkerdatzi, 452-4?6.
13. M[illegible] Ier Manazkerdatzi, 456-461.
14. S. Kut Araheghatzi, 461-478.

Résidence à Tvin.

15. S. Ohannès Ier Mandagouni, 478-490.
16. Papken Otmsétzi, 490-515.
17. Samuel Ardzkétzi, 51?-52?.
18. Mouchech Aïlaperetzi, 52?-534.
19. Chahak II Onghketzi, 534-539.
20. Kristapor Ier Diraritchtzi, 539-545.
21. Ghévont Érastétzi, 54?-548.
22. Nersès II Pakrévantzi, 548-557.
23. Ohannès II Kapéghian, 557-574.
24. Movsès II Yéghivertetzi, 574-604.
Ohannès Pakarantzi, antic., 590-615.
Vertanès, vicaire, 604-607.
25. Apraham Ier Aghpatanetzi, 607-615.
26. Gomidas Aghtzétzi, 615-628.
27. Kristapor II Abaghouni, 628-630.
28. Yezr Parachnakertatzi, 630-641.
29. Nersès III Chinogh, 641-661.
30. Anastase Akorétzi, 661-667.
31. Israël Otmsétzi, 667-677.
32. Chahak III Tsoraporetzi, 677-703.
33. Yeghia (Élie) Ardjechétzi, 703-717.
34. S. Ohannès III Otznetzi, 717-728.
35. Tavit Ier Aramonatzi, 728-741.
36. Trtat Ier Otznétzi, 741-767.
37. Trtat II Taznavorétzi, 767-770.
38. Sion Pavonétzi, 767-778.
39. Esaï Yeghipatrouchetzi, 778-791.
40. Stepanos Ier Tvinetzi, 791-793.
41. Hovap Tvinétzi, 793.
42. Soghomon Karnetzi, 793-794.
43. Khevork Ier Hoderpetzi, 794-796.
44. Hossep II Karadj, 797-807.
45. Tavit II Kakaghetzi, 807-8??.
46. Ohannès IV Ovayetzi, 83?-855.
47. Zacaria Tsakétzi, 855-877.
48. Khevork II Karnetzi, 877-898.
49. S. Machtotz Yeghivardetzi, 898-899.
50. Ohannès V Patmapan (historien), 899-931.

[illegible] à [illegible].

51. [illegible] II [illegible], 931-9??.
52. T[illegible] Ier R[illegible], 9??-9??.
53. [illegible] I[illegible] R[illegible], 9??-9??.
54. Anania M[illegible], 943-967.

Résidence à Arkina.

55. Vahan Sunetzi, 968-969.
56. Stepanos III Sevantzi, 970-972.
57. Khatchik Ier Archarouni, 972-992.

Résidence à Ani.

58. Sarkis Ier Sevantzi, 2 mars 992-1019.
59. Petros Ier Kédatartz, 1019-1054.
Teosoros Sanahnétzi, anticath., 1036-6 nov. 1038.
Khatchik II Anetzi, coadjuteur, 1049-1054.

Résidence à Tavp[illegible].

60. Khatchik II Anetzi, 1054-1060.
61. Siège vacant, 1060-1065.

Résidence à Dzamntave.

62. Krikor II Vgayaser, 1065-3 juin 1105.
Kévork III Lorétzi, coad., 1069-1072.
Sarkis Hesnétzi, anticath., 1076-1077.
Théotoros Alakhosig, antic., 1077-1085.
Parsegh Ier Anétzi, coadj., 1081-1105.
Boghoz Varakatzi, antic., 1085-1087.

Résidence à Surlèr. (Montagne Noire.)

63. Parsegh Ier Anétzi, 1105-3 janv. 1113.
64. Krikor III Paghlavouni, 1113-1166.
Tavit Aghtamartzi, antic., 1114- ?

Résidence à Hromkla.

65. S. Nersès IV Chnorhali, 17 avril 1166-13 août 1173.
66. Krikor IV Tgha, 1173-16 mai 1193.
67. Krikor V Karavej, 1193-1194.
68. Krikor VI Apirat, 1194-1203.
Parsegh II Anetzi, antic., 1195-1206.
69. Ohannès VI Medzapar, 1203-1212.
Anania Sépastatzi, antic., 1204-1208.
Tavit III Arkazaghuetzi, antic., 1204-1207.
70. Constantin Ier Partzrpertzi, 1221-1267.
71. [illegible] Ier Kesoretzi, 1267-128?.
72. Constantin II [illegible], 13 avril 128?-1289.
73. Stepanos IV Hromkla[illegible], 1290-129?.

Résidence à Sis.

74. Krikor VII Anavarzetzi, 129?-1307.

7? Constantin III [illegible], [illegible] 1307-1322.
7?. Constantin IV [illegible], 1322-1326.
77. [illegible] II [illegible], 1327-1341.
78. M[illegible] K[illegible], 1341-13??.
79. [illegible] II [illegible], 13??-13??.
80. M[illegible] A[illegible], 13??-1372.
81. Constantin V Sisétzi, 1372-1374.
82. P[illegible] Ier Sisétzi, 1374-1377.
83. Th[illegible] II Sisétzi, 1377-1392.
84. K[illegible] Ier K[illegible], 1393-1408.
85. [illegible] III Sisétzi, 1408-1411.
86. Krikor VIII Kh[illegible], 1411-1416.
87. P[illegible] II K[illegible], 1416-1429.
88. Constantin VI Vahkatzi, 1429-1439.
89. Krikor IX Moussapéguian, 1439-1441.

Résidence à V[illegible].

90. Kirakos V[illegible], 4 juin 1441-1443.
91. Krikor X Tcheladjetchian, 1443-1465.
Karapet Sisétzi, anticath., 1446- ?
Aristakès II Atoragel, coadj., 1448-1465.
Zacaria Aghtamartzi, antic., 1461-1462.
Sarkis II Atchatar, coad., 1462-1469.
92. Aristakès II Atoragel, 1465-1469.
93. Sarkis II Atchatar, 1469-1474.
Ohannès VII Atchakir, coad., 1470-1474.
94. Ohannès VII Atchakir, 1474-1484. Sarkis III Mousségh, coad., 1474-1484.
95. Sarkis III Moussegh, 1484-1515.
Aristakès III, coad., 1486-1499.
Thadée[illegible], coad., 1499-1504.
Zacaria II V[illegible]hapatz, coad., 1507-1515.
96. Zacaria II Vagharchapatzi, 1515-1520.
97. Sarkis IV V[illegible], 1520-1536.
98. Krikor XI P[illegible], 1536-1541.
99. Stepanos V Salmastetzi, 1541-1564.
Mikael Sepastetzi, coad., 1542-1564.
Parsegh III, coad., 1549-1567.
Krikor XII Vagharchapatzi, coad., 1560-1570.
Aristakès III, coad., 156?-1563.
10? Mikael Sepastatzi, 1564-1570.

[illegible], coad., [illegible].
101. [illegible] XII [illegible], [illegible].
[illegible] II [illegible], coad., [illegible].
[illegible], coad., [illegible].
[illegible] IV [illegible], coad., [illegible].
102. [illegible] IV [illegible], [illegible] 1587-1629.
M[illegible], coad., [illegible].
Krikor XIII [illegible], coad., [illegible].
Ohannès IV [illegible], coad., 1624-1629.
103. Movsès III Tatévatzi, 1? [illegible] 1629-25 mai 1632.
104. Philippos Aghpaketzi, 1? [illegible] 1633-25 [illegible] 1655.
105. [illegible] IV [illegible], [illegible].
Yéghiazar Aïntaptzi, [illegible], 1663-1682.
106. Yéghiazar Aïntaptzi, 1682-[illegible] 1691.
107. Nahabied [illegible], [illegible] 1691-1? [illegible] 170?.
108. [illegible] [illegible], 170?-22 [illegible] 17??.
109. Asdvadzadour Hamadantzi, 7 [illegible] 1715-1? [illegible] 1725.
110. Karapet II Oulnétzi, 2? [illegible] 1726-2 [illegible] 17??.
111. Apraham II Kh[illegible], 17??-11 [illegible] 17??.
112. Apraham III K[illegible], [illegible] 17??-18 [illegible] 17??.
113. [illegible] [illegible], 17??-1751.
P[illegible] II K[illegible], coad., 17??-17??.
114. M[illegible] [illegible], 1? [illegible] 1751-12 [illegible] 17??.
115. [illegible] II [illegible], [illegible] 17??-17??.
116. [illegible] V [illegible], [illegible] 17??-17??.
117. [illegible] V [illegible], 2 [illegible] 17??-[illegible] 17??.
118. [illegible] [illegible], 1763-2? [illegible] 178?.
119. [illegible] [illegible] K[illegible], 178?-1? [illegible] 1801.
120. T[illegible] V [illegible], 11 avril 18??-180?.
121. T[illegible], 2? [illegible] 18??-[illegible] 18??.
122. [illegible] T[illegible], 18??-1831.
123. Ohannès VIII K[illegible], 1? [illegible] 18??-2? [illegible] 18??.
124. Nersès V [illegible], 18??-1? [illegible] 18??.
125. M[illegible] [illegible], 1? [illegible] 18??-22 [illegible] 18??.
126. K[illegible] IV [illegible], 3? [illegible] 18??-[illegible] 1882.
127. M[illegible] T[illegible], 21 [illegible] 188?-1? [illegible] 1891.
128. M[illegible] V[illegible], depuis [illegible] 1892.

Dans son *Oriens christianus*, t. I, col. 1371-1416, Le Quien donne une liste de 130 patriarches jusqu'à Abraham II (1730-1734), mais il a fait entrer dans cette liste beaucoup d'antipatriarches ou de simples cotitulaires.

La plupart des [illegible] à [illegible] [illegible] au cours de

l'article, on n'indiquera ici que les ouvrages les plus importants : M. Tchamtchian, *Histoire d'Arménie*, 3 in-4°, Venise, 1784-1787 (arménien); M. Chamich, *History of Armenia*, trad. Joh. Audall, 2 in-8°, Calcutta, 1827 (abrégé du précédent); J. Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, 2 in-8°, Paris, 1818-1819; V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 in-8°, Paris, 1867-1869; M. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, 2 in-8°, Saint-Pétersbourg, 1874-1876; E. Dulaurier, *Historiens arméniens des Croisades*, in-fol., t. I, Paris; le t. II, entièrement imprimé, doit paraître prochainement. Les ouvrages qui précèdent sont surtout des recueils de documents; pour l'histoire suivie : cf. Giovanni de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche*, 3 in-12, Venise, 1786; Garabed Chahnazarian, *Esquisse de l'histoire de l'Arménie*, in-8°, Paris, 1856; E. Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale*, 2° édit., in-8°, Paris, 1857; 3° édit., *ibid.*, 1859; la première édition a paru sans nom d'auteur, in-8°, Paris, 1855; J. Issaverdens, *Armenia and the Armenians*, t. II, *Ecclesiastical history*, in-16, Venise, 1875; Aršak Ter-Mikélian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen* (*vom* IV *bis zum* XIII *Jahrhundert*), in-8°, Leipzig, 1892; H. Gelzer, *Armenien*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3° édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 63-92. — L'*Armenia* de Giuseppe Cappelletti, 3 in-8°, Florence, 1841, est très superficiel, et l'*Arménie* d'Eugène Boré, dans l'*Univers pittoresque*, *Russie*, in-8°, Paris, 1838, t. II, est très incomplet, de même que Cl. Galano, *Conciliationis Ecclesiæ armenæ cum Romana pars prima historialis*, in-fol., Rome, 1690 (l. 1650). Pour plus de détails, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, 1er fasc., Montbéliard, 1894, p. 216-219.

L. PETIT.

II. ARMÉNIE. Conciles. — I. Du concile de Nicée à celui de Vagharchapat (325-491). II. Du concile de Vagharchapat à celui de Karin (491-633). III. Du concile de Karin à celui de Chirakavan (633-862). IV. Du concile de Chirakavan à celui de Hromkla (862-1179). V. Du concile de Hromkla à celui de Florence (1179-1439). VI. Du concile de Florence à nos jours.

Le miroir d'une société, c'est sa législation. On n'aurait donc pas de l'Église d'Arménie une image fidèle si, au tableau de ses vicissitudes extérieures, ne venait se joindre un exposé sommaire de son organisme interne, tel que nous le montrent ses conciles nationaux. L'histoire de ces conciles présente, il est vrai, une difficulté toute spéciale; pour la plupart d'entre eux, les documents officiels, je veux dire les actes, n'ont jamais été publiés. Le peu que l'on en sait se trouve dispersé dans cent livres divers, d'un accès mal aisé. Les renseignements qui vont suivre seront donc forcément incomplets et, pour beaucoup d'entre eux, purement provisoires; il est bon d'en prévenir le lecteur.

I. DU CONCILE DE NICÉE A CELUI DE VAGHARCHAPAT (325-491). — La tradition nationale, enregistrée par Agathange, § 169, dans Langlois, *Collection des historiens*, t. I, p. 190, et par Moïse de Khoren, l. II, c. XC, dans Langlois, *op. cit.*, t. II, p. 129, fixe en 325 le premier concile d'Arménie. En revenant de Nicée, Aristakès aurait apporté dans son pays les canons de la grande assemblée, et saint Grégoire, encore vivant, les aurait fait adopter de son clergé et de son peuple dans une réunion plénière tenue à Vagharchapat, après y avoir ajouté lui-même des canons particuliers. Ce n'est là qu'une belle légende. Au rapport du véridique Korioun, *Biographie de Mesrob*, dans Langlois, *op. cit.*, t. II, p. 10, c'est seulement au Ve siècle que Ghévond, Eznik et Korioun lui-même introduisirent en Arménie les canons grecs de Nicée et d'Éphèse, et l'on s'étonne de voir des auteurs récents comme Aršak Ter-Mikélian, *Die armenische Kirche*, p. 28, et comme J.-B. Asgian, *La chiesa armena e l'Arianismo*, dans le *Bessarione*, t. VI (1899), p. 522-528, répéter encore les fausses assertions du pseudo-Agathange et du pseudo-Moïse. Quant aux *additions* de Grégoire, dont Korioun ne dit mot, elles datent sans doute du temps de Sahak, vers 365. H. Gelzer, *Die Anfänge der arm. Kirche*, p. 151. Du reste, Vagharchapat n'a aucun titre à jouer au IVe siècle le rôle de capitale religieuse; ce rôle appartient à Achtichat, dans la province du Taron, au sud de l'Arménie. H. Gelzer, *op. cit.*, p. 117 sq. Non moins problématique le concile de 339, sous Verthanès; les neuf canons que certains auteurs lui attribuent proviennent d'une tardive falsification. Voir le résumé de ces canons dans J. Issaverdens, *History of the armenian Church*, in-16, Venise, 1875, p. 45, et les canons eux-mêmes traduits en latin par Arsène Angiarakian, dans Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Rome, 1838, t. X, p. 270 sq.

Le premier synode vraiment authentique est celui d'Achtichat, tenu vers 365, sous Nersès le Grand. Faustus, l. IV, c. IV, dans Langlois, t. I, p. 239. Une nouvelle organisation ecclésiastique, copiée sur celle de Césarée, y fut établie, un symbole de la foi promulgué, et les canons apostoliques rendus obligatoires pour tous. Les coutumes déjà en vigueur à Césarée touchant le mariage et le jeûne furent introduites par le patriarche réformateur; les hospices, les hôpitaux, toutes les œuvres charitables inconnues jusque-là en Arménie furent créées, et des écoles, où l'on enseignait le grec et le syriaque, ouvertes à la jeunesse. Le monachisme reçut lui aussi une forte impulsion. Faustus, l. IV, c. IV; l. V, c. XXXI; Gelzer, *op. cit.*, p. 151-153. On aimerait à posséder dans toute leur teneur ces règles disciplinaires de l'Arménie chrétienne à son berceau; malheureusement, les historiens ont mieux aimé les vanter que les faire connaître en détail. Les canons que le recueil de Mai attribue à Nersès ne paraissent pas authentiques, *op. cit.*, p. 312 sq.

Nous sommes beaucoup mieux renseignés sur la législation canonique du fils de Nersès, saint Sahak le Grand (390-439). Nous avons de lui un recueil de règles disciplinaires traduites en latin dans A. Mai, *op. cit.*, p. 276 sq., et dans A. Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos*, in-8°, Vienne, 1878, p. 203-207, et en anglais par F. C. Conybeare, *The armenian canons of St. Sakak catholicos of Armenia*, dans *The american journal of theology*, t. II (1898), p. 828-848. J. Issaverdens en a donné le sommaire, *History of the armenian Church*, p. 73-76. Elles ont pour but de régler la conduite des clercs et des moines, l'économie du culte divin, l'observance des fêtes, les agapes et les repas funèbres. D'après l'opinion généralement reçue, Sakak aurait promulgué ces lois au concile de Vagharchapat (426). La tradition nationale attribue au même catholicos une grande influence sur les décisions du concile d'Éphèse (431) : j'ai dit plus haut que rien n'est moins fondé. Comme les Arméniens n'eurent aucune part à cette assemblée, il est probable que le concile d'Achtichat, réuni, dit-on, en 432 dans le but de promulger solennellement les décisions d'Éphèse, est une pure fiction. L'unique synode tenu en Arménie dans l'affaire du nestorianisme paraît être celui de 435, à l'issue duquel on envoya une députation au patriarche Proclus pour lui demander qui avait raison, de Théodore de Mopsueste ou d'Acace de Mélitène, de Diodore de Tarse ou de Rabulas d'Édesse. Voyez ci-dessus, col. 1895, les indications bibliographiques sur cette ambassade; ajoutez-y Cl. Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, in-fol., Rome, 1690, t. I, p. 68-74. Certains canons attribués à Élisée et à Isaac se trouvent dans A. Mai, *op. cit.*, p. 312.

Au lieu de mener au dehors la campagne contre l'hérésie, l'Arménie devait songer à l'extirper de son propre sein. A cette époque, elle se trouvait menacée dans son existence même par des sectes sans nombre, issues du messalianisme. Pour se faire une idée de cette déplorable situation, on n'a qu'à lire les vingt canons du concile de *Chahapivan* (447), dont la plupart, et en particulier le 14e, le 19e et le 20e, sont précisément dirigés contre les adeptes de ces sectes locales. Texte des canons sous une fausse date dans A. Mai, *op. cit.*, p. 293; cf. Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantin.*

Kaiserreiche, in-8°, Leipzig, 1893, p. 42-45. Contre un autre ennemi plus redoutable encore, le mazdéisme persan, les évêques arméniens réunis à *Achtichat* (449) opposèrent la plus vigoureuse résistance. L'historien de cette malheureuse époque, Élisée Vartapet, nous a conservé la lettre courageuse adressée par les Pères du concile au roi de Perse pour lui signifier leur refus de céder à ses menaces. C'est là un beau monument conciliaire. Voir la traduction italienne dans J. Cappelletti, *Eliseo, storico armeno*, in-8°, Venise, 1840, p. 36-51, la traduction française dans G. Kabaragy, *Soulèvement national de l'Arménie chrétienne*, in-8°, Paris, 1844, p. 30-46, et dans Langlois, *Collection des historiens*, t. II, p. 191-196. Une autre lettre synodale fut envoyée, quelques semaines après, à l'empereur Théodose. Langlois, *ibid.*, p. 206. Cette assemblée de 449-450 est la dernière de l'Arménie libre; l'année suivante, au moment du concile de Chalcédoine, le pays succombait sous les coups de Jezdégerd; il ne se relèvera, en 484, sous le catholicos Jean Mantagouni, que pour tomber aussitôt après dans le monophysisme. Voir les canons de ce catholicos dans A. Mai, *op. cit.*, p. 297.

Le même sort devait frapper l'Église d'Albanie. Chez celle-ci du moins, avant la chute dans l'hérésie, il y eut une louable tentative de relèvement, opérée par un concile national tenu en 488 à *Aghouen* (Outi), la capitale du pays, sous la présidence du roi Vachakan le Pieux et l'archevêque Choup'haghichoy (Choup'haghichay, Choup'haghichou). Nous avons encore les actes de cette assemblée, précieux document qui devra figurer désormais dans les collections des conciles. Moïse Kaghankatouatzi ou d'Outi, *Histoire des Aghovans*, l. I, c. XXVI; traduction allemande dans Agop Manandian, *Beiträge zur albanischen Geschichte*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 44-48; trad. latine dans A. Mai, *op. cit.*, p. 315.

II. DU CONCILE DE VAGHARCHAPAT A CELUI DE KARIN OU THÉODOSIOPOLIS (491-633). — L'histoire de l'Arménie chrétienne au Ve siècle se ferme sur un grave événement. Dans un concile général tenu à Vagharchapat, en 491, sous la présidence du catholicos Papken (487-492), Arméniens, Géorgiens et Aghovans condamnent solennellement le concile de Chalcédoine et adoptent le monophysisme, alors dominant dans le monde oriental, grâce à l'appui des empereurs Zénon (474-491) et Anastase (491-518). Moïse Kaghankatouatzi, *op. cit.*, l. I, c. XLVII; Jean le Catholicos, c. XV. Cf. Aršak Ter Mikelian, *op. cit.*, p. 47. Désormais, durant plusieurs siècles, toutes les assemblées conciliaires de l'Arménie reviendront sur cette décision de 491, pour l'approuver, la rejeter ou l'expliquer, le plus souvent pour la maintenir quand même. Maintenue, elle l'est par le premier concile de Tvin (Tovin), réuni en 525 ou 527, l'un des plus importants de l'histoire. C'est à ce concile, dit-on, que la célèbre formule : *qui crucifixus es pro nobis*, fut insérée au trisagion, et les deux fêtes de Noël et de l'Épiphanie fixées au 6 janvier. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, § 240, trad. Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 1077, où les trente-huit canons de cette assemblée sont résumés d'après Tchamtchian, *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 237, 527; A. Balgy, *op. cit.*, p. 19; la traduction des canons dans A. Mai, *op. cit.*, p. 270-272 sq. Du reste, rien n'est moins précis que la chronologie de ces conciles de Tvin; au lieu de deux, il peut fort bien n'y en avoir eu qu'un seul, celui de 552, par lequel fut instituée la nouvelle ère arménienne. E. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, in-4°, Paris, 1859, passim; L. Alishan, *Le Haygh. Sa période et sa fête*, in-8°, Paris, 1860; in-16, Venise, 1880. En 596, nouvelle condamnation des Chalcédoniens par un autre concile de Tvin, sous le catholicos Abraham; au nombre des condamnés se trouvait, cette fois, le chef religieux des Géorgiens, Kyrion, coupable d'avoir rejeté le monophysisme. Voir ci-dessus, col. 1897, et A. Balgy, *op. cit.*, p. 20. Non moins curieux ce synode de 616, où l'on voit le roi de Perse, Chosroès II, rivaliser avec les théologiens couronnés de Byzance et trancher à sa façon la question des deux natures dans le Christ. Voir les sources dans Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 60.

III. DU CONCILE DE KARIN A CELUI DE CHIRAKAVAN (633-862). — On crut un moment que la concorde entre monophysites et dyophysites allait être définitivement rétablie. Ce fut quand Héraclius, victorieux des Perses, convoqua Grecs et Arméniens au concile de Karin (Théodosiopolis, aujourd'hui Erzeroum), vers l'an 633. La date est incertaine; Galano, *op. cit.*, t. I, p. 185, suivi par Hefele, *op. cit.*, § 289, trad. Leclercq, t. III, p. 258, § 291, t. III, p. 334-335, adopte l'année 622. Tchamtchian préfère 627 ou 629, *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 527 sq.; Assémani, qui a écrit sur ce concile toute une dissertation, *Bibliotheca juris orientalis*, t. IV, p. 12; t. V, p. 207 sq., descend jusqu'en 632; enfin G. Owsepian, qui a essayé récemment de fixer la chronologie du monothélisme, place en 633 l'assemblée de Karin. *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, in-8°, Leipzig, c. IV; cf. *Byz. Zeitschrift*, t. IX (1900), p. 545, et Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 61-66. Quoi qu'il en soit, l'union y fut proclamée, la formule « qui as été crucifié pour nous » bannie du trisagion, et les deux fêtes de Noël et l'Épiphanie fixées à deux jours différents. Ces deux derniers points sont, il est vrai, niés par Tchamtchian, mais d'autres auteurs continuent de les affirmer. A. Balgy, *op. cit.*, p. 25. Il paraît qu'on aurait même obligé les Arméniens à mêler un peu d'eau au vin dans la célébration de la messe. Cf. Giovanni de Serpos, *Compendio storico*, Venise, 1786, t. II, p. 364-371.

Rien, du reste, ne fut éphémère comme cette union. En 645, un concile de Tvin rejette à grand fracas l'hérésie des Chalcédoniens, A. Mai, *op. cit.*, p. 310 sq., qu'un autre concile de Tvin, celui de 652, tient cependant pour légitime. Sur ce dernier, voir le très intéressant passage de Sébéos dans Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 68-70. Giovanni de Serpos en fixe la date en 648, *op. cit.*, t. II, p. 372, et indique pour 650 un autre synode, celui de Manazkert, dont il cherche d'ailleurs à rejeter la responsabilité sur un catholicos autre que Jean Otznétzi. *Ibid.*, p. 375-382. Toutefois, il est bien difficile, en rapprochant les données des historiens, de ne point attribuer à Jean Otznétzi la convocation du synode de Manazkert; seulement, au lieu de la fixer en 650, c'est en 719 qu'il faut en reporter la date. Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 73-74. L'un des prédécesseurs de Jean, Isaac III (677-703), passe pour être l'auteur des « réponses » insérées à la suite des canons de Jean le Stylite, dans A. Mai, *op. cit.*, p. 301.

Du concile de 719, tenu à Manazkert d'après la plupart des chroniqueurs, à Tvin selon quelques auteurs, nous avons trente-deux canons, précédés du discours synodal du catholicos Jean Otznetzi. Voir le discours dans J.-B. Aucher, *Domini Johannis Ozniensis opera*, in-8°, Venise, 1834, p. 8-57, et les canons, *ibid.*, p. 57-77 (arm.-lat.). Je ne sais pourquoi Ter-Mikélian, après avoir identifié le synode de 719 avec celui de Manazkert, ajoute que les décisions de ce synode sont restées inédites, *op. cit.*, p. 74. Après l'édition de J.-B. Aucher, on les trouve reproduites dans Mai, *op. cit.*, p. 302 sq., et dans A. Balgy, *op. cit.*, p. 208-216. Chose digne de remarque, on rencontre dans ces documents une mention expresse du sacrement de l'extrême-onction et une justification de la formule *qui crucifixus es pro nobis*. Les écrivains catholiques ont vivement reproché cette justification au catholicos Jean, si louable sur tant d'autres points. Galano, *op. cit.*, t. I, p. 202-203; A. Balgy, *op. cit.*, p. 26. G. de Serpos déclare au contraire n'y rien trouver de répréhensible, *op. cit.*, p. 383-397. Voir aussi Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, p. 74 sq., pour la part prise par ce concile contre les

sectes indigènes. Il est bon de rappeler à cette place que Jean Otznétzi est le premier compilateur du *corpus juris* de l'Église arménienne; tous les canons des Pères et des conciles antérieurs au VIIIe siècle furent réunis par lui en un seul volume, qu'il déposa aux archives patriarcales, après avoir mis en tête une préface, publiée par J.-B. Aucher, *Johannis Ozniensis opera,* p. 250-253. Giovanni de Serpos parle d'un deuxième concile tenu sous Jean Otznétzi dans la ville de Tvin, en 726, contre les julianites, *op. cit.*, p. 431; comme cet auteur ne cite aucun témoignage à l'appui de son dire, il est bien probable que ce concile ne fait qu'un avec celui de 719. Voir pourtant Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer,* p. 73, qui admet l'existence du concile de 726.

Près d'un demi-siècle après, se tint vers 770, le synode de Partav, où furent promulgués vingt-quatre canons, dont le dernier a pour objet de fixer ceux des livres de l'Ancien Testament que les Arméniens regardent comme authentiques; les autres règlent divers détails de discipline ecclésiastique. J. Issaverdens en donne le sommaire, *History of the armenian Church,* p. 124-127. C'est à lui que j'emprunte la date de 767; G. de Serpos, *op. cit.*, p. 432, marque 768. L'une ne vaut peut-être pas mieux que l'autre. On s'accorde à dire que ce synode eut lieu sous Sion Pavonetzi; or, d'après de récentes recherches, ce catholicos aurait occupé le siège de l'Illuminateur de 770 à 778. Et comme certains chroniqueurs relatent l'assemblée de Partav sous la première année du pontificat de Sion, on serait sans doute bien près de la vérité en plaçant cette assemblée en 770. Voir dans A. Mai, *op. cit.*, p. 307 sq., la traduction des canons de ce synode.

IV. Du concile de Chirakavan a celui de Hromkla (862-1179). — Le concile de Partav est le dernier du VIIIe siècle. Au siècle suivant, nous n'en rencontrons qu'un seul, mais celui-là est d'une importance capitale, je veux parler du synode de Chirakavan, tenu, en 862, sous la présidence du catholicos Zacharie Ier Tsakétzi (855-877), le contemporain et le correspondant de Photius. Là, pour la première fois depuis Karin, toute la nation réunie accepta le concile de Chalcédoine, cria anathème aux conciliabules de Tvin et de Manazkert, et condensa sa croyance en quinze canons d'une grande portée théologique. Voir le texte de ces canons dans Galano, *op. cit.*, Rome, 1658, t. II, p. 124-137; dans G. de Serpos, t. II, p. 435-438; dans A. Balgy, *op. cit.*, p. 217-219, et le résumé dans J. Issaverdens, *op. cit.*, p. 133-135. Sans être de tout point irréprochables, ces décisions ramenèrent du moins pour un temps la paix entre Grecs et Arméniens et rendirent les perturbateurs syriens moins audacieux. Je dis « pour un temps », car, un siècle après, le catholicos Vahan (968-969) était déposé par un synode d'Ani pour avoir voulu « renouveler l'hérésie de Chalcédoine ». Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer,* p. 58-59. — Il est vrai qu'un autre synode d'Ani, celui de 1036, présidé par le patriarche des Aghovans, Joseph, déposa le catholicos Dioscore, coupable d'avoir « outragé la mémoire de saint Léon », le pape de Chalcédoine. Matthieu d'Édesse, trad. Dulaurier, in-8°, Paris, 1858, Ire part., c. XL, p. 63; cf. Et. Azarian, *Ecclesiæ armenæ traditio de romani pontificis primatu,* in-8°, Rome, 1870, p. 47.

Au début du XIIe siècle, on oublie momentanément la question du monophysisme pour s'occuper avant tout de maintenir intacte l'unité hiérarchique, menacée par des divisions intestines. Vers 1114, près de 2500 personnes du clergé et du peuple réunies en synode condamnent l'anticatholicos David d'Aghtamar et ses adhérents. Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 86.

Viennent ensuite les multiples démarches faites sous Manuel Comnène en vue d'amener une réconciliation entre les deux Églises grecque et arménienne. J'en ai dit plus haut les médiocres résultats; qu'il me suffise ici d'indiquer les conférences ou assemblées tenues à cette occasion: elles forment une des plus intéressantes pages de l'histoire des conciles. La première eut lieu en 1170. Le compte rendu officiel, rédigé par Théorianos, a été publié d'abord par J. Leunclavius, puis, d'une façon beaucoup plus correcte, par A. Mai, *Scriptorum vet. nova collectio,* t. VI; *P. G.*, t. CXXXIII, col. 119-210. La seconde conférence est plus intéressante encore; on en trouve le procès-verbal, précédé de la correspondance échangée dans l'intervalle, dans Migne, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 211-296. Cf. A. Balgy, *op. cit.*, p. 33-47, 220-285.

Dans la pensée de leurs auteurs, ces conférences n'avaient d'autre but que de préparer les conclusions à soumettre à l'approbation d'un concile général. Ce concile, plusieurs fois ajourné, se tint enfin en 1179 à Hromkla. L'évêque de Lampron, Nersès, l'ouvrit par un discours très conciliant et tout en faveur de la doctrine des deux natures. *Orazione sinodale,* édit. P. Aucher, in-8°, Venise, 1812 (arm.-ital.). Chaque partie présenta ensuite une série de questions ou de griefs que la partie adverse devait expliquer. Nous avons encore ce questionnaire; il compense dans une certaine mesure la perte des actes mêmes de l'assemblée. Galano, *op. cit.*, t. I, p. 331-345; Balgy, *op. cit.*, p. 52, 286-293. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 496-498; G. de Serpos, t. II, p. 442-454; Ter-Mikélian, *op. cit.*, p. 104-106.

V. Du concile de Hromkla a celui de Florence (1179-1439). — Avec la fondation de la royauté roupénienne (1196), s'ouvre pour l'Église d'Arménie une ère nouvelle; les institutions religieuses prennent un grand développement, les conciles se multiplient. Il n'est pas de question d'une certaine gravité dont l'examen ne soit déféré à une assemblée synodale. En 1196, le jour des Rameaux, un concile se tient à Tarse, en présence de plusieurs délégués grecs, et c'est encore Nersès de Lampron qui prononce le discours d'ouverture invitant tous les chrétiens à vivre dans l'unité. Dulaurier, *Hist. arm. des croisades,* t. I, p. 422-424; Ter-Mikélian, p. 109-111. Le but de l'assemblée était de donner au pouvoir du nouveau roi une sorte de consécration religieuse. En 1204, autre concile convoqué cette fois à Sis, capitale du royaume; à en juger par les huit canons qui nous en restent, il n'y fut question que de réglementations liturgiques. Voir le sommaire, dans J. Issaverdens, *op. cit.*, p. 176, 177. Mais le grave différend survenu entre le patriarche Jean et le légat du saint-siège, Pierre, au sujet de l'extension du patriarcat d'Antioche, n'a pas dû rester étranger aux délibérations de l'assemblée.

De tous les conciles du XIIIe siècle, le plus remarquable est celui de 1243, convoqué à Sis par le catholicos Constantin et le roi Héthoum. Vingt-cinq canons y furent dressés. En voici les principaux: les ordinations doivent être gratuites; nul, s'il n'a trente ans et un bon témoignage, ne peut être élevé à l'épiscopat; personne avant l'âge de vingt-cinq ans, et s'il n'en est digne, ne doit être promu au sacerdoce; les prêtres ne doivent point célébrer la messe sans être à jeun; il est du devoir des évêques de visiter deux fois par an leur diocèse, et les laïques sont obligés de pourvoir aux besoins de leurs pasteurs; enfin, le sacrement de l'extrême-onction, négligé parfois, doit toujours être conféré aux malades. Constantin publia ces canons dans toute l'Arménie par une encyclique parvenue jusqu'à nous. A. Balgy, *op. cit.*, p. 294-300. Cf. J. Issaverdens, *op. cit.*, p. 180-182.

En 1251, nouveau concile, le Ve de Sis, réuni par ordre du pape Innocent IV, à l'effet d'obtenir de tous les Arméniens la profession explicite de la procession du Saint-Esprit. Le catholicos Constantin écrivit au pape, à l'issue du concile, que les Arméniens admettaient ce dogme, rejeté par les Grecs et les Syriens. Voir le récit de Vartan, témoin oculaire, dans A. Balgy, *op. cit.*, p. 67-68. Cf. G. Avedichian, *Dissertazione sopra la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo*

nie, Venise, 1824, p. 71-74. Le concile de 1342 se borna, lui aussi, à l'examen d'une seule question, celle de la Pâque; on décida de suivre dans la fixation de cette fête la supputation des Latins. É. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, in-4°, Paris, 1859, p. 84-100, 160; *Hist. arm. des croisades*, p. 542, 553-555.

Au début du XIVe siècle, en 1307, a lieu un grand concile, préparé par le patriarche Grégoire VII d'Anazarbe, mort l'année précédente. Partisan des réformes réclamées par Rome, Grégoire avait proposé un concile et rédigé un mémoire, qui est un traité complet sur la question religieuse de l'Arménie à cette époque. Le concile se tint, en effet, malgré la mort du patriarche; il reconnut en J.-C. deux natures, deux volontés et deux opérations, accepta les sept premiers conciles et dressa plusieurs canons disciplinaires, dont voici les principaux : le nom du Christ doit être ajouté au trisagion; Noël se célébrera le 25 décembre, et les autres fêtes aux jours où elles tombent dans le reste de l'Église catholique; cinq jours d'abstinence précéderont la fête de Noël, et cinq autres jours celle de l'Épiphanie; les veilles de l'Épiphanie et de Pâques, il sera permis, après la messe du soir, de manger des œufs, de l'huile et du poisson; un peu d'eau doit être mêlée au vin du saint sacrifice. Voir la lettre du catholicos Grégoire dans Galano, t. I, p. 435-450, et les actes du concile, *ibid.*, p. 455-471. Cf. A. Balgy, p. 70-72, 301-312; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VI, § 699; *Historiens arm. des croisades*, t. I, p. LXX-LXXI.

Les décisions de ce concile ne purent être exécutées ailleurs que dans la ville de Sis à cause de l'opposition des moines et de quelques prélats. Il fallut les reviser dans une nouvelle assemblée plénière réunie à Adana, en 1316. Les canons de 1307 y furent examinés, confirmés, complétés par d'autres et souscrits par tous les membres présents, dix-huit évêques, cinq vartapets, deux abbés et le patriarche avec le roi. Galano, *op. cit.*, t. I, p. 471-506; A. Balgy, p. 72-76, 313-335; Hefele, *Histoire des conciles*, t. IX, p. 473; G. de Serpos, t. II, p. 459-466.

La controverse un instant apaisée se ralluma bientôt. Des missionnaires latins et des Arméniens convertis dressèrent des erreurs arméniennes un exposé ne comprenant pas moins de cent dix-sept articles et l'envoyèrent à Rome. Effrayé, le pape Benoît XII ordonna la convocation d'un concile, où ces erreurs seraient condamnées, et la foi rétablie dans toute sa pureté. Le concile se tint en effet en 1342, et rédigea un mémoire justificatif où, à l'exception d'une seule, il déclara que les accusations lancées contre l'Église arménienne étaient sans fondement. Cf. A. Balgy, p. 77-87; G. de Serpos, t. II, p. 466-474, et surtout Hefele, *op. cit.*, t. VI, § 707; ce dernier auteur résume chaque article. On trouvera dans Mansi, *Amplissima conciliorum collectio*, t. XXV, col. 1185-1270, le texte de l'accusation et celui de la réponse. Sur l'état nominatif des membres du concile, voir *Historiens arm. des croisades*, t. I, p. LXXI sq.

La querelle ne finit point avec ce concile. On continua, après comme avant, à discuter certaines questions, déjà tranchées bien des fois. Telle, celle du mélange de l'eau au vin dans le sacrifice de la messe. Mesrop d'Ardaz (1359-1372), témoin des disputes que soulevait ce détail, voulut en finir et réunit à Sis un nouveau concile; mais les évêques ne purent s'entendre, ou plutôt, revenant sur la décision prise en 1307, la majeure partie d'entre eux se déclara pour le vin pur, sans admixtion d'eau. J. Issaverdens, *op. cit.*, p. 196. Mentionnons encore le synode réuni, au début de son pontificat, par le patriarche Jacques III (1409-1411) dans le but de renverser, de concert avec les évêques de la Haute Arménie, le pseudo-patriarcat d'Aghtamar. D. Vernier, *Histoire du patriarcat arménien catholique*, in-8°, Paris-Lyon, 1891, p. 259, d'après Thomas de Medzoph.

VI. DU CONCILE DE FLORENCE A NOS JOURS. — Comme les Grecs et la plupart des Orientaux, les Arméniens prirent part au grand concile unioniste de Florence. Déjà en 1434, les Pères de Bâle avaient invité le catholicos d'Arménie par l'intermédiaire de deux évêques en résidence à Constantinople, dont nous avons encore la réponse. Mansi, t. XXX, col. 613; Balgy, *op. cit.*, p. 89-91. A Eugène IV, qui leur avait fait la même demande, l'un de ces évêques, Isaïe de Jérusalem, envoya une lettre très favorable. Balgy, p. 92, 93. Par le fait, le catholicos Constantin V se fit représenter au concile. Sur les démarches préliminaires, voir Balgy, p. 93-101. Le pape Eugène IV promulgua l'union entre Rome et l'Arménie par son fameux décret *Exultate Deo*, du 22 novembre 1439. Texte latin et arménien dans Balgy, p. 102-155. Voir FLORENCE (CONCILE DE).

L'histoire des conciles généraux de l'Église arménienne se termine, à proprement parler, avec celui de Florence. A partir de cette époque, l'unité hiérarchique est rompue en Arménie; deux centres rivaux s'établissent, l'un à Etchmiadzin, l'autre à Sis, et tous deux ont eu dans le cours des siècles leurs synodes particuliers, dont l'histoire est fort obscure. Plus tard, un troisième centre indépendant, celui des catholiques, s'organisera au Liban, puis à Constantinople, qui comptera lui aussi ses assemblées synodales distinctes. Mais ce sont, le plus souvent, de simples *conseils* épiscopaux, non des synodes proprement dits. Quelques-unes de ces assemblées eurent pourtant une certaine notoriété.

La première en date est celle d'Etchmiadzin où fut créé, en 1441, le nouveau patriarcat de la Grande-Arménie par l'élection de Grégoire Virabetzi. Voir à ce sujet Thomas de Medzoph, *De l'union des Arméniens et du sacre du catholicos, l'an 890 de l'ère arménienne* (A. D. 1441), en appendice à sa chronique. Cf. Tchamtchian, *Histoire d'Arménie*, t. III, p. 473-492; F. Nève, *L'Arménie chrétienne*, p. 377-381. Le récit de Thomas a d'autant plus de prix que le narrateur a pris part à tous les événements de l'époque; il a même été le principal promoteur de l'élection de Grégoire.

Parmi les synodes tenus sous les divers patriarches catholiques, il faut mentionner : 1° celui de Zmar (ordinairement écrit Bzommar), au mont Liban, sous Grégoire Pierre VIII; il eut lieu en octobre 1851; mais ses actes, désapprouvés par Rome, ne sont entrés dans aucun recueil officiel. Cf. Ormanian, *Le Vatican et les Arméniens*, p. 150, 153 sq.; *Jur. pontif. de Prop. fide*, part. I, t. VI *a*, p. 232, 233; — 2° celui de Constantinople, en 1869, interrompu au bout de quelques séances, et dont le questionnaire a seul vu le jour. Cf. *Jur. pontif. de Prop. fide*, part. I, t. VI *b*, p. 31; — 3° celui de Constantinople en 1890, dont les actes forment un volumineux dossier encore à l'examen en cour de Rome. Certains synodes réunis à l'occasion de l'élection des patriarches ont eu parfois une grande importance, tel celui de Zmar, en 1866, où fut inaugurée la nouvelle forme du patriarcat arméno-catholique. J'en ai d'ailleurs parlé ci-dessus. Voir les actes dans *Jur. pontif. de Prop. fide*, part. I, t. VI *a*, p. 453-465. On pourrait mentionner aussi d'autres documents, tels que professions de foi, bulles pontificales, circulaires patriarcales, traitant de l'organisation administrative ou de la discipline. Bon nombre d'entre eux sont indiqués plus haut au cours de l'*Histoire religieuse*. Il me suffira de signaler ici, à cause de son caractère général non moins que de son actualité, le mandement envoyé à son clergé par le patriarche actuel à l'occasion de son intronisation. *Litteræ pastorales Pauli Petri XI Emmanuelian patriarchæ Ciliciæ Armenorum catholicorum*, in-8°, Constantinople, 1900 (arm.-lat.).

En dehors des ouvrages mentionnés au cours de l'article, de Mai surtout, on peut consulter les deux suivants : P. H[illegible], *Histoire [illegible]*, [illegible] Venise, 1847 (armén.); Mgr Abel Mkhitariantz, *Histoire des conciles de l'Église*

arménienne, in-8°, Vagharchapat, 1874 (arm.). Le Nomocanon arménien (*Kanounakirk*) est encore inédit.

L. PETIT.

III. ARMÉNIE. Littérature. — I. Langue et écriture. II. Début de la littérature chrétienne. III. Les traductions. IV. Historiens et théologiens du ve siècle. V. Du VIe au XIIe siècle. VI. Du XIIe au XVIIIe siècle. VII. La littérature des deux derniers siècles.

I. LANGUE ET ÉCRITURE. — Sans rappeler ici les longues et vives discussions sur l'origine et la nature de l'arménien, bornons-nous à dire que l'on rattache communément aujourd'hui l'idiome des *Urartiens*, des premiers habitants du pays, au groupe ouralo-altaïque; par sa construction, cet idiome se rapprochait beaucoup du soumérien et du dialecte particulier de la Susiane. Quant à la langue de la seconde race, des Arméniens au sens propre du mot, elle appartient incontestablement à la famille indo-européenne. Elle contient, il est vrai, bon nombre d'éléments éraniens; aussi Petermann, de Lagarde, Pott, Windischmann et beaucoup d'autres philologues l'ont-ils introduite dans le groupe éranien. Mais la présence dans une langue d'éléments empruntés révèle simplement les contacts que cette langue a subis, les leçons qu'elle a reçues des civilisations voisines; c'est la grammaire seule, cette âme du langage, qui permet de fixer les liens de parenté entre idiomes voisins. Or, par sa phonétique comme par sa morphologie, l'arménien présente bien les caractères essentiels de l'indo-européen. Cette question d'origine serait vite tranchée si nous possédions quelques monuments de l'antique littérature de l'Arménie; il n'en subsiste malheureusement que des fragments peu considérables, conservés par les premiers auteurs chrétiens de la nation. D'après l'hypothèse très vraisemblable de P. Jensen, la langue des hiéroglyphes dits *hittites* ne serait autre que le vieil arménien. P. Jensen, *Grundlagen für eine Entzifferung der hatischen oder cilicischen Inschriften*, dans *Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. XLVIII, p. 235 sq., 429 sq.; *Die kiliskischen Inschriften*, dans *Wiener Zeitschrift für Kunde d. Morgenlandes*, 1896, p. 1 sq. Quand le déchiffrement des inscriptions de Cilicie sera venu confirmer cette hypothèse, la connaissance de l'arménien primitif aura fait un grand pas.

Sur les anciens monuments littéraires, chants et légendes, voir J.-B. Emin, *Chants historiques de l'Arménie ancienne* (arm. anc.), in-8°, Moscou, 1850; E. Dulaurier, *Etudes sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie, d'après une dissertation de M. J.-B. Emin*, dans *Journal asiatique*, 1852, p. 1-58; V. Langlois, *Collection des historiens*, t. I, p. IX-XI; J.-B. Emin, *Moïse de Khoren et les chants historiques de l'Arménie* (en russe), in-8°, Moscou, 1881; P. Vetter, *Die nationalen Gesänge der alten Armenier*, dans *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1894, p. 48-76.

La perte des anciens monuments littéraires provient en partie de l'absence d'une écriture nationale fixe. Aux caractères, d'origine araméenne, employés avant notre ère, les missionnaires venus des pays du sud mêlèrent les caractères syriaques; l'écriture grecque était également en usage dans certaines régions. Comment, avec une pareille confusion, le développement des lettres eût-il été possible? Elles avaient besoin, pour prendre leur essor, d'un alphabet nouveau. C'est à Mesrob, surnommé Machdots, que revient l'honneur d'avoir doté sa nation d'une écriture spéciale. Il classa d'abord les sons de sa propre langue d'après l'ordre de l'alphabet grec, puis il créa pour les exprimer des signes probablement basés pour la plupart sur ceux usités précédemment.

H. Hubschmann, *Ueber Aussprache und Umschreibung des Altarmenischen*, dans *Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, 1876, p. 53 sq.; V. Gardthausen, *Ueber den griechischen Ursprung der armenischen Schrift*, *ibid.*, p. 74 sq.

II. DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE. — S'il ne reste presque rien de la littérature païenne de l'Arménie, sa littérature chrétienne est très riche; elle est même, à peu d'exceptions près, exclusivement théologique. Même quand il compose une histoire, l'écrivain arménien semble plus préoccupé des doctrines que des événements; c'est qu'il appartient presque toujours au clergé, unique dépositaire de la science durant le moyen âge. Aussi, retracer le tableau de la littérature théologique de l'Arménie, c'est en quelque sorte présenter tout l'ensemble du mouvement littéraire dans cette nation. Toutefois, au lieu d'une histoire complète, le lecteur ne trouvera ici qu'une esquisse rapide des plus importantes productions théologiques et historiques, avec l'indication des traductions qui en rendent l'accès plus facile. C'est à l'article spécial consacré à chaque auteur qu'il faudra se reporter pour les détails concernant la biographie de cet auteur, sa doctrine et la bibliographie complète de ses œuvres ou des travaux critiques dont il a été l'objet.

Les débuts de la littérature chrétienne en Arménie coïncident avec l'invention de l'alphabet mesrobien, c'est-à-dire avec les premières années du ve siècle. Cf. *Mesrob e l'alfabeto armeno*, dans le *Bessarione*, Rome, 1896-1897, t. I, p. 807-810, 912-917. Les œuvres auxquelles on prétend assigner une date plus reculée sont toutes apocryphes. Tels, les *Discours* de Grégoire l'Illuminateur, que les Arméniens vénèrent comme une relique littéraire; P. Vetter a prouvé qu'ils remontent à la première moitié du ve siècle, dans Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, in-8°, Mayence, 1885, t. III, p. 219-222. Ils ont été publiés à Venise, in-8°, 1838, et traduits en allemand par J. M. Schmid, *Reden und Lehren des hl. Gregorius des Erleuchters*, in-8°, Ratisbonne, 1872. — Telle encore l'*Histoire de Daron* attribuée à Zénob de Glak, contemporain de Grégoire et abbé du monastère de Sourp-Karapet, dans la province de Daron. Composée en syriaque, cette histoire n'existerait plus que dans une traduction arménienne. Jean le Mamikonien, évêque du VIIe siècle, en aurait écrit la continuation. Or l'*Histoire de Daron* et la *Continuation* de cette histoire ne sont qu'un recueil de légendes, composé du VIIIe au IXe siècle et dépourvu de toute valeur historique. H. Gelzer, *Die Anfänge der arm. Kirche*, p. 123, 124; G. Khalatianz, *Zénob de Glak. Étude critique* (arm.), in-8°, Vienne, 1893. Cf. *Byz. Zeitschrift*, t. IV (1895), p. 368-370. Cet ouvrage a été publié avec sa continuation Venise, in-8°, 1832; 2e édit., in-8°, 1889, et traduit en français par J.-B. Emin, dans Langlois, *Collection des historiens*, t. I, p. 333-382. — Plus célèbre encore, mais non moins apocryphe est l'*Histoire d'Arménie*, qui porte le nom d'Agathange. L'existence même de cet auteur est très discutée. Quant à son *Histoire*, il est maintenant prouvé qu'elle fut rédigée et considérablement amplifiée, dans la première moitié du ve siècle, sur un original grec aujourd'hui perdu, et qu'au VIIe siècle cette rédaction arménienne fut retraduite en grec par un arménien. B. Sarghisian, *Agathange et son mystère polyséculaire* (arm.), in-8°, Venise, 1890; J. Dashian, *Agathange et l'évêque Georges de Syrie* (arm.), in-8°, Vienne, 1891; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, in-8°, Paris, 1899, t. III, p. 250, 262. Pour les éditions, voir AGATHANGE. Tel qu'il nous est parvenu, le pseudo-Agathange se compose de morceaux juxtaposés et, à l'origine du moins, indépendants les uns des autres. La première partie (vie de saint Grégoire) est historique, du moins dans les traits essentiels; quant à la seconde (actes de saint Grégoire et des saintes Rhipsimiennes) et à la troisième (vision de saint Grégoire), elles n'ont rien à voir avec l'histoire. A. von Gutschmidt, *Kleine Schriften*, in-8°, Leipzig, 1892, t. III, p. 394-420; *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1895, t. XIV, p. 121, 122.

III. LES TRADUCTIONS. — C'est avec les premières années du ve siècle que s'ouvre l'histoire véritable de la littérature arménienne, sous l'action combinée d'Isaac le Grand († 439) et de Mesrob († 441), « cette étoile

double qui s'éleva alors si brillante au ciel de l'Arménie. Créateur d'une écriture nouvelle, Mesrob, assisté d'Isaac et de quelques autres savants, s'empressa de faire une version de la Bible. Faite à l'origine, vers 410, sur le texte syriaque de la Peschito, cette traduction fut définitivement fixée vers 432, après une revision sur les Septante des Hexaples et le texte grec du Nouveau Testament. Sur cette version, voir H. Hyvernat, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1010-1015; H. Gelzer, *Realencyklopadie fur prot. Theologie und Kirche*, Leipzig, 1897, t. II, p. 67-69. La liturgie arménienne doit également aux deux amis plus qu'à nul autre sa naissance et ses progrès. La tradition nationale leur attribue à l'un et à l'autre des hymnes d'église, et à Isaac un manuel de liturgie et des lettres canoniques. Celles-ci ont été publiées à Venise en 1853, et traduites en anglais par F. C. Conybeare, *The armenian canons of St Sahak, catholicos of Armenian (390-439)*, dans *The american journal of theology*, t. II (1898), p. 828-848.

Inaugurée par la version biblique, la littérature du ve siècle se compose principalement de traductions d'ouvrages grecs et syriaques; mais il est malaisé, faute de renseignements précis, d'assigner à chaque traducteur sa part réelle. Ces traductions n'en ont pas moins pour la plupart un grand prix, les originaux étant souvent perdus. Nous en signalerons ici les principales :

1° *Histoire* de Faustus de Byzance, en quatre livres, allant de 317 à 390; œuvre capitale pour les annales de l'Arménie au IVe siècle, malgré le caractère tendancieux de l'auteur. Procope nous a conservé quelques fragments de l'original grec, *De bello persico*, I, 5. Éditions, Venise, in-8°, 1832 et 1889; Saint-Pétersbourg, in-8°, 1883; trad. fr. par J.-B. Emin, dans Langlois, *Collection des historiens*, t. I, p. 209-310; trad. all. par M. Lauer, in-8°, Cologne, 1879. Sur la valeur historique de Faustus, voir H. Gelzer, *Die Anfänge der arm. Kirche*, p. 111-123. — 2° Deux opuscules de Philon sur la *Providence*, et un autre sur les *Animaux*, publiés avec traduction latine par J.-B. Aucher, *Philonis judæi sermones tres*, in-4°, Venise, 1822; divers commentaires sur la Bible, du même Philon, publiés par le même éditeur sous le titre de : *Philonis judæi paralipomena armena*, in-4°, Venise, 1827. D'autres écrits de Philon, dont l'original est conservé, ont paru en arménien sous ce titre : *Divers discours du juif Philon*, in-8°, Venise, 1892. Sur les deux opuscules *De providentia*, voir P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung*, in-8°, Berlin, 1892. — 3° La *Chronique* d'Eusèbe, dont la première partie ne nous est connue que par la version arménienne publiée avec traduction latine par J.-B. Aucher en double format in-fol. et in-4°, Venise, 1818; une autre version latine parut la même année à Milan, in-4°, par les soins de Zohrab et d'A. Mai. Ces éditions hâtives sont d'ailleurs très imparfaites; elles sont aujourd'hui remplacées par celle de Schone, Petermann et Rödiger, Berlin, 1868. Voir pourtant Th. Mommsen, *Die armenischen Handschriften der Chronik des Eusebius*, dans *Hermès*, t. XXX (1895), p. 321-338. Une version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, faite sur une traduction syriaque, a été publiée, avec texte grec, par A. Djarian, in-8°, Venise, 1877. — 4° L'*Apologie* d'Aristide, objet de tant de travaux depuis vingt ans, publiée avec traduction latine sous le titre : *Sancti Aristidis philosophi atheniensis sermones duo*, in-8°, Venise, 1878. Sur les traces laissées par cet opuscule dans l'ancienne littérature arménienne, voir P. Vetter, *Aristidescitate in der armenischen Litteratur*, dans *Tub. theol. Quartalschrift*, 1894, t. LXXVII, p. 529-539. — 5° Quinze *Homélies* de Sévérien de Gabala, dont trois seulement existent en grec, publiées avec trad. lat. par J.-B. Aucher, in-8°, Venise, 1827, et, sans la traduction, in-8°, Venise, 1830. — 6° Les *Œuvres* de saint Ephrem (commentaires bibliques, exhortations, homélies et traités) dont une partie n'existe ni dans les éditions grecques ni dans les éditions syriaques de cet auteur; texte arménien seul, 4 in-4°, Venise, 1836. Le *Livre de prières* de saint Ephrem a paru aussi à Venise, in-24, 1879, de même son *Evangelii concordantis expositio*, in-8°, Venise, 1876 (latin seul), et ses *Commentarii in Epistolas d. Pauli*, in-4°, Venise, 1893 (latin seul). Voir pour les travaux critiques parus à ce sujet, O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, t. III, p. 240, 241. — 7° Les autres traductions ont moins d'importance. Citons, parmi celles que l'on a publiées : 1. Platon, *Eutyphron, apologie de Socrate, Timée*, édit. A. Soukrean, in-8°, Venise, 1877, et le *Dialogue sur les lois et Minos*, in-8°, Venise, 1890; 2. Aristote, *Catégories, interprétation, lettres*, publiées, avec les *Commentaires sur les catégories* de Porphyre, dans *Œuvres de David le Philosophe*, in-8°, Venise, 1833; 3. S. Basile, *Hexameron*, in-8°, Venise, 1830; 4. S. Jean Chrysostome, *Choix d'homélies*, in-8°, Venise, 1861; *Commentaires sur l'évangile de saint Matthieu*, 2 in-8°, *ibid.*, 1826; *Commentaires sur les épitres de saint Paul*, 2 in-8°, *ibid.*, 1861; *Commentaires sur les prophéties d'Isaïe*, in-8°, *ibid.*, 1880; *Fragments des commentaires* sur saint Matthieu et saint Paul, in-8°, *ibid.*, 1826; *Oratio panegyrica de vita et laboribus sancti Gregorii Illuminatoris, patriarchæ Armeniæ* (arm. lat.), in-8°, *ibid.*, 1878; 5. *Histoire d'Alexandre le Grand*, du pseudo-Callisthènes, in-8°, *ibid.*, 1842; cf. J. Dashian, *Étude sur l'histoire d'Alexandre le Grand du pseudo-Callisthènes*, in-8°, Vienne, 1892. Les traductions qui viennent d'être mentionnées appartiennent toutes, d'après l'opinion communément reçue, au ve siècle; nous aurons à en signaler d'autres dans les âges suivants. De tout temps, l'Arménie littéraire a vécu d'emprunts. Voir [Soukias Somal], *Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno*, in-8°, Venise, 1825. Cet ouvrage est aujourd'hui dépassé par celui de P. Karékin, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes du ve au XIIe siècle*, in-8°, Venise, 1889 (arm.). Voir aussi B. Sarghisian, *Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena*, in-8°, Venise, 1898. Les mekhitaristes de Venise préparent une édition complète des traductions arméniennes des Pères; ont déjà paru les *Apocryphes* des deux Testaments, 1896, et les *Œuvres* de saint Athanase, in-8°, 1897.

IV. HISTORIENS ET THÉOLOGIENS DU Ve SIÈCLE. — A côté des traducteurs, on remarque quelques écrivains originaux. A leur tête se place un disciple de Mesrob, Eznik de Kolb, qui a composé en quatre livres une *Réfutation des sectes*, c'est-à-dire des faux systèmes : paganisme, mazdéisme, philosophie grecque, manichéisme. Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. I (1896), p. 464-465. Éditions : in-8°, Smyrne, 1761; in-24, Venise, 1826, 1850; traduction française assez mauvaise de Le Vaillant de Florival, in-8°, Paris, 1853; traduction allemande excellente de J.-M. Schmid, *Des Vartapet Eznik von Kolb « Wider die Sekten »*, in-8°, Vienne, 1900. — Un autre disciple de Mesrob, Korioun, écrivit peu après 442 une *Histoire de la vie de saint Mesrob et du commencement de la littérature arménienne*, d'un prix inestimable, puisqu'elle est d'un contemporain; le texte en a été publié d'abord avec les œuvres de David le Philosophe, in-8°, Venise, 1833, puis à part, dans la *Bibliothèque choisie de la littérature arménienne*, in-24, Venise, 1854, t. XI; traduction française dans Langlois, *Collection des historiens*, t. II, p. 9-16. — De Mambré, surnommé *Vérzanogh* (le lecteur), on n'a publié que deux homélies dans l'édition déjà citée des œuvres de David le Philosophe. Une nouvelle édition des seules homélies de Mambré a paru à Venise, in-8°, 1895.

Si Mambré n'est guère connu, le nom de son frère, Moïse de Khoren, est universellement vénéré, du moins en Arménie. On lui attribue trois grands ouvrages : *Histoire d'Arménie*, *Géographie*; *Livre des chries ou*

Traité de rhétorique. Par malheur, ce n'est point de Moïse de Khoren que provient ce bel héritage, mais d'un écrivain du VIII[e] siècle, qui a mis son œuvre à l'abri d'un grand nom. C'est bien, en effet, au V[e] siècle qu'a vécu le personnage du nom de Moïse de Khoren, mais les ouvrages dont on lui fait honneur lui sont postérieurs de trois siècles. Après les belles études d'A. Carrière, il n'est plus permis d'en douter. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question à l'article MOÏSE DE KHOREN. Ici, nous devons nous borner à quelques indications bibliographiques. L'*Histoire d'Arménie* a eu plusieurs éditions; la meilleure est celle qu'ont publiée les mékitaristes dans les *Œuvres complètes de Moïse,* in-8°, Venise, 1843, 1865; traduction française très infidèle de Le Vaillant de Florival, in-8°, Paris, 1836, que l'auteur retira bientôt pour en éditer une autre fort recommandable, accompagnée du texte, 2 in-8° à Venise, 1842, et reproduite à Paris, s. d., avec un nouveau titre; autre traduction française dans Langlois, *Collection des historiens,* t. II, p. 53-175. Sur la valeur historique, voir A. Carrière, *Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales,* in-12, Paris, 1891; *Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Études critiques,* in-8°, Vienne, 1893; cf. Duchesne, *Bulletin critique,* 1893, p. 286 sq.; *Nouvelles sources... Supplément,* in-8°, Vienne, 1894; — *La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren,* dans le volume du Centenaire de l'École des langues orientales vivantes, in-4°, Paris, 1895, p. 357-414; cf. A. Burckhardt, dans *Byzantinische Zeitschrift,* t. VI (1897), p. 426-435; G. Chalatianz, *L'épopée arménienne dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren* (en russe), 2 in-8°, Moscou, 1896; cf. R. v. Stackelberg dans *Byz. Zeitschrift, ibid.,* p. 435-439. — La *Géographie* de Moïse, simple adaptation de la *Chorographie universelle,* de l'Alexandrin Pappus, a été publiée en dernier lieu, avec traduction française en regard, par A. Soukrian, in-8°, Venise, 1881. — Enfin le *Traité de la chrie,* publié dans les *Œuvres complètes* mentionnées plus haut, a été l'objet d'une savante étude de A. Baumgartner, *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft,* t. XL (1886), p. 457-515. Sur Moïse de Khoren en général, voir P. Vetter, *Kirchenlexikon,* t. VIII, col. 1955-1963.

Au V[e] siècle appartient encore Eghiche ou Élisée, mort vers 480, après avoir écrit une *Histoire de Vartan et de la guerre des Arméniens contre les Perses* sous Iazdegerd II (439-451). Souvent rééditée, les seuls mékitaristes de Venise l'ont publiée huit fois de 1825 à 1893, elle a été traduite en italien par J. Cappelletti, in-8°, Venise, 1840, en français par C. Kabaradji Garabed sous le titre de : *Soulèvement national de l'Arménie chrétienne au V[e] siècle contre la loi de Zoroastre,* in-8°, Paris, 1884, et par V. Langlois, *Collection des historiens,* t. II, p. 183-251, et en anglais, mais incomplètement, par F. Neumann, in-4°, Londres, 1830. Voir sur cet auteur F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature,* in-8°, Louvain, 1886, p. 299-316. — Un peu plus jeune qu'Élisée, Lazare de Pharp écrivit une histoire d'Arménie de 388 à 485, pour faire suite à celle de Faustus, dont il vante le merite. Publiée à Venise en 1793 et en 1824, en format in-8°, puis en 1807, 1873, 1891 en format in-24, elle a été traduite en français par S. Ghésarian dans la *Collection* de Langlois, t. II, p. 259-367. — On a du catholicos Jean Mandacouni (405-485) un recueil de vingt homélies, in-8°, Venise, 1837, 1860, et plusieurs formules de prières insérées dans le bréviaire arménien. Les homélies ont été fort bien traduites en allemand par J. M. Schmid, *Heilige Reden des Johannes Mandakuni,* in-8°, Ratisbonne, 1871.

V. DU VI[e] AU XII[e] SIÈCLE. — A cette brillante période, à cet « âge d'or » comme l'appellent les écrivains nationaux, succèdent deux siècles de presque absolue stérilité. L'unique épisode scientifique du VI[e] siècle est la fixation du calendrier national (552). Nous ne parlons pas des écrits de l'évêque Abraham, de l'archevêque Pierre, des patriarches Abraham et Kyrion : c'est à peine si on en connaît vaguement l'existence et l'objet. Le P. B. Sarkisian vient de publier, sous le nom de l'évêque Abraham le Mamikonien, une lettre au roi d'Albanie Vatchakan sur le concile de Nicée : *Abraham évêque le Mamikonien et sa lettre à Vatchakan,* in-8°, Venise, 1899 (arm.), mais l'authenticité en est fort douteuse. Certains manuscrits l'attribuent à l'évêque syrien Philoxène de Mabboug († 553) et indiquent pour destinataire, au lieu de Vatchakan le catholicos Komitas, chose d'ailleurs impossible, Komitas ayant vécu presque un siècle après Philoxène. Encore plus douteuse l'authenticité des deux homélies publiées par le même éditeur sous le nom de l'évêque Ananias, disciple de Mesrob, *Ananias le Traducteur,* in-8°, Venise, 1899 (arm.). Cf. P. Vetter, dans *Litterarische Rundschau,* t. XXVI (1900), p. 203. Au VII[e] siècle, vivait Jean le Mamikonien; mais on a vu que l'*Histoire de Daron,* dont on lui fait parfois honneur, lui est bien postérieure. Le manuscrit Petermann 141 (Berlin) contient sous le nom du Mamikonien un petit traité sur la pénitence, mais l'authenticité en est douteuse. *Die Paulikianer,* p. 68. Le seul monument littéraire de cette époque est l'*Histoire d'Héraclius,* de l'évêque Sébéos, qui raconte la lutte de l'empire contre les Perses et les Arabes jusqu'à l'avènement de Moavia (661). Publiée à Constantinople, in-8°, 1851, et à Saint-Pétersbourg, in-8°, 1879, elle a été traduite intégralement en russe par Patcanian, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1862, et partiellement en allemand, par H. Hübschmann, *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber aus d. Armen. des Sebêos,* Leipzig, s. d. — Un *Discours contre Maïragonient,* de Théodore Kherthénavor, a été publié dans les *Œuvres complètes* de Jean Otznétzi, in-8°, Venise, 1833. L'éditeur fait vivre ce Kherthénavor au VII[e] siècle, en corrigeant un passage de son discours; Ter-Mkrttschian a émis quelques doutes sur la valeur de cette correction. *Die Paulikianer,* p. 69. Les opuscules scientifiques d'Ananias de Chirak sont en dehors de notre cadre, mais nous devons mentionner son *Autobiographie* et son *Discours sur la Pâque,* récemment traduits par F.-C. Conybeare, *Ananias of Shirak* (A. D. 600-650). *His autiobiography. His tract on easter,* dans *Byzant. Zeitschrift,* t. VI (1897), p. 572-584. La première nous apprend que, blessé dans un combat entre les Grecs et les Perses, Ananias s'enfuit à Antioche, puis, de là, se rendit à Jérusalem, Alexandrie, Rome, et finit par rentrer à Constantinople. De la fin du VII[e] siècle datent la traduction arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate et la composition en grec par un arménien d'une *Histoire de l'Église d'Arménie* depuis saint Grégoire l'Illuminateur jusqu'au VII[e] siècle. Cette dernière a été publiée, très imparfaitement d'ailleurs, par Combefis, dans le deuxième volume de son *Auctarium novum,* in-fol., Paris, 1648, p. 272 sq., d'où Migne l'en a tirée à *deux* reprises, *P. G.,* t. CXXVII, col. 885-902; t. CXXXII, col. 1237-1258, la seconde fois avec les notes de Combefis. Le Quien attribue cette composition au catholicos Chahak ou Isaac III (677-703) qui vint à Constantinople sous Justinien II et y abjura le monophysisme. *Oriens christianus,* in-fol., Paris, 1740, t. I, col. 1356.

Le VIII[e] siècle se recommande de deux ou trois écrivains remarquables. Le catholicos Jean Otznétzi, surnommé le Philosophe, nous a laissé : un *Discours contre les phantastiques,* publié par J.-B. Aucher, in-8°, Venise, 1807, et, avec traduction latine, *ibid.,* 1816, un *Discours contre les pauliciens* et un *Discours synodal* suivi de *Canons,* édit. J.-B. Aucher, in-8°, Venise, 1833 (arm.-lat.) et divers autres traités réunis par le même éditeur dans le volume : *Domini Johannis Ozniensis philosophi Armenorum catholici opera,* in-8°, Venise, 1834 (arm.-lat.). — Ghevond (Léonce) Jéretz ou le Prêtre, dit le « grand vartapet », a composé une *Histoire des origines de l'em-*

gure de Mahomet et des premiers khalifes, édité par Garabed V. Chahnazarian, in-8°, Paris, 1857, et traduite par lui en français sous le titre de *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, in-8°, Paris, 1856. K. Patkanian en a donné une traduction russe sous le titre de *Histoire des khalifes*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1862. — A la même époque, l'évêque de Siounik, Étienne, traduisit les œuvres de plusieurs Pères, pseudo-Denys l'Aréopagite, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, etc., ainsi que la lettre du patriarche Germain aux Arméniens. Voir *Quadro delle opere anticamente tradotte in armeno*, p. 29-33.

Le Xe siècle voit naître la grande *Histoire d'Arménie*, de l'origine à 925, du catholicos Jean VI, éditée à Jérusalem, in-4°, 1853, et à Moscou, in-8°, 1853, et traduite en français par J. Saint-Martin, in-8°, Paris, 1841, mais d'une façon très imparfaite. Voir F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, p. 317-340. A la même époque, Thomas Artzrouni compose son *Histoire des Artzrounis*, allant jusqu'en 936 ; la première partie contient l'histoire générale de l'Arménie, la seconde celle de la province du Vaspourakan. Publiée à Constantinople, 1852, et à Saint-Pétersbourg, 1887, elle se trouve en français dans Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1874, t. I, p. 1-266. A la demande du catholicos Ananias de Mok (943-965), Ananias, abbé du monastère de Narek, le plus célèbre théologien de l'époque, compose un traité contre les thondrakiens. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, p. 83. Jusqu'ici, cet ouvrage n'a pas été retrouvé, quoi qu'en ait dit Neumann, *Geschichte der arm. Litteratur*, in-16, Leipzig, 1836, p. 127. C'est à tort que le journal *Ararat* (Etchmiadzin, 1892, n. de janvier) a attribué à ce théologien « les Confessions du bienheureux père Ananias » publiées par lui. Mkrttschian, *op. cit.*, p. 83, 84. Chosrov le Grand, évêque d'Andzevatsentz, mort vers l'an 972, écrit de très intéressants *Commentaires du bréviaire et des prières de la messe*, Constantinople, 1730; l'explication de la messe a été traduite en latin par P. Vetter, *Chosroæ magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880. — Mesrop le Prêtre (Iéretz) compose la biographie de Nersès le Grand, Madras, 1779; elle forme, avec l'histoire des Orbélians, les tomes VI et VII de la *Bibliothèque choisie de la littérature arménienne*, in-24, Venise, 1853. — Aucun auteur de ce siècle n'égale en célébrité Grégoire de Narek, fils de Chosrov le Grand, le « Pindare » des Arméniens. On a de lui quatre-vingt-quinze *Élégies sacrées*, plusieurs fois imprimées, entre autres en 1827 par G. Avédikian, in-8°, Venise; des *Homélies* et des *Odes*, in-8°, *ibid.*, 1827; un *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, in-12, Venise, 1789, et divers *Panégyriques*; il existe une édition complète de ses œuvres, in-8°, Venise, 1840; sa lettre dogmatique contre les thondrakiens a été traduite par Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, p. 130-135. Voir une notice littéraire et bibliographique dans F. Nève, *op. cit.*, p. 256-268. Citons encore : 1. Oukhtanès d'Ourha, auteur d'une *Histoire d'Arménie*, in-8°, Vagharchapat, 1871, (incomplète), et, en français, dans Brosset, *Deux historiens arméniens, Kirakos de Gantzac, Oukhtanès d'Ourha*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1870; 2. Moïse Kaghankatovatzi ou d'Outi, auteur d'une intéressante *Histoire des Aghouans* ou *Albanais*, le seul document que nous possédions sur les premiers temps de ce peuple ; publiée par Emin, in-8°, Moscou, 1860, et Chahnazarian, Paris, 1860; quelques extraits dans Brosset, *Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1851, p. 461-494; excellente étude et extraits dans Agop Manandian, *Beiträge zur albanischen Geschichte*, in-8°, Leipzig, 1897.

Moins illustre que le Xe, le XIe siècle a pourtant produit trois ou quatre écrivains recommandables : Étienne Asoghik, auteur d'une *Histoire universelle*, qui s'arrête à l'an 1004, in-8°, Paris, 1851; Saint-Pétersbourg, 1885; la première partie a été traduite en français par E. Dulaurier, in-4°, Paris, 1883. — Aristakès de Lastivert, qui nous raconte la conquête de l'Arménie par les Seldjoukides, in-8°, Venise, 1845, traduction française d'E. Prud'homme, in-8°, Paris, 1864. — Le moine Paul de Taron, controversiste et adversaire passionné de l'Église romaine, surtout contre le théologien grec Théopiste, a paru à Constantinople, in-4°, 1752; cf. Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 74. — Grégoire Magistros, † 1058, auteur d'un grand nombre de lettres sur divers sujets et d'un poème en mille vers, composé, dit-on, en trois jours, sur les deux Testaments. Ses *Œuvres poétiques* ont paru à Venise, in-16, 1868; un inventaire détaillé et des extraits de sa correspondance se trouvent dans V. Langlois, *Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros*, *Journal asiatique*, VIe série, t. XIII, 1869, p. 5 sq.; et aussi Langlois, *Collection des historiens*, t. I, p. 401-403; G. Chalatiantz, *Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros*, *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, 1896, p. 217-224. Trois lettres de Grégoire relatives à la secte des thondrakiens, issue du manichéisme, ont été traduites en allemand par Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, p. 136-153; cf. *ibid.*, p. 84 sq.

VI. DU XIIe AU XVIIIe SIÈCLE. — La prospérité au XIIe siècle du royaume de Petite-Arménie, sous les princes roupéniens, provoque dans le domaine des lettres une sorte de renaissance, qui ne manque pas de grandeur. Le plus brillant écrivain de ce temps est Nersès, surnommé à juste titre *Chnorhali* ou le Gracieux, qui gouverne l'Église comme catholicos de 1166 à 1173. on a de lui un poème de huit mille vers, une élégie sur la prise d'Édesse et des poésies sur divers sujets, imprimées à Venise, in-24, 1830; plusieurs poésies sacrées ont été traduites en français, par F. Nève, *op. cit.*, p. 58 sq., en allemand par P. Vetter, *Tüb. theol. Quartalschrift*, t. LXXXI (1899), p. 89-111; l'élégie biblique « Jésus le Fils » a été traduite également par P. Vetter, *ibid.*, t. LXXX (1898), p. 239-276. L'élégie sur la chute d'Édesse a été rééditée et traduite en français par E. Dulaurier, *Historiens arméniens des croisades*, in-fol., Paris, 1869, t. I, p. 226-268. Beaucoup plus importantes pour le théologien sont les œuvres en prose de Nersès; elles comprennent une *Lettre pastorale* publiée, avec traduction latine, par J. Cappelletti, in-8°, Venise, 1830, un *Discours synodal et des lettres*, in-24, Venise, 1848. La plupart de ces œuvres se retrouvent, accompagnées d'une traduction latine, dans *Sancti Narsetis Clajensis opera omnia*, édit. J. Cappelletti, 2 in-8°, Venise, 1833. Voir F. Nève, *Le patriarche Nersès IV Schnorhali*, *op. cit.*, p. 269-286. Rappelons comme curiosité sa *Prière* traduite en trente-six langues, in-12, Venise, 1882. — Deux vartapets, Ignace et Sarkis, nous ont laissé, le premier, un *Commentaire sur saint Luc*, in-8°, Constantinople, 1824, le second, quarante-trois *Homélies*, in-8°, Constantinople, 1743, et un *Commentaire sur les épîtres catholiques*, *ibid.*, 1743, 1826. — L'*Histoire*, de Matthieu d'Édesse, allant de 952 à 1136, et continuée jusqu'en 1176 par Grégoire le Prêtre, constitue une source précieuse pour l'histoire des croisades; traduction française d'E. Dulaurier, in-8°, Paris, 1858. Les parties relatives aux croisades sont reproduites, texte et traduction, par le même, dans *Historiens arméniens des croisades*, t. I, p. 4-201. Cf. F. Nève, *Chronique de Matthieu d'Édesse*, *op. cit.*, p. 341-370. — De Samuel d'Ani, nous avons une *Chronique universelle* ou plutôt de simples tables chronologiques allant de l'origine du monde à 1179; le texte a été publié par A. Ter-Mikelian, in-8°, Vagharchapat, 1893, la traduction latine, par J. Zohrab et A. Mai, Milan, 1818, reproduite par Migne, *P. G.*, t. XIX, col. 599-742. La deuxième partie a été traduite en français avec des notes nombreuses par Brosset, dans sa *Collection d'historiens*

arméniens, Saint-Pétersbourg, 1876, t. II, p. 339-483. Voir encore Brosset, *Samuel d'Ani. Revue générale de sa chronologie,* dans *Mélanges asiatiques,* in-8°, Saint-Pétersbourg, 1873, t. VI, p. 741-798; E. Dulaurier, dans *Histor. arm. des croisades,* t. I, p. 445-468. — Nersès de Lampron, archevêque de Tarse, n'est guère moins célèbre que son homonyme, le Chnorhali; il s'impose à l'attention des théologiens par son *Discours synodal,* prononcé au concile de Hromcla en 1179, et publié, avec traduction italienne, par J.-B. Aucher, *Orazione sinodale di S. Nierses Lampronense,* in-8°, Venise, 1812; par ses *Commentaires sur la liturgie,* in-8°, Venise, 1847, en extraits dans *Histor. arm. des croisades,* t. I, p. 569-578; par ses *Lettres* et ses *Panégyriques,* édités avec les *Lettres dogmatiques* de son contemporain Grégoire Tegha, in-24, Venise, 1838. Grégoire Tegha a aussi composé une *Élégie* sur la prise de Jérusalem par Saladin, publiée et traduite par Dulaurier, *Histor. arm. des crois.,* p. 273-307. — La *Chronique* de Michel, patriarche des Syriens (1166-1199), a été dès l'origine traduite en arménien; c'est sur cette version arménienne qu'a été faite la traduction française de V. Langlois, in-4°, Venise, 1868. L'édition du texte original accompagné d'une nouvelle traduction par J.-B. Chabot est actuellement en cours de publication, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199,* t. I, fasc. 1, in-4°, Paris, 1899; fasc. 2, 1900.

Bien qu'inférieur au précédent, le XIIIe siècle n'est point dépourvu d'éclat. Tour à tour théologien, exégète, et poète sacré, Vartan le Grand se recommande encore par une *Histoire universelle,* commençant à la création pour finir à l'an 1269; édition complète, in-8°, Venise, 1862; extraits avec traduction dans *Historiens arm. des croisades,* t. I, p. 431-443. E. Prud'homme a traduit des passages étendus des commentaires bibliques de cet auteur, dans *Journal asiatique,* VIe série, t. IX, p. 147 sq. — Kiracos de Gantzak compose, lui aussi, une *Histoire d'Arménie,* où l'on trouve de bons renseignements sur les Mongols, les Géorgiens et les Albanais, in-8°, Venise, 1865; trad. fr. dans Brosset, *Deux historiens arméniens: Kirakos de Gantzac, Oukhtanès d'Ourha,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1870; extraits précédés d'une notice, dans *Historiens arm. des croisades,* t. I, p. 411-430. — L'un de ses contemporains, Malakia Abégha ou le Moine, fournit à son tour de précieuses données dans son *Histoire de la nation des Archers* ou des Tartares, jusqu'en 1272; texte arménien, édit. Patcanian, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1870; trad. fr. dans Brosset, *Additions à l'histoire de la Géorgie,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1851, p. 438-467. — Nous n'avons plus, au moins dans son intégrité, la *Chronique* de Mékitar d'Ani; mais nous possédons, de Vahram Rapoun ou le Maître, une *Chronique rimée des rois de la Petite-Arménie,* in-4°, Madras, 1810; in-12, Paris, 1859; éditée à nouveau et traduite en français par E. Dulaurier, *Historiens arméniens des croisades,* p. 493-535. On trouve aussi dans ce dernier recueil, p. 689-698, l'intéressante *Relation de la conférence de Mékitar de Dachir avec le légat du pape, tenue à Saint-Jean-d'Acre,* en 1262.

Avec Étienne Orbélian, archevêque de Sounik (1287-1304), nous entrons dans le XIVe siècle; ce prélat est auteur d'une *Histoire de la province de Siounik,* in-8°, Moscou, 1861, 2 in-12, Paris, 1859, traduite en français par Brosset, *Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian,* 2 livr. in-4°, Saint-Pétersbourg, 1864-1866. — Le connétable Sempat, frère du roi Héthoun Ier (1224-1269), écrit une chronique abrégée de celles de Matthieu d'Édesse et de Grégoire le Prêtre et une chronique particulière du royaume de la Petite-Arménie (952-1274), continuée jusqu'en 1331 par un anonyme, in-8°, Moscou, 1856; in-12, Paris, 1859; la partie relative à la Petite-Arménie est reproduite et traduite dans les *Historiens arméniens des croisades,* t. I, p. 610-680. Voir encore V. Langlois, *Extrait de la Chronique de Sempad,* dans *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg,* VIIe série, t. IV, n. 6, 1862. La traduction des *Assises d'Antioche* faite par Sempat a été publiée, avec le texte français, à Venise, in-4°, 1876. — De la même époque date la *Chronographie* de Mékitar d'Aïrivank, publiée par Emin, in-8°, Moscou, 1860, et par Patcanian, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1867; traduite en français par Brosset, *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg,* VIIe série, t. XIII, n. 5, 1869. — De Héthoum, le célèbre auteur de la *Relation des Tartares,* on a encore une *Chronographie* comprenant les événements survenus entre 1076 et 1307, publiée par J.-B. Aucher, in-8°, Venise, 1842, et reproduite, avec traduction, par E. Dulaurier, *Historiens arm. des croisades,* t. I, p. 471-490. — A la même époque appartiennent deux écrivains, Jean d'Orodn et son disciple Grégoire de Datev, tous deux célèbres, le premier comme exégète, le second comme controversiste; le *Livre des questions* de Grégoire, œuvre d'ardente polémique contre les catholiques, a été publié à Constantinople. Sur ces derniers auteurs, voir G. de Serpos, *Compendio storico,* t. II, p. 114-125.

A mesure que nous descendons le cours du temps, les écrivains se font plus rares. Au XVe siècle, nous ne rencontrons qu'un seul nom méritant d'être cité, celui de Thomas de Metsop, auteur d'une *Histoire de Timour et de ses successeurs* jusqu'en 1447, publiée intégralement à Tiflis, in-8°, 1892, analysée et traduite en partie par E. Nève, dans son *Étude sur Thomas de Medzoph et sur son histoire de l'Arménie au XVe siècle,* dans *Journal asiatique,* 1855, n. 13; voir l'indication des autres travaux sur ce sujet, dans l'*Arménie chrétienne* du même auteur, p. 371-382. Je mentionnerai seulement, à cause de son importance au point de vue religieux, l'article du P. Cornely paru dans les *Études religieuses,* nouvelle série, Paris, 1866, t. IX, p. 211-228.

Les souffrances de l'Arménie, tombée au XVIe siècle sous le joug des Perses, ont été racontées, au siècle suivant, par le vartapet Arakel de Tauriz, dans son *Livre d'histoires* (1602-1661), imprimé à Amsterdam en 1669 et traduit en français par Brosset, avec d'autres documents de la même époque, dans les *Mélanges de l'Académie de Saint-Pétersbourg,* VIIe série, t. XIX, n. 5, 1873, et dans sa *Collection d'historiens arméniens,* Saint-Pétersbourg, 1874, t. I, p. 267 sq.; *ibid.,* 1876, t. II.

VII. La littérature des deux derniers siècles. — Les malheurs mêmes de la nation donnèrent aux lettres une impulsion jusqu'alors inconnue. Bannis de leur patrie, les Arméniens se dispersèrent en Europe et y créèrent des imprimeries, d'où n'ont cessé de sortir, avec des éditions des anciens écrivains, des œuvres originales nouvelles. Le XVIe siècle voit s'établir une imprimerie à Venise (1565) et à Rome (1584); au XVIIe, d'autres se fondent tour à tour à Lemberg, Milan, Paris, Ispahan, Livourne, Amsterdam, Marseille, Constantinople, Leipzig, Padoue. A côté de chaque imprimerie, des sociétés s'organisent qui mettent au jour une foule d'ouvrages de science et de vulgarisation. Je ne puis citer ici que les plus grands noms; la plupart sont déjà connus du lecteur qui aura parcouru les pages qui précèdent.

A la tête du mouvement littéraire marchent les mékitaristes de Venise, qui ont reçu de leur fondateur, Mékitar de Sébaste, le double héritage de la vertu et de la science. Nulle Académie n'a publié plus d'ouvrages que celle de San Lazzaro; malheureusement, la critique en est souvent absente. Sans entrer dans de fastidieux détails de bibliographie pure, je dois rappeler ces laborieux travailleurs qui ont nom Michel Tchamtchian (1738-1823), Mguerditch Avkérian (J.-B. Aucher), Gabriel Avédikian, Ed. Hurmuzian, et, pour finir par celui qui leur est supérieur à tous, Léon Alishan, le Nestor de l'érudition arménienne. Rivalisant avec leurs confrères de Venise, les mékitaristes de Vienne mettent tous les ans en cir

culation de nombreux ouvrages de vulgarisation. La science théologique a été surtout représentée chez eux par J. Catergian et A. Balgy, dont les PP. Gr. Kalemkiar, Raphael Baronez et J. Dashian continuent la noble et toujours orthodoxe tradition.

Les études arméniennes ont en Russie un centre très actif, l'Institut Lazarev des langues orientales, fondé à Moscou par le comte Jean de Lazarev et ses trois fils. Là, pendant près d'un demi-siècle, a enseigné Mguerditch (J.-B.) Emin, né à Ispahan le 25 novembre 1815 et mort à Moscou le 13 décembre 1890. Éditeur et traducteur infatigable, philologue et historien, Emin a apporté à l'élucidation d'une foule de problèmes d'ordre religieux une érudition presque universelle, jointe à une critique toujours sûre d'elle-même. Son successeur à l'Institut Lazarev, Gr. Chalathianz, a réuni les dissertations du fécond écrivain dans les volumes suivants : *Recherches et dissertations sur la mythologie, l'archéologie, l'histoire et l'histoire littéraire de l'Arménie* (1858-1884), in-8°, Moscou, 1896 (en russe) ; *Traductions et dissertations sur la littérature religieuse de l'Arménie* (1859-1882). *Apocryphes, Vies de saints, Homélies, etc.*, in-8°, Moscou, 1897 (en russe); *Recherches sur la langue, l'histoire et la littérature de l'Arménie* (1840-1855), in-8°, Moscou, 1898 (arm.). —Deux autres arméniens de Russie, Osgan et Patcanian, ont également rendu de grands services à la littérature religieuse de leur patrie.

Après Venise, Vienne et Moscou, c'est à Constantinople que la vie littéraire est le plus active, mais les travaux d'érudition y sont rares ; la controverse ou, pour mieux dire, la polémique religieuse, voilà d'ordinaire l'objet des productions hâtives qui y sont mises au jour. Citons, parmi ces polémistes, le patriarche Jacques Nalian († 1760), dont l'*Arme spirituelle* et la *Pierre de la foi*, in-8°, Constantinople, 1733, sont encore admirées de ses coreligionnaires, et, en ce siècle, un laïque, Tchamourdjian, auteur de diverses brochures sur des matières ecclésiastiques, comme *Le critique, Le transigeant*, etc. Etchmiadzin, qui n'a produit longtemps que des œuvres de mince valeur, tend à devenir un centre d'études très actif, grâce au zèle de quelques vartapets qui ont puisé en Allemagne le goût et la méthode des travaux scientifiques. Mentionnons enfin, par ordre d'importance, les villes de Tiflis, de Calcutta et de Jérusalem comme les plus riches en publications arméniennes. Les arménistes européens sont venus à leur tour, et plusieurs ont laissé de véritables travaux de maître ; mais les bornes étroites de ce Dictionnaire ne me permettent pas de parler des écrivains étrangers à l'Arménie.

A l'heure actuelle, les études arméniennes sont propagées par divers périodiques, où, comme dans toutes les revues relatives à l'Orient, les questions religieuses occupent une place importante. Tel est le *Pasmaveb* ou *Polyhistor*, revue publiée par les mékitaristes de Venise; mensuel depuis 1889, ce périodique avait paru tous les trois mois de 1873 à 1888, et tous les deux mois de 1843 à 1872 ; il avait été précédé, au début du siècle, par l'*Observateur de Byzance* (1812-1816). Les mékitaristes viennois ont aussi, depuis 1887, un organe mensuel, *Hantess Amsorya*. Enfin, depuis trente-cinq ans, paraît à Etchmiadzin l'*Ararat*, revue mensuelle, dont chaque fascicule contient des articles de théologie et de morale, de littérature et d'histoire, de pédagogie et de philologie, sans oublier la politique. Voir, sur ce périodique, A. Burckhardt, *Armenisches* dans *Byz. Zeitschrift*, VII (1898), p. 260, 261. Sur la presse en général, voir Gr. Kalemkiar, *Histoire du journalisme arménien*, in-8°, Vienne, 1893 (arm.).

Voici, par ordre de date, les principaux ouvrages à consulter sur l'histoire littéraire de l'Arménie ; de cette liste sont exclus à dessein les simples articles de revue, les travaux de pure philologie ou d'un caractère trop spécial. Ceux qui, parmi ces derniers, rentrent dans notre domaine, sont déjà signalés précédemment à leur place respective. Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, in-8°, Venise, 1829; C. F. Neumann, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet*, in-8°, Leipzig, 1836; K. Patcanian, *Catalogue de la littérature arménienne depuis le commencement du IVe siècle jusque vers le milieu du XVIIe*, *Mélanges asiatiques*, Saint-Pétersbourg, 1860, t. IV, livr. 1, p. 75-134; P. Karekin, *Histoire littéraire de l'Arménie ancienne du IVe au XIIe siècle* (arm.), in-8°, Venise, 1865, 2e édit., 1886; *Histoire littéraire de l'Arménie moderne, du XIVe siècle à nos jours* (arm.), in-12, Venise, 1878; *Bibliographie arménienne (1565-1883). Catalogue alphabétique des publications en langue arménienne depuis la découverte de l'imprimerie jusqu'à notre temps* (arm.), in-8°, Venise, 1883; K. Patcanian, *Esquisse bibliographique de la littérature historique des Arméniens* (en russe), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1880; G. Chalathianz, *Esquisse générale de la littérature nationale de l'Arménie* (en russe), in-8°, Moscou, 1885; F. Neve, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, in-8°, Louvain, 1886; ce dernier livre est moins une histoire suivie qu'une série d'essais sur diverses questions de littérature ; la meilleure section est consacrée à l'hymnographie, p. 46-247.

Le lecteur trouvera bon nombre d'autres indications dans les catalologues suivants : *Catalogue des livres de l'imprimerie arménienne de Saint-Lazare*, in-8°, Venise, 1893 (arm. et fr.), avec supplément pour les ouvrages parus de 1893 à 1898, *ibid.* (arm.); G. Kalemkiar, *Eine Skizze der literarisch-typographischen Thätigkeit der Mechitaristen-Congregation in Wien*, in-8°, Vienne 1898 ; *Catalogue des livres et manuscrits de la bibliothèque de l'Institut Lazarev des langues orientales* (en russe), in-8°, Moscou, 1888 ; la section arménienne comprend, pour les imprimés, les n. 344-1106, et, pour les manuscrits, les n. 1107-1257. Il faut y joindre le *Supplément I*, Moscou, 1896, composé des ouvrages provenant de la bibliothèque de feu J.-B. Emin, et comprenant, comme livres relatifs à l'Arménie, les n. 3003-3375.

A côté de ces catalogues d'imprimés, il convient de mentionner les catalogues suivants de manuscrits : Korganof et Brosset, *Catalogue de la bibliothèque d'Etchmiadzin* (russe-français), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1840; J. Dashian, *Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien* (all.-arm.), in-8°, Vienne, 1895 ; *Katalog der armenischen Handschriften in der k. k. Hof-Bibliothek zu Wien* (all.-arm.), in-8°, Vienne, 1891; G. Kalemkiar, *Katalog der arm. Handschriften in der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München* (all.-arm.), in-8°, Vienne, 1892; N. Karamianz, *Handschriftenverzeichniss der k. Bibliothek zu Berlin. X. Verzeichniss der armenischen Handschriften*, in-8°, Berlin, 1888 ; Fr. Mueller, *Die armenischen Handschriften des Klosters von Armni* (*Arghana*) publié dans *Sitzunbericht. der k. Akad. d. Wissensch. in Wien. Philos.-histor. Classe*, t. CXXXIV, n. IV, 1896; Id., *Die armenischen Handschriften von Sevast (Sevas) und Senqüs*, *ibid.*, t. CXXXV, n. VI, 1897; G. de Villefroy a dressé au siècle dernier, le catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de Paris dans *Catalogus manuscript. Bibliothecæ regiæ*, in-fol., 1739, t. I, p. 76-99.

L. PETIT.

IV. ARMÉNIE. Croyance et discipline. — I. Symboles et professions de foi. II. Procession du Saint-Esprit. III. L'incarnation. IV. Le trisagion. V. État des âmes après la mort, le purgatoire. VI. La primauté du pape. VII. Les sacrements. VIII. Calendrier liturgique. IX. Fêtes. X. Images. XI. Jeûnes. XII. Livres liturgiques. XIII. Office divin et messe.

L'Église d'Arménie possède, comme toutes les Églises, une liturgie et une discipline propres; elle s'écarte aussi en plus d'un point de la croyance catholique. Il y a donc lieu d'examiner succinctement quelles sont, sous ce triple rapport, les particularités qui la distinguent ou la séparent des autres confessions chrétiennes.

I. SYMBOLES ET PROFESSIONS DE FOI. — Au début d'une enquête comme la nôtre, un examen préalable s'impose, celui des divers formulaires où se trouve pour ainsi dire condensée la croyance générale des Arméniens. Voici donc, accompagné d'une traduction latine absolument littérale, leur principal symbole de foi. Afin de permettre au lecteur d'apprécier par lui-même les relations signalées plus loin entre ce formulaire et l'*Interpretatio in Symbolum* dite de saint Athanase, j'ai cru utile de reproduire d'abord le texte de cette dernière :

PSEUDO-ATHANASIEN

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, τουτέστι γεννηθέντα τελείως ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα, ὅσα ἐστὶν ἀνθρώποις, χωρὶς ἁμαρτίας, ἀληθινῶς καὶ οὐ δοκήσει ἐσχηκότα· παθόντα, τουτέστι σταυρωθέντα, ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι, ἐνδόξως καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ἐρχόμενον ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ οὐκ ἀλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἀλλ' ὁμοούσιον ὂν πατρὶ καὶ υἱῷ, τὸ ἄκτιστον, τὸ τέλειον, τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις· καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, κηρῦξαν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις.

Καὶ πιστεύομεν εἰς μίαν μόνην ταύτην καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς κρίσιν αἰώνιον ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, καὶ ζωὴν αἰώνιον.

Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἢ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἢ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ τὸ πνεῦμα τό ἅγιον τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτόν, τούτους ἀναθεματίζομεν, ὅτι αὐτοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ μήτηρ ἡμῶν καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

SYMBOLE ARMÉNIEN

„Հաւատամք ի մի Աստուած Հայրն ամենակալ, արարիչն երկնի եւ երկրի, երեւելեաց եւ աներեւութից. եւ ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, յՈրդին Աստուծոյ, ծնեալն յԱստուծոյ Հօրէ Միածին նախ քան զամենայն յաւիտեանս, Աստուած յԱստուծոյ, լոյս ի լուսոյ, Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ ծնունդ եւ ոչ արարած. նոյն ինքն ի բնութենէ Հօր, որով ամենայն ինչ եղեւ յերկինս եւ յերկրի, երեւելիք եւ աներեւոյթք. որ վասն մեր մարդկան եւ վասն մերոյ փրկութեան իջեալ յերկնից մարմնացաւ, մարդացաւ, ծնաւ կատարելապէս ի Մարիամայ սրբոյ Կուսէն Հոգւովն սրբով որով էառ մարմին, Հոգի եւ միտս եւ զամենայն որ ինչ է ի մարդ, ճշմարտապէս եւ ոչ կարծեօք. չարչարեալ, խաչեալ, թաղեալ, յերրորդ աւուր յարուցեալ, ելեալ յերկինս նովին մարմնովն նստաւ ընդ աջմէ Հօր. գալոց է նովին մարմնովն եւ փառօք Հօր ի դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս. որոյ թագաւորութեանն ոչ գոյ վախճան:"

Հաւատամք եւ ի սուրբ Հոգին յանեղն եւ ի կատարեալն, որ խօսեցաւ յօրէնս եւ ի մարգարէս եւ յաւետարանս, որ էջն ի Յորդանան, քարոզեաց զառաքեալն եւ բնակեցաւ ի սուրբսն:

Հաւատամք եւ ի մի միայն, ընդհանրական եւ առաքելական եկեղեցի. ի մի մկրտութիւն, յապաշխարութիւն, ի քաւութիւն եւ ի թողութիւն մեղաց, ի յարութիւն մեռելոց, ի դատաստանն յաւիտենից հոգւոց եւ մարմնոց. յարքայութիւն երկնից եւ ի կեանս յաւիտենականս:

„Իսկ որք ասենն՝ էր երբեմն յորժամ ոչ էր Որդին կամ էր երբեմն, յորժամ ոչ էր սուրբ Հոգին, կամ՝ յոչէից եղեն, կամ յայլմէ էութենէ ասեն լինել զՈրդին Աստուծոյ եւ զսուրբ Հոգին, եւ թէ փոփոխելի են կամ այլայլելի, զայնպիսիսն նզովէ կաթողիկէ եւ առաքելական եկեղեցի:

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem *cæli et terræ,* visibilium et invisibilium; et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, genitum ex *Deo* Patre, *Unigenitum, hoc est ex substantia Patris,* Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, ex eadem cum Patre natura; per quem omnia facta sunt in cælis et in terra, visibilia et invisibilia; qui propter nos homines et pro nostra salute descendens *de cælo* incarnatus est, homo factus est, natus est perfecte de Maria sancta Virgine per Spiritum Sanctum, *per quem* assumpsit carnem, animam et mentem et omnia, quæcunque in homine sunt, veraciter, non per phantasma; passus, crucifixus, sepultus, tertia die resurrexit; ascendit ad cælum eadem carne, consedit ad dexteram Patris. Venturus est eadem carne et cum gloria *Patris* judicare vivos et mortuos; cuius regni non est finis.

Credimus et in Sanctum Spiritum increatum et perfectum, qui locutus est in lege et in prophetis et in evangeliis, qui descendit in Jordanem, prædicavit *missum* et habitavit in sanctis.

Credimus et in unam solam universalem et apostolicam Ecclesiam, in unum baptisma, in pœnitentiam, in remissionem peccatorum, in resurrectionem mortuorum, in judicium æternum animarum et corporum, in regnum cælorum et in vitam

Eos autem qui dicunt fuisse tempus cum Filius non esset, vel fuisse tempus cum Sanctus Spiritus non esset, vel ex nullis subsistentibus *eos* factos esse, aut ex alia substantia dicunt esse Filium Dei et Sanctum Spiritum, *eosque* mutabiles esse vel alterabiles, hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia.

A première vue, ce formulaire paraît être indépendant de celui de Nicée, à tel point que beaucoup de savants arméniens ou étrangers n'ont voulu reconnaître entre l'un et l'autre aucun lien de subordination. Récemment encore, Aršak Ter-Mikélian a soutenu cette thèse, *Die armenische Kirche*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 21 sq. Par contre, presque tous conviennent de l'étroite parenté existant entre le symbole arménien et le formulaire pseudo-athanasien, connu sous le nom d'Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, *P. G.*, t. XXVI, col. 1232. Il suffit de rapprocher l'un de l'autre ces deux documents pour en apercevoir non pas seulement la ressemblance, mais l'identité. Les Arméniens l'avouent de bonne grâce; seulement, ils réclament la priorité en faveur de leur symbole; à les entendre, l'Ἑρμηνεία ne serait qu'une contrefaçon grecque de ce dernier. Or, c'est juste le contraire qui est vrai. Après les consciencieuses recherches de J. Catergian, *De fidei symbolo, quo Armenii utuntur, observationes*, in-8°, Vienne, 1893 (œuvre posthume composée en 1870), et de F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8°, Leipzig, 1894, t. I, p. 303 sq., on ne peut guère soutenir que le formulaire arménien ne dérive pas de l'Ἑρμηνεία. Que celle-ci ait pour auteur saint Athanase, comme le pense J. Catergian, *op. cit.*, p. 36, ou l'un de ses deux premiers successeurs, comme le veut C. S. Caspari, *Ungedruckte... Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1866, t. I, p. 1-72, elle date sûrement du dernier quart du IVe siècle. Le moine Évagre, mort en 399, en fait usage dans un traité, dont il existe une version arménienne, Catergian, p. 21 sq.; au début du VIe siècle, on la trouve répandue dans toute la Syrie. Il est probable que les Arméniens l'auront reçue des Syriens, mais sa toute première origine ne saurait être mise en doute. Quant à son adoption par les Arméniens, elle n'est pas antérieure au VIe siècle. Dans sa première lettre aux Syriens, datée de 504, le catholicos Papken ne fait usage que du pur symbole de Nicée; mais, dans la seconde, il emploie notre formulaire. Il est permis d'en conclure que les négociations avec les Syriens auront, dans l'intervalle, amené le catholicos à user de leur symbole. Si, au siècle précédent, le catholicos Isaac († 440) insère déjà ce symbole dans sa réponse à Proclus, ce n'est pas que ce symbole fût déjà en usage, mais parce que, dans cette partie de sa lettre, Isaac a simplement décalqué Évagre; il lui emprunte même, à la fin, tout un passage qui n'a aucun rapport avec son sujet. Catergian, p. 19-23; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, § 137, avec l'indication des différentes opinions sur son origine, p. 154-155. Voir deux autres formules de foi, Hahn, § 136, 138. Sur cette dernière, voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, p. 227-229.

Introduit au VIe siècle à la place du pur symbole de Nicée, antérieurement en usage, Catergian, p. 24-26, le formulaire reproduit plus haut est le seul employé dans l'administration du baptême et à la messe, où sa récitation est de tous les jours; c'est, en un mot, le seul authentique. Quant au symbole rapporté d'Orient par le chevalier Ricaut, *The present state of the greek and armenian Churches anno Christi 1678*, in-8°, Londres, 1679, p. 411-414; *Histoire de l'estat présent de l'Église grecque et de l'Église arménienne*, trad. de Rosemond, in-12, Middelbourg, 1692, p. 404-408, et longtemps regardé comme la formule officielle, ce n'est qu'une compilation du XIVe siècle, dans laquelle on a mis à contribution le symbole arménien proprement dit, le symbole de saint Athanase, le symbole des apôtres, sans compter d'autres éléments créés par le compilateur. Malgré son origine tardive, ce deuxième formulaire a longtemps joui d'une certaine faveur. Usité encore, il y a un demi-siècle, à l'ordination du prêtre et du diacre ainsi qu'à la promotion des vartapets, il se récitait aussi tous les jours au début de l'office divin. Aujourd'hui, on ne le dit plus guère qu'à cette dernière place; partout ailleurs, l'antique symbole, que l'on pourrait assez justement désigner par le nom de *pseudo-athanasien*, a repris son rang. J. Catergian, *op. cit.*, p. 38-41. Chez les catholiques, cette formule, proscrite de la liturgie, s'emploie encore dans la collation des ordres sacrés, moyennant certaines modifications imposées par Rome. Il n'est pas jusqu'au symbole nicéno-athanasien qui n'ait subi à Rome des retouches exigées par la grammaire ou la doctrine. Leur examen nous entraînerait trop loin; la tendance actuelle est d'ailleurs au retour pur et simple à l'ancien formulaire. J. Catergian, *op. cit.*, p. 41-48. On trouvera, dans Catergian, p. 39-40, la traduction latine du second symbole dont il vient d'être question, et dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XV (1895), p. 86, une excellente traduction grecque.

La récitation du symbole est suivie, au moins à la messe, d'une courte formule doxologique, dont voici la traduction : « Oui, nous le glorifions, celui qui était avant tous les siècles, en adorant la sainte Trinité et l'unique divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et à jamais, dans les siècles des siècles. Amen. » Cette addition est généralement attribuée par les auteurs arméniens à saint Grégoire l'Illuminateur. Toutefois, comme elle a avec le symbole une liaison très étroite, elle ne doit pas être antérieure à ce dernier. Cette affirmation de la consubstantialité des trois personnes divines, succédant à la condamnation de ceux qui la nient, semble indiquer une origine contemporaine des débats monophysites. Cf. Catergian, p. 47-48.

Après les symboles, il convient de signaler les *professions de foi*, formulées à diverses époques par les chefs religieux de la nation arménienne; beaucoup plus développées que le symbole, elles s'expriment très clairement sur les points controversés et sont la meilleure source d'information pour le théologien. L'une des plus complètes et des plus vénérées est celle que Nersès le Gracieux adressa en 1166 à l'empereur Manuel Comnène, on la trouve traduite en grec et en latin dans l'édition donnée par A. Mai de la seconde conférence de Théorianos, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 215-222. Un Grec arménisant de Constantinople, D. Tsolakidès, ignorant sans doute la version de Théorianos, en a donné une autre faite directement sur l'arménien, Ἀπολογία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος κατὰ τὰς διατάξεις τῆς ἀρμενικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, in-8°, Constantinople, 1881, p. 46-57, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XV (1895), p. 69-71. Ed. Dulaurier l'a traduite en français dans son ouvrage : *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale*, in-18, 2e édit., Paris, 1857, p. 65-81.

Signalons ensuite par ordre de date la confession d'Abgar, l'ambassadeur auprès du pape Pie IV du catholicos d'Etchmiadzin Michel (1562-1563), A. Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter armenos*, in-8°, Vienne, 1878, p. 166-171, et celle du catholicos de Sis Azarias (1585), *op. cit.*, p. 339-344. Cette dernière est particulièrement importante.

Aux professions de foi rédigées par les Arméniens, il faut ajouter celles que Rome dans ses rapports avec eux leur a imposées. Elles se réduisent à deux : la première n'est autre que la célèbre constitution d'Eugène IV *Exultate Deo*, souvent réimprimée, A. Balgy, *op. cit.*, p. 102-131; la seconde est la profession d'Urbain VIII commune à tous les Orientaux. *Jur. pontif. de Propaganda fide*, part. I, in-4°, Rome, 1888, t. I, p. 227-232. Il est question dans une lettre d'Innocent XII, du 3 mai 1698, d'une profession de foi adressée aux Arméniens par le pape Sylvestre Ier et remise par lui à saint Grégoire l'Illuminateur, *Jur. pontif. de propag. fide*, Rome, 1889, t. II, p. 183-184. Ce document, que je n'ai pas su retrouver, est évidemment apocryphe; si je le mentionne ici, c'est pour inviter le lecteur à ne pas le mettre sur le même rang que les précédents. Non moins que les professions de foi, les formules d'abjuration imposées aux Armé-

niens à leur entrée dans une autre confession chrétienne témoignent officiellement de leur croyance. Veulent-ils devenir catholiques, ils doivent réciter la formule d'Urbain VIII que je viens de rappeler. S'agit-il au contraire de leur admission dans l'orthodoxie, les formulaires varient avec les groupes orthodoxes. J'ai indiqué plus haut, col. 1929-1930, la littérature du sujet; le lecteur voudra bien s'y reporter et consulter en outre le curieux document, d'ailleurs hors d'usage, publié par J.-B. Cotelier, *Quomodo recipiendi sunt Armenii hæretici, not. ad Constit. apost.*, l. V, c. XIV, *P. G.*, t. I, col. 864-872; t. CXXXII, col. 1257-1266.

II. PROCESSION DU SAINT-ESPRIT. — Si des formules générales nous passons aux points particuliers, la première question qui se présente à notre examen est celle de la procession du Saint-Esprit. A lire attentivement le symbole de foi, tel qu'il existe maintenant, on s'aperçoit bien vite d'une lacune dans la partie qui concerne la troisième personne de la Trinité; la divinité du Saint-Esprit est très nettement affirmée, mais on se tait sur ses relations avec les deux autres personnes. Ce silence, chose remarquable, ne provient pas d'une omission, mais d'une suppression. On lit, en effet, dans l'Ἑρμηνεία : Πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ οὐκ ἀλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἀλλ' ὁμοούσιον ὂν πατρὶ καὶ υἱῷ, etc. *Credimus et in Spiritum Sanctum, non alienum a Patre et Filio, sed consubstantialem Patri et Filio*, et, au XIIe siècle, Nersès de Lampron disait encore dans son *Explication* du symbole : *Neque alienus* [*Spiritus*] *ab eadem ipsa substantia Patris et Filii*. J. Catergian, *op. cit.*, p. 15, 46. Quand il s'exprimait de la sorte, le grand évêque de Tarse avait sûrement sous les yeux un texte non mutilé.

D'où provient cette mutilation? Sans doute des efforts de l'Église grecque pour amener à son propre sentiment sa « fille aînée » d'Arménie. Commencées avec Photius, ces tentatives obtinrent à la longue un succès partiel, succès d'autant plus facile que les Arméniens n'avaient jamais eu à prendre parti dans cette question. A l'époque même où Nersès de Lampron écrivait son *Explication de la messe*, le catholicos Nersès le Gracieux disait dans sa *Profession de foi* : *Spiritus a Patre incomprehensibiliter inscrutabiliterque procedens. P. G.*, t. CXXXIII, col. 215. Il n'est pas, on le voit, question du Fils. Si ce dogme de la procession du Fils eût été alors professé explicitement par la majorité de la nation, Théorianos n'eût pas manqué, dans ses conférences avec Nersès, de chicaner sur ce point le catholicos arménien.

Dans l'exposé des erreurs soumis vers 1340 au pape Benoît XII, le premier article est ainsi conçu : « Dans l'ancien temps, les Arméniens ont enseigné que le Saint-Esprit procédait aussi du Fils; mais, plus tard, un synode arménien a rejeté ce dogme et il n'y a plus maintenant que les Arméniens unis à enseigner le *Filioque*. » L'article suivant reproche également aux Arméniens l'omission du *Filioque* dans leur symbole. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VI, § 707. En réponse à cette double accusation, le concile de Sis (1342) observe que les anciens livres arméniens ne parlent que très rarement de cette procession; elle est pourtant affirmée dans une oraison pour la Pentecôte. Quant au synode qui aurait rejeté ce dogme, il n'a jamais existé. En revanche, la croyance de l'Église romaine a été acceptée dans plus d'un synode de la Petite-Arménie. *Ibid.*, p. 553.

Autant qu'on en peut juger par ces vagues données, le *Filioque* n'était pas entré d'une façon bien explicite dans la croyance de l'Église arménienne, non pas que cette Église y fût formellement opposée, mais parce qu'elle s'en était jusque-là désintéressée. Quand elle dut prendre parti, elle se rangea du côté des grecs dans ses relations avec Constantinople, et du côté des latins dans ses rapports avec Rome. A la fin, l'influence grecque l'emporta, et aujourd'hui, les Arméniens non catholiques n'admettent pas que l'Esprit-Saint procède aussi du Fils. Quant aux catholiques, Eugène IV et Urbain VIII leur ont imposé l'insertion du *Filioque* au symbole dans les deux décrets rappelés plus haut; la S. C. de la Propagande en a fait autant en 1833. *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. V, p. 86. Un mékitariste de Venise, le P. Gabriel Avedichian, a écrit toute une dissertation pour prouver la perpétuelle orthodoxie de son Église en cette matière, *Dissertazione sopra la processione dello Spirito Santo dal Padre a dal Figliuolo*, in-8°, Venise, 1824. Même après l'avoir lue, on garde l'impression que les Arméniens se sont occupés de la question assez tard, que plusieurs de leurs docteurs et de leurs conciles n'ont fait aucune difficulté d'admettre la doctrine catholique, que le plus grand nombre y est resté indifférent ou opposé, et qu'on ne peut établir la « perpétuelle orthodoxie » sans solliciter parfois les textes. Je ne parle pas des deux conciles de 1251 et de 1342, où le *Filioque* fut solennellement admis, mais des temps postérieurs. Dans la période antérieure, le concile de Chirakavan (862) est le seul à parler de la procession du Saint-Esprit; il le fait en se servant des termes employés par Photius dans sa lettre au catholicos Zacharie, et ces termes sont ambigus. Il faut toute la bonne volonté d'un P. Avedichian pour découvrir sous une formule identique l'erreur d'un côté et la vérité de l'autre. *Op. cit.*, p. 65-71.

III. L'INCARNATION. — La doctrine de l'incarnation ou, pour mieux dire, des deux natures dans le Christ est la grosse pierre de scandale pour l'Église arménienne. N'ayant pu, à cause des circonstances extérieures, prendre part au concile de Chalcédoine, elle en rejeta, une fois redevenue libre, toutes les décisions, par raison d'État plutôt que pour des motifs dogmatiques. En disant anathème, en 491, aux Pères de Chalcédoine, elle se conciliait la bienveillance du théologien couronné de Byzance, dont l'appui lui était nécessaire pour sortir de la domination des Perses; et, quand l'Empire redevenu orthodoxe lui demanda de reconnaître le concile, elle lui répondit le plus souvent par un refus, manifestant ainsi aux Grecs son désir de les voir s'occuper exclusivement de leurs propres affaires. Telle est l'impression qui se dégage de toute l'histoire de cette Église. Moins jaloux d'orthodoxie que d'indépendance, l'arménien se fait orthodoxe quand son intérêt l'exige, et, une fois cet intérêt hors de cause, il redevient monophysite avec une extrême facilité, monophysite, c'est-à-dire partisan de l'Église nationale, et non partisan d'une seule nature dans le Christ. De ce point de doctrine, il n'a aucun souci. Cet état d'âme explique seul les perpétuelles contradictions doctrinales que l'on rencontre à chaque page de l'histoire religieuse de l'Arménie.

Les Grecs n'ont cessé de reprocher aux Arméniens leurs doctrines christologiques; ils les traitent tour à tour d'ariens, de manichéens, d'apollinaristes, de nestoriens, d'eutychéens, d'acéphales. Cf. Nicetas Stethatos, *Refutatio Epist. regis Armeniæ, P. G.*, t. CV, col. 587-666; Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, tit. XXIII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1173 sq.; Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, 53, *P. G.*, t. CXLVII, col. 440-441; Isaac l'Arménien, *Oratio contra Armenos*, c. I, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1156 sq.; Nicetas Acominatos, *Thesaurus orthod. fidei*, l. XVII, *P. G.*, t. CXL, col. 89-104. A ces accusations, les Arméniens peuvent opposer les déclarations du concile de Tarse, qui, dans sa deuxième réponse, condamne Eutychès et ses partisans et se montre disposé à renoncer à la formule : *una natura Verbi incarnati*, source de tant d'équivoques, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V, § 633, et, avant cette époque, celles des conciles de Karin et de Chirakavan. Ces décisions, il est vrai, ont été précédées et suivies de décisions tout opposées, aux conciles de Tvin et de Manazkert; aujour-

d'hui encore, les Arméniens non catholiques n'admettent ni le concile de Chalcédoine ni ses formules. Arsak Ter-Mikelian, *op. cit.*, p. 46 sq. Il n'y a donc rien à tirer de ces décisions contradictoires des conciles.

Si nous consultons les professions de foi, nous y trouverons en termes exprès que J.-C. est « Dieu parfait et homme parfait, une seule personne », mais qu'il est aussi une *seule nature unifiée. Cum Deus esset perfectus, factus est homo perfectus cum anima ac mente et carne, una hypostasis, una persona et* UNA NATURA UNITA. Deuxième symbole, dans J. Catergian, *op. cit.*, p. 39. L'expression « une seule nature unifiée » prête merveilleusement à confusion ; c'est là-dessus que les débats théologiques furent le plus souvent engagés. Dans sa *Profession de foi,* le catholicos Nersès le Gracieux en donne une explication parfaitement admissible : *Factaque nova conjunctio est ex duabus naturis sub persona unica ineffabiliter et inseparabiliter unitis, Deusque humanatus de Maria natus est...; in ineffabili divinitatis et humanitatis unione, immutabilis et inconvertibilis naturarum mansit ostensio...; quod autem nos unam naturam dicimus, id nemo ob aliam causam fieri existimet, nisi quia duarum naturarum inseparabilis unio est... P. G.*, t. CXXXIII, col. 218. Le catholicos se réclame de l'autorité de saint Cyrille, dont la phrase : *Confitemur unam Verbi naturam incarnatam*, a soulevé tant de discussions. Si la formule arménienne vient du docteur alexandrin, on peut évidemment l'expliquer de la même façon que la célèbre phrase de ce dernier. En ce cas, on aurait tort de traiter les Arméniens de monophysites. Toutefois, beaucoup d'entre eux tiennent à passer pour tels. Leur hérésie n'est ni le nestorianisme, ni l'eutychianisme, mais plutôt ce que l'on a nommé le monophysisme *in specie,* soutenu avec tant d'ardeur par les moines palestiniens et leur chef Théodose. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, t. II, p. 857. Ils s'obstinent à penser qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule nature, sans vouloir expliquer comment la divinité et l'humanité peuvent ne former qu'une seule nature. D'aucuns prétendent que par *nature* ils entendent la *personne*, et les apologistes catholiques ont accueilli avec empressement cette explication. Asgian, *La Chiesa armena e l'Eutichianismo,* dans le *Bessarione*, t. VII, p. 507-517. Reste à savoir si le commun de la nation, qui ne cesse de répéter dans son symbole : *una hypostasis*, *una persona*, *una natura unita,* considère ces trois expressions comme synonymes. Malgré qu'on en ait dit, la chose n'est pas probable. Cf. Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana,* Rome, 1658, t. II. Ce volume du célèbre controversiste est exclusivement consacré à l'examen de la doctrine christologique des Arméniens, mais il faut se garder d'admettre toutes ses assertions; il laisse trop souvent de côté les passages embarrassants ou contraires à son sentiment pour ne prendre chez les auteurs que ce qui favorise sa thèse. Richard Simon a dit de son côté : « Cette hérésie est imaginaire, et ne consiste qu'en des équivoques de nom. » De Moni (pseudonyme de R. Simon), *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, in-12, Francfort, 1693, p. 140. Équivoques, soit; mais les Arméniens n'en veulent point démordre.

IV. LE TRISAGION. — Non moins tenace est leur persistance à réciter le trisagion, à l'office comme à la messe, avec la fameuse addition de Pierre le Foulon : *qui crucifixus es pro nobis*. Que l'auteur de cette formule l'ait employée dans un sens hérétique, la chose n'est pas douteuse; en est-il de même des Arméniens? Grosse question sur laquelle on discute encore. Il est bien probable qu'à l'origine cette addition a passé d'Antioche en Arménie avec le sens que son inventeur y avait attaché; mais, en Arménie, ce vice originel paraît avoir été corrigé ultérieurement par un emploi plus restreint du trisagion. Au lieu de l'adresser à la Trinité tout entière, l'Église arménienne, à en croire ses apologistes, ne l'adresse qu'au Verbe incarné, il n'en faut pas davantage pour le rendre orthodoxe. Reste donc à savoir si ce sens restreint est bien le sens authentique, celui que les auteurs ou réformateurs de la liturgie arménienne ont prétendu donner au trisagion en lui assignant telle ou telle place à l'office ou à la messe. Or, à la distance où nous sommes des événements, avec le peu que nous savons des origines liturgiques de l'Arménie, la question paraît difficile à résoudre. Force nous est d'en appeler au témoignage des écrivains postérieurs. Que nous répondent ces écrivains? Que le trisagion s'adresse effectivement à J.-C. seul, et non à toute la Trinité. Dans ses conférences avec Théorianos, Nersès le Gracieux a beaucoup insisté sur ce point, et ses arguments sont péremptoires. La formule ordinaire du trisagion est celle-ci : *Dieu saint, Dieu tout-puissant, Dieu éternel, crucifié pour nous, ayez pitié de nous.* Or, à certaines solennités, on remplace les mots *crucifié pour nous* par d'autres paroles appropriées à la fête du jour : à Noël : *qui vous êtes montré* ; à la Purification et le dimanche des Rameaux : *qui êtes venu, et qui viendrez;* le jeudi saint : *livré pour nous;* le samedi saint : *enseveli pour nous* ; à Pâques et dans le temps pascal : *ressuscité d'entre les morts;* à l'Ascension : *qui êtes monté avec gloire vers le Père;* à la Transfiguration : *apparu sur le mont Thabor*; à l'Assomption : *venu pour la mort de votre mère, la sainte Vierge*. A la Pentecôte pourtant on l'adresse au Saint-Esprit, comme le montre l'addition : *descendu sur les apôtres*. Voir *P. G.*, t. CXXXIII, col. 185-189, la réponse du concile de Tarse (1177) dans Galano, *Conciliatio Eccl. arm. cum romana*, t. I, p. 335, 336, et beaucoup d'autres témoignages postérieurs dans G. Avedichian, *Sulle correzioni fatte ai libri ecclesiastici armeni nell'anno 1677,* in-8°, Venise, 1868, p. 375 sq. ; G. de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche*, t. II, p. 347-356.

En dépit de ces multiples témoignages, les Arméniens furent accusés plus d'une fois auprès du saint-siège d'employer le trisagion dans un sens hérétique; Rome s'en émut et ordonna, dès 1677, de supprimer la malencontreuse addition; elle répétait encore en 1833 : *Trisagii additamentum* QUI CRUCIFIXUS ES PRO NOBIS, *minime fiat aut recitetur.* Lettre du 4 juillet 1833 à Mgr Nourigian, dans *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. V, p. 86. Toutefois, dans la récente édition du *Jamagarkoutioun,* in-8°, Venise, 1889, les mékitaristes de Venise ont partout restitué la fameuse addition ; une partie du clergé catholique a applaudi, l'autre partie s'est révoltée et en a appelé à Rome mieux informée. *Adhuc sub judice lis est*. Quant aux grégoriens, ils n'ont jamais supprimé cette formule de leurs livres, malgré les sollicitations des grecs. Cf. Grégoire de Chios, Περὶ ἑνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, in-8°, Constantinople, 1871, p. 136-137. Sur le trisagion en général, cf. l'excellente dissertation de Le Quien dans sa préface aux œuvres de saint Jean Damascène. *P. G.*, t. XCIV, col. 331-350.

V. ÉTAT DES AMES APRÈS LA MORT : LE PURGATOIRE. — La doctrine des Arméniens sur l'âme humaine, son origine et sa destinée n'a pas toujours été exempte d'erreur. Certains de leurs auteurs, comme Vartan et Simon de Joulfa, ont ouvertement enseigné la préexistence des âmes, Galano, *Conciliatio Eccl. arm. cum romana,* part. II, Rome, 1661, t. II, p. 1-22; voir col. 1020-1021 ; d'autres ont enseigné le traducianisme, *ibid.*, p. 23-35 ; d'autres, la délivrance par Notre-Seigneur, lors de la descente aux enfers, de toutes les âmes, justes ou impies, qui s'y trouvaient enfermées, *ibid.*, p. 37-76 ; d'autres, la suppression par N.-S., dans la même circonstance, de l'enfer proprement dit, auquel aurait été substituée une certaine région de l'air destinée à recevoir les âmes des pécheurs, *ibid.*, p. 77-99; d'autres, qu'il

n'y a pas immédiatement après la mort de chacun de jugement particulier, mais que l'âme une fois séparée du corps s'en va dans une région supérieure (*Gayank*), où elle attend sans récompense ni châtiment le jugement général, *ibid.*, p. 101-156; d'autres, que la vision béatifique n'existe pas, Dieu ne pouvant être contemplé dans son essence par aucune intelligence créée, *ibid.*, p. 157-189; d'autres enfin, que le purgatoire est une chimère. *Ibid.*, p. 191-224. Ces erreurs, ai-je besoin de le dire, ont été individuelles et non générales; enseignées par quelques théologiens, elles ne sont jamais entrées dans la croyance commune de l'Église arménienne. Le théatin Galano, à l'ouvrage duquel je viens de renvoyer, n'a pas eu de peine à les réfuter à l'aide des seuls écrits d'autres auteurs arméniens.

Il est pourtant un point sur lequel les grégoriens, aujourd'hui encore, ne s'entendent pas avec les catholiques, je veux parler du purgatoire. Dans un travail d'ailleurs méritoire publié, sous le voile de l'anonyme, par l'un des membres les plus distingués de la société grégorienne, on trouve ce curieux passage : « L'Église d'Arménie admet un lieu de transition où resteront les âmes jusqu'au jour du jugement dernier et définitif. Celles des justes y reposent dans la joie, en souvenir du bien qu'elles ont fait pendant leur vie terrestre, et en prévision de la récompense et du sort glorieux qui les attend un jour; mais les âmes des pécheurs y sont tourmentées par le remords et la perspective du châtiment qui leur est réservé. Les prières que prescrit l'Église arménienne pour les morts ont pour objet de désarmer la colère de Dieu à l'égard de ces âmes coupables. » Cette longue note se réfère à la phrase suivante du texte : « Elle (l'Église d'Arménie) adresse à Dieu des prières pour les morts et pour le pardon de leurs péchés, mais elle n'admet pas de purgatoire, et ne reconnaît pas les indulgences. » *Histoire, dogmes, traditions et liturgies de l'Église arménienne orientale*, in-8°, Paris, 1855, p. 147. Dans les deux éditions ultérieures de ce livre publiées sous le nom d'Ed. Dulaurier, la phrase du texte est restée, mais la note a disparu. La même erreur, et partant les mêmes contradictions se retrouvent dans beaucoup d'autres récentes publications. Aussi ne sera-t-on pas surpris de rencontrer parmi les avis donnés par la S. C. de la Propagande à Mgr Nourigian, en 1833, le passage suivant, dont la teneur laisse suffisamment deviner la doctrine opposée : *Judicium animarum particulare statim post obitum hominis fieri credatur, id est prompta remuneratio ac destinatio sive ad gloriam sive ad pœnam. Paradisus autem non terrestris aliquis locus, sed omnino cælestis, in quo Dei visio intuitiva est, credatur. Purgatorium insuper et jus concedendi indulgentias extra omnem dubitationem sit.* Lettre du 4 juillet 1833, dans *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. v, p. 86.

Tout en niant le purgatoire, les grégoriens, par une étrange contradiction, ne laissent pas de prier pour les morts aussi bien que les catholiques. Les uns et les autres consacrent spécialement à cette dévotion le lendemain des cinq principales fêtes (*taghavar*) : Épiphanie, Pâques, Transfiguration, Assomption, Exaltation de la sainte Croix, ainsi que le jour des saints Vartaniens (jeudi gras). On chante pendant la messe un cantique sur les trépassés, et, après la messe, on donne une sorte d'*absoute*, comprenant un cantique, un évangile et la mémoire de tous les défunts. Quelques-unes des hymnes funèbres ont été traduites par F. Neve, *L'Arménie chrétienne*, p. 212-247.

VI. La primauté du pape. — Après Jésus-Christ, l'Église. Quelle est sur ce dernier point la doctrine des Arméniens? Comme bon nombre d'orientaux, ils distinguent entre l'*essence* et l'*existence*. Dans son essence, le christianisme est un, car son fondateur est unique, de même que son but; mais il varie dans les conditions de son existence, dans les formes extérieures. Quelles sont demanderez-vous, ces conditions, ces formes? qu'embrassent-elles? Il y a d'abord le rite, de l'aveu des catholiques eux-mêmes, puis la discipline et les usages, toutes choses qui constituent des droits et des devoirs pour chaque membre du corps social; et, comme ces droits et ces devoirs s'exercent surtout par la hiérarchie, celle-ci n'est qu'une forme de l'existence; elle peut varier sans que l'unité essentielle soit détruite. Ces principes posés, les conclusions sont faciles à tirer. L'Église est une dans son essence, et sous ce rapport elle a pour chef Jésus-Christ, et, dans une certaine mesure déterminée par les conciles, le pape; elle varie dans ses modes d'existence, et chacun de ses groupes a pour chefs ses patriarches respectifs; pour règles, des lois qui lui sont propres. Autant de patriarches, autant de hiérarchies distinctes, indépendantes, autonomes; tous les patriarches étant égaux en pouvoir, car tous sont également chefs d'une hiérarchie, il ne saurait y avoir entre eux de *subordination;* ils sont simplement *coordonnés.* Quelle sera dès lors la place du pape dans l'Église? Il faut distinguer en lui le pape et le patriarche; comme pape, il est l'égal des évêques; comme patriarche, il est l'égal des autres patriarches. Seulement, il a reçu des conciles une priorité d'honneur sur les autres patriarches. Telle est, réduite à sa plus simple expression, la doctrine des Arméniens, tant anciens que nouveaux; c'est elle qui a créé le dernier schisme de 1870, et, dans l'exposé qui précède, je n'ai guère fait que résumer la thèse du patriarche actuel des non-catholiques, Mgr Malachia Ormanian. Voir son livre, *Le Vatican et les Arméniens,* in-8°, Rome, 1873, p. 15 sq.

Dans cette conception de l'organisme intérieur de l'Église, l'idée dominante est la pleine autonomie des patriarcats respectifs. D'où leur vient cette autonomie? De leur fondation même, œuvre des apôtres, envoyés par le Christ, et non par Pierre. En vertu de leur mission divine, les apôtres ont créé les diverses Églises, établissant dans chacune d'elles des usages spéciaux, qui contribuèrent par leur diversité même à laisser à chaque Église sa physionomie propre, et partant son autonomie. Ce qui, à l'origine, recommanda telle ville plutôt que telle autre au choix des apôtres, ce fut uniquement son importance politique. A supposer que la primauté soit un dogme, le fait humain qui a attribué à l'évêque de Rome la possession de cette primauté rentre dans les conditions disciplinaires, dont le règlement appartient aux canons. Ormanian, *op. cit.*, p. 112 sq. Il est inutile de pousser plus loin notre examen. Au moyen âge comme aujourd'hui, c'est au nom du principe d'égalité entre les patriarches que les docteurs arméniens hostiles à Rome ont rejeté la primauté papale. Cf. Galano, *op. cit.*, t. III, p. 228-372. On trouvera dans cet auteur bon nombre de témoignages en faveur de la primauté tirés d'auteurs arméniens. Sur ce point comme sur tant d'autres, il y a solution de continuité dans l'enseignement de l'Église d'Arménie.

Voir aussi X..., *Selecta testimonia doctorum ecclesiæ Armeniæ de S. Rom. sedis suprema auctoritate,* in-8°, Venise, 1800; Ed. Hurmuzian, *Dissertazione sul primato del romano pontefice provato dalla storia armena,* in-8°, Venise, 1856; Et. Azarian, *Ecclesiæ armenæ traditio de romani pontificis primatu jurisdictionis et inerrabili magisterio,* in-8°, Rome, 1870; Al. Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino,* in-8°, Vienne, 1878.

VII. Les sacrements. — Je n'ai pas à exposer ici toutes les particularités liturgiques en usage chez les Arméniens dans l'administration des sacrements, cette description trouvera sa place ailleurs; je dois simplement indiquer les points qui intéressent la controverse.

1° *Baptême.* — Comme les grecs et la plupart des orientaux, les Arméniens baptisent par immersion. Plongeant

le sujet dans la piscine, le prêtre prononce les paroles de la forme : *N. servus Jesu Christi, accedens e catechumenatu ad baptismum, baptizatur in nomine Patris* (première immersion) *et Filii* (seconde immersion) *et Spiritus Sancti* (troisième immersion). *Redemptus sanguine Christi a servitute peccatorum consequitur adoptionem Patris cœlestis, factus cohæres Christi et templum Spiritus Sancti.* Trois fois, l'immersion est répétée au nom de chacune des personnes divines, mais l'invocation de la sainte Trinité n'a lieu qu'une fois. Tel est du moins l'usage général; il suffit de s'y conformer pour éviter les reproches de certains théologiens ombrageux, comme Galano. Les Arméniens ne font pas sur le front du sujet le signe de la croix; ils ne connaissent pas les exorcismes ni l'huile des catéchumènes; toutes les onctions se font avec le saint chrême. Le baptisé reçoit le nom du saint dont on célèbre la fête le jour même du baptême ou, s'il n'y a pas ce jour-là de fête spéciale, le nom de celui dont la fête est le plus proche. Le choix du patron n'est donc pas libre. Il n'y a d'autre ministre du baptême que le prêtre; en cas de danger pour l'enfant, on appelle le prêtre à la maison, mais on ne baptise pas en son absence. Par contre, il n'est pas rare de voir un prêtre donner le baptême à un enfant déjà mort. Le baptisé devant communier tout de suite après le baptême doit nécessairement être à jeun. En général, la cérémonie a lieu huit jours après la naissance.

Voir sur le baptême des Arméniens, Galano, *op. cit.*, t. III, p. 489-518; G. de Serpos, *op. cit.*, t. III, p. 174-186, 232-266; H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, in-8°, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 14-48, passim et, pour le rituel, p. 383-403; J. Issaverdens, *The sacred rites and ceremonies of the armenian Church*, in-16, Venise, 1888, p. 14-23; D. Tsolakides, Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τῆς ἀποστολικῆς ἀρμενικῆς ἐκκλησίας, in-8°, Constantinople, 1881.

2° *Confirmation.* — Chez les Arméniens comme chez la majorité des orientaux, la confirmation est inséparable du baptême, à tel point que celui-ci administré sans l'autre serait tenu pour invalide. On leur a reproché d'employer parfois du beurre en guise de matière, Denzinger, *op. cit.*, p. 53; l'accusation ne parait pas fondée. Toutefois, il est certain que pour la préparation du chrême ils se sont souvent servi d'huile de sésame au lieu d'huile d'olive, très rare dans leurs montagnes. *P. G.*, t. CXXXIII, col. 192 sq. Ils y mêlent d'ailleurs une foule d'autres essences. Les onctions se font sur les principales parties du corps, front, oreilles, yeux, narines, bouche, mains, poitrine, épaules, pieds; chacune d'elles est accompagnée d'une courte formule. A la dernière, le ministre ajoute : *Pax tecum, redempte a Deo; pax tecum, uncte a Deo.* Il n'y a pas chez les Arméniens d'imposition des mains distincte des onctions. La forme sacramentelle est multiple : autant d'onctions, autant de formules distinctes. Ce sacrement accompagnant toujours le baptême, le ministre ordinaire en est naturellement le prêtre.

Après l'onction, le nouveau baptisé est conduit à l'autel pour y recevoir la communion. S'il s'agit d'un nouveau-né, comme c'est habituellement le cas, le prêtre trempe le doigt dans le calice où sont les deux saintes espèces, et le passe en forme de croix sur les lèvres de l'enfant, en disant : *Plenitudo Spiritus Sancti.* C'est ce qu'on appelle la « communion par les lèvres » (*cherthnahaghortouthioun*). A cause de la communion, on administre ordinairement le baptême pendant la messe.

Pour plus de détails, voir les ouvrages cités pour le baptême, et en particulier Serpos, *loc. cit.*, p. 186-193, 278-289, et Denzinger, p. 49-61, passim.

3° *Eucharistie.* — On signalera plus loin certaines particularités de la messe arménienne; il n'est présentement question que de l'eucharistie considérée comme sacrement. A la différence de tous les autres orientaux, les maronites exceptés, les Arméniens se servent comme matière eucharistique de pain azyme et de vin sans mélange d'eau. L'un et l'autre usage sont très anciens. Le premier n'a évidemment rien que de très orthodoxe, encore que Grégoire de Chios y voie un legs des ébionites transmis aux Arméniens par les « Syriens hérétiques ». Περὶ ἑνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, in-8°, Constantinople, 1871, p. 69. Quant au second, les Arméniens l'ont adopté précisément pour se séparer des ébionites; c'est du moins l'assertion de Nersès le Gracieux dans une de ses réponses à Théorianos. *P. G.*, t. CXXXIII, col. 249-265. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question. Très sévères sur ces deux premiers points envers leurs « fils aînés », les grecs n'ont que des éloges à leur distribuer pour leur manière d'entendre la consécration. C'est à l'*épiclèse* que les Arméniens attribuent la transsubstantiation, et non aux paroles du Sauveur. Tel est du moins le sentiment des non-catholiques actuels; on le trouve déjà formellement exprimé dans l'*Explication des prières de la messe* de Chosrov le Grand († 972), édit. lat. de P. Vetter, in-8°, Fribourg, 1880, p. 18, 29, 35, etc. En 1342, ce sentiment fut pourtant réprouvé par le concile de Sis. Voir la réponse de ce concile à la 66e objection, dans Hefele, *op. cit.*, t. IX, p. 556. Les catholiques sont naturellement d'un avis contraire. En revanche, catholiques et grégoriens sont d'accord, en théorie du moins, pour donner la communion sous les deux espèces : ils le font en distribuant avec les doigts et sans l'aide de la cuiller des parcelles de la grande hostie trempées d'abord dans le précieux sang. La S. C. de la Propagande, sans blâmer cet usage, recommande certaines précautions : *Sacra laicorum sub utraque specie communio, propter usum inveteratum, non interdicitur. Verum tamen modus, quem narras, intingendi SS. hostiam in calicem, et mox eam manu sacerdotali in os populi ingerendi, cave admodum ne cui periculo obnoxius sit.* Lettre du 4 juillet 1833 à l'archevêque-primat de Constantinople dans *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. V, p. 87. Toutefois, pour éviter tout scandale chez les fidèles, les catholiques ne communient plus sous les deux espèces; c'est là un privilège dont ils peuvent user, mais dont ils n'usent pas.

Voir sur tous ces points, Galano, *t. cit.*, p. 534-603; Serpos, *t. cit.*, p. 27-161; Denzinger, *t. cit.*, p. 62-99, passim.

4° *Pénitence.* — La pénitence s'administre dans l'Église arménienne à peu près comme dans l'Église latine. De part et d'autre, à la différence des autres Églises orientales, la formule de l'absolution est indicative, sa partie principale, *absolvo te ab omni vinculo peccatorum tuorum, a cogitationibus, a verbis et ab operibus, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, paraît être un emprunt fait aux Latins. Il n'y a pas d'époque fixe où tout fidèle soit tenu de s'approcher du saint tribunal. Ceux qui se confessent le font surtout à l'Épiphanie et à Pâques, moins fréquemment à la Transfiguration, à l'Assomption et à l'Exaltation de la Croix. En dehors de ces cinq fêtes, il est excessivement rare de voir un arménien non uni se rendre à confesse. La plupart se contentent d'une confession générale publique faite à l'église avant les prières du matin; inutile d'ajouter que cette confession, bien que très détaillée, n'a rien de sacramentel.

Voir Galano, *t. cit.*, p. 604-630; Serpos, *t. cit.*, p. 289-303; Denzinger, p. 100-115, passim, et, pour le rituel, p. 471-474; Issaverdens, *t. cit.*, p. 29-31.

5° *Extrême-Onction.* — En théorie, les Arméniens rangent l'extrême-onction parmi les sept sacrements, mais ils ne l'administrent jamais. Déjà, il en était ainsi à l'époque du concile de Florence, mais en 1318, une lettre du pape Jean XXII marque expressément que ce

sacrement était encore en usage. On continue pourtant à en imprimer le rituel, bien que, en certaines éditions, on l'ait déjà supprimé. La cause de cette disparition n'est pas facile à connaître, mais on peut indiquer diverses circonstances atténuantes. Le rituel, importé, semble-t-il, des pays grecs, exige sept prêtres, condition difficile à remplir, surtout dans les campagnes; la rareté excessive de l'huile d'olive dans l'Arménie du nord a sans doute eu aussi sa part d'influence; enfin, certains auteurs arméniens ont malencontreusement assimilé les deux sacrements de pénitence et d'extrême-onction, en ce sens que la réception de celle-ci équivalait à leurs yeux à la confession. Pour sauvegarder l'usage de la confession menacée de disparaître, on aura sacrifié l'extrême-onction. Quoi qu'il en soit de ces motifs, il n'est que trop vrai que les non-catholiques n'usent plus de l'extrême-onction. La bénédiction du beurre suivie de l'onction sur les personnes présentes qui a lieu le jeudi-saint, et cette autre onction qui se fait sur les cadavres des prêtres défunts peuvent bien être regardées comme des vestiges du sacrement disparu; mais ce sont de simples sacramentaux, non des sacrements. On se sert chez les catholiques des prières du rituel romain.

Cf. Galano, *t. cit.*, p. 631-649; Serpos, *t. cit.*, p. 303-356; Denzinger, t. I, p. 184-190, passim, et pour le rituel autrefois en vigueur, t. II, p. 519-525; Issaverdens, p. 60-63.

6° *Ordre.* — De toutes les Églises d'Orient, c'est celle d'Arménie qui se rapproche le plus de l'Église latine pour le nombre et les degrés des saints ordres; si grande est la similitude qu'il est permis de tenir pour vraie cette assertion de Grégoire de Césarée écrivant au catholicos Moïse que les Arméniens ont emprunté leurs ordres aux latins. Cf. Galano, t. I, p. 109. Au premier degré d'initiation se trouve la tonsure, ou, comme dit le rituel, la dignité de « chantre et de lecteur », simple cérémonie préparatoire à la réception des ordres proprement dits. Viennent ensuite les ordres mineurs de portier, de lecteur, d'exorciste, d'acolyte, et les trois ordres majeurs : sous-diaconat, diaconat, prêtrise. Le diaconat comprend les simples diacres et les archidiacres, et la prêtrise les simples prêtres et les *vartapets.* Ceux-ci se distinguent à leur tour en mineurs (quatre degrés) et en majeurs (dix degrés); leur classe est propre aux Arméniens. Il n'y a au-dessus d'eux que la double dignité d'évêque et de catholicos. Les impositions des mains, les onctions, la tradition des instruments accompagnée d'une formule sont, hormis quelques détails de peu d'importance, analogues à celles du pontifical latin. Les ordres sont conférés par les seuls évêques, mais la consécration des évêques est réservée de droit au catholicos, et, chez les catholiques, au patriarche. Les cérémonies d'ordination ont lieu le dimanche, et, de préférence, les 1er, 4, 7 et 10 du mois. Les ordinands s'acquittent de leurs fonctions respectives pendant plusieurs jours de suite après leur ordination, mais ils peuvent monter d'un degré à un autre sans observer d'interstices réguliers. Le mariage est permis aux clercs inférieurs, même après leur ordination; à partir du sous-diaconat, il est absolument interdit, mais les sous-diacres, les diacres et les simples prêtres peuvent continuer de vivre avec la femme qu'ils ont épousée avant de recevoir le sous-diaconat. Le célibat absolu n'existe chez les non-catholiques que pour les vartapets et les évêques; chez les catholiques, il est devenu presque général, sans être néanmoins obligatoire; dans l'intérieur de l'Anatolie, les prêtres catholiques mariés sont en assez grand nombre.

Sur les ordres en général, voir Galano, *op. cit.*, t. I, p. 109-119; t. III, p. 650-708; Serpos, *t. cit.*, p. 370-486; Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 127 sq., et, pour le rituel, t. II, p. 274-363; Issaverdens, *t. cit.*, p. 64-112. Ce dernier auteur a donné du rituel des ordinations jusqu'à la prêtrise inclusivement une traduction anglaise dans *The armenian ritual. Part III. The ordinal*, in-16, Venise, 1875.

7° *Mariage.* — Aux yeux des Arméniens, le mariage consiste essentiellement dans le contrat intervenant entre les deux conjoints; la bénédiction du prêtre en est la consécration officielle, et non l'indispensable condition. Les empêchements s'étendent, pour la consanguinité, jusqu'au septième degré, et pour l'affinité, jusqu'au quatrième; on compte les degrés comme dans notre droit canonique. Le mariage est regardé comme indissoluble; toutefois, l'adultère de la femme donne droit au mari lésé de convoler à d'autres noces. Il n'est pas rare de voir le divorce se produire pour des motifs moins graves. Les fiançailles ont lieu dans la maison de la fiancée, mais le mariage se célèbre à l'église, en présence du curé ou d'un prêtre délégué par lui ou par l'évêque; le rite en est assez semblable à celui des grecs. C'est toujours à la messe que s'accomplit la cérémonie, ou, comme on dit, le « couronnement », de préférence le lundi. Les jours de jeûne et d'abstinence et les fêtes dites « dominicales » sont des époques prohibées. Voir plus bas la détermination de ces fêtes, qui embrassent une grande partie de l'année. Les secondes noces, sans être interdites, exigent une dispense de l'évêque : elles se célèbrent sans solennité, le plus souvent à la maison. Quant aux troisièmes noces et au delà, on les tient pour invalides.

Galano, t. III, p. 709-771; Serpos, t. III, p. 163-174, 198-232; Denzinger, t. I, p. 150-183, passim, et, pour le rituel, t. II, p. 450-482; Issaverdens, *op. cit.*, p. 113-121.

VIII. CALENDRIER LITURGIQUE. — Il me reste à exposer en peu de mots les divers points de la liturgie arménienne qui, après les sacrements, intéressent plus ou moins directement la controverse théologique, tels que fêtes, jeûnes, culte des saints et de leurs reliques, messe et office divin, livres liturgiques, etc. Je ne signalerai, bien entendu, que le principal; les détails m'entraîneraient hors des limites de ce *Dictionnaire.* Voici d'abord sur le calendrier quelques notions indispensables à l'intelligence de l'héortologie et des jeûnes.

Je n'ai pas à m'occuper ici du calendrier civil ou national des Arméniens; mais comme la plupart de leurs fêtes sont *mobiles*, il est indispensable de donner une notion sommaire de leur calendrier liturgique. Là, comme partout ailleurs, la fête régulatrice de toutes les autres est celle de Pâques. On sait que cette fête tombe nécessairement dans les limites du 22 mars au 25 avril inclusivement. Quel que soit son jour de coïncidence, elle entraîne invariablement dans son évolution, chez les Arméniens, une série de vingt-quatre semaines ainsi distribuées : dix la précèdent, dont trois sont comme une préparation au grand carême (*aratchavoratz paregentan*) et sept forment le carême lui-même; quatorze la suivent, réparties en deux séries de sept; la première série embrasse les semaines qui séparent Pâques de la Pentecôte, et la seconde celles qui séparent la Pentecôte de la Transfiguration (*vartavar*). Soit, au total, un cortège annuel de cent-soixante-huit jours attribués par le calendrier arménien à la fête de Pâques. Entre le dernier et le premier terme du cycle pascal s'étend une longue période, variable elle aussi et divisée en sections, dont l'étendue est déterminée par les incidences respectives des fêtes suivantes : 1° l'Assomption, que l'on célèbre le dimanche le plus rapproché du 15 août, c'est-à-dire le dimanche tombant entre le 12 et le 18 de ce mois; 2° l'Exaltation de la Croix, dont on fait la solennité le dimanche 14 septembre, ou le dimanche le plus voisin de cette date, du 11 au 17; 3° le carnaval dit de la cinquantaine (*Hisnagatz paregentan*), qui a lieu le dimanche le plus rapproché du 18 novembre entre le 15 et le 21 de ce mois; 4° Noel ou l'Épiphanie, fête unique invariablement fixée au 6 janvier du

calendrier julien. C'est donc entre le *vartavar* (VIIe dimanche après la Pentecôte) d'une part, et l'*aratchavoratz paregentan* (notre dimanche de la Septuagésime) d'autre part, que devront être échelonnées, par sections plus ou moins considérables, les vingt-huit semaines laissées en dehors du cycle pascal.

En vertu de ce système, le calendrier liturgique doit être tous les ans entièrement refondu. Pour simplifier le travail, le catholicos Simon Ier de Yérévan a imaginé, en 1774, une méthode fort simple, au moyen des *lettres annuelles* (*darchir*). A chacun des 35 jours où peut tomber la Pâque (du 22 mars au 25 avril) il a appliqué une lettre, d'après l'ordre de l'alphabet arménien, qui en compte 38. Les 35 premières ont reçu une numérotation successive, à partir de l'unité, avec l'addition d'une lettre complémentaire pour les années bissextiles. Chaque année est marquée de sa lettre particulière, dont la valeur numérale indique le nombre de jours qu'il faut compter depuis l'équinoxe vernal, 21 mars, en commençant au 22, jusqu'au jour de Pâques inclusivement. Si, par exemple, la lettre annuelle est *a* (*haïp*), Pâques tombera le premier jour après l'équinoxe, c'est-à-dire le 22 mars. Des deux lettres affectées aux années bissextiles, la première sert du 1er janvier au 29 février, et la seconde, du 1er mars au 31 décembre. On choisit pour seconde lettre celle qui précède immédiatement la première dans l'ordre de l'alphabet. A la suite de la lettre annuelle, le calendrier indique, dans autant de colonnes parallèles, les dates d'incidence des principaux événements liturgiques de l'année, fêtes, jours gras, jours maigres, etc. Voir un tableau de ce genre en français dans E. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, in-4°, Paris, 1859, p. 402-405, en arménien dans N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, in-8°, Inspruck, 1897, t. II, p. 554, et dans tous les almanachs arméniens. Je ne rappellerai que pour mémoire les discussions très vives, parfois sanglantes, auxquelles le comput pascal a donné lieu entre Grecs et Arméniens et entre Arméniens et Géorgiens. Voir à ce sujet Dulaurier, *op. cit.*, p. 84-100, et sur le calendrier en général, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XIX (1899), p. 374-379 ; t. XX (1900), p. 45-47.

IX. FÊTES. — Les courtes notions qui précèdent aideront à comprendre l'économie de l'héortologie arménienne, unique dans son genre. Il n'y a dans l'année que quatorze jours à posséder une solennité fixe, déterminée par le calendrier solaire. Ce sont : les 5-13 janvier, consacrés à l'Épiphanie (5, vigile ; 6, solennité ; 7-13, octave) ; le 14 février, Chandeleur ; le 7 avril, Annonciation ; le 8 septembre, Nativité de la sainte Vierge ; le 21 novembre, Présentation ; le 9 décembre, Conception de la sainte Vierge. Toutes les autres fêtes sont *mobiles* ; leur retour est soumis aux évolutions du calendrier liturgique. Elles sont de deux sortes : les fêtes « dominicales » et les fêtes des saints. Sont considérées comme « dominicales » toutes les fêtes de N.-S., de la Croix, de l'Église, de la sainte Vierge ; le dimanche étant consacré au souvenir de la résurrection rentre dans cette catégorie, ainsi que les vigiles ou les octaves de ces mêmes fêtes. Il y a donc par an 140 jours « dominicaux » en moyenne. Ce chiffre a son importance, car on a vu qu'une fête dominicale empêche la célébration du mariage. Les commémoraisons des saints sont assignées chaque année aux jours non occupés par une fête dominicale ou par un jeûne quelconque. Le nombre n'en est pas considérable. En théorie, il s'élève à une moyenne de 122 jours formés par les lundi, mardi, jeudi et samedi de chaque semaine, mais on ne doit pas oublier que les incidences des jeûnes ou des fêtes dominicales amènent de fréquentes suppressions. Ainsi, en carême et dans les semaines de jeûne, on ne peut fêter un saint que le samedi, jour de demi-jeûne ; pendant les 50 jours du temps pascal, à tous les dimanches de l'année, à toutes les fêtes dominicales et pendant leurs octaves, les fêtes des saints sont interdites, même le samedi. Le samedi de Pâques (samedi *in albis*), on fait pourtant mémoire de la décollation de saint Jean-Baptiste, mais seulement à la messe ; de même, le dimanche de la Trinité, on fait mémoire de saint Élie.

De là, l'usage des Arméniens de fêter plusieurs saints « en bloc », le même jour ; de là aussi la nécessité de déterminer tous les ans, selon les exigences du cycle pascal, la distribution du sanctoral ; comme les termes extrêmes de ce cycle oscillent entre le 11 janvier et le 20 juin, la fête d'un même saint se célèbre tantôt en été, tantôt en hiver.

C'est sans doute pour n'avoir pas connu ou compris ce procédé que des écrivains superficiels ont pu reprocher aux Arméniens d'accorder très peu de place au culte des saints dans leur liturgie. Un des caractères de ce culte, c'est qu'il est national avant tout. La grande majorité des saints fêtés appartient aux docteurs ou aux martyrs arméniens du Ve siècle.

A l'exemple des autres Églises, celle d'Arménie regarde certaines fêtes comme *obligatoires*, et c'est là un point qui intéresse directement la théologie. Ce sont, en dehors des 52 dimanches de l'année, les fêtes dominicales suivantes : l'Épiphanie avec le lendemain et l'octave, 6, 7 et 13 janvier ; la Chandeleur, 14 février, l'Annonciation, 7 avril ; le jeudi-saint, 7e jeudi du carême ; le lundi et le mardi de Pâques ; l'Ascension, 6e jeudi de la « cinquantaine » ; l'Invention des reliques de saint Grégoire l'Illuminateur, 3e samedi après la Pentecôte ; le lendemain de la Transfiguration, 1er lundi du *Vartavar* ; le lendemain de l'Assomption, 1er lundi de « l'Assomption » ; la Nativité de la sainte Vierge, 8 septembre ; le lendemain de l'Exaltation de la sainte Croix, 1er lundi « de la Croix » ; la Présentation, 21 novembre ; la Conception, 9 décembre. Certaines autres fêtes sont considérées, au Caucase, comme obligatoires, et en Turquie, comme facultatives. Ce sont : la descente de saint Grégoire l'Illuminateur dans la fosse, 5e samedi du carême ; la sortie de saint Grégoire de la fosse, 1er samedi après la Pentecôte ; saint Thaddée et sainte Santoucht, 1er samedi du *Vartavar* ; saints 1ers Illuminateurs, 1er samedi de la « cinquantaine » de Noël. En certains endroits, on célèbre encore les fêtes suivantes : les saints Vartanians, 3e jeudi de l'Aratchavork ; les saints Traducteurs, 4e jeudi après la Pentecôte ; les saints Archanges, 8e samedi de « la Croix » ; les saints Basile, Grégoire de Nysse, Silvestre et Ephrem, dernier samedi de décembre.

Conformément à une coutume autrefois assez répandue, même chez les Grecs, au témoignage de saint Épiphane, *Hæres.*, LI, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 892, les Arméniens célèbrent le même jour, 6 janvier, la double fête de la Nativité de N.-S. et de l'Épiphanie ; de vives disputes ont eu lieu à ce sujet entre eux et les Byzantins, voir les conférences de Nersès Chnorali avec Théorianos, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 184-185, 265-268, mais jamais ils n'ont consenti à renoncer à leur ancien usage. Cf. Ed. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, p. 145, 146. Toutefois, les catholiques, obéissant aux instructions de la S. C. de la Propagande, célèbrent la Nativité le 25 décembre, et l'Épiphanie le 6 janvier. *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. V, p. 86.

X. IMAGES. — Une question étroitement liée à la précédente est celle du culte des images. On a reproché aux Arméniens d'être opposés à ce culte ; l'accusation est-elle fausse ? Oui, si l'on n'envisage que le côté théorique de la question. A maintes reprises, les représentants officiels de l'Église d'Arménie ont admis la légitimité de ce culte ; plusieurs même ont pris soin de venger leur nation du reproche contraire. Bien avant l'apparition de l'iconoclasme à Byzance, des hérétiques

avaient prêché en Arménie la proscription des images. On voit par un curieux chapitre de Moïse de Kaghankatouk (ou d'Outi) que le haut clergé du pays, tout en affichant son dédain pour les peintures religieuses des Grecs, ne laissa pas de s'opposer à ces hérétiques. *Histoire des Aghovans*, l. III, c. XLVI. Cf. Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byz. Kaiserreiche*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 52-53. Vers le milieu du XIIIe siècle, un concile de Sis ordonna « d'honorer les images du Sauveur et des saints et de ne point les mépriser comme les images des faux dieux ». Une centaine d'années auparavant, le patriarche Nersès de Klag avait, dans sa réponse à l'empereur Manuel Comnène, exprimé la croyance de son Église touchant les images en termes d'une parfaite orthodoxie. *Sancti Nersetis Clajensis opera*, édit. Capelletti, in-8°, Venise, 1833, t. I, p. 226 sq.; E. Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne*, 2e édit., Paris, 1857, p. 98-101. Si l'enseignement officiel sur ce point est à l'abri de tout reproche, la pratique, il faut bien en convenir, lui a souvent donné des démentis; elle lui en donne encore aujourd'hui. En général, les Arméniens aiment peu les images. Ils n'en conservent que dans les églises, et en très petit nombre. Le plus souvent, il n'y en a qu'une seule, celle du maître-autel; encore n'est-il pas rare de la voir remplacée par une simple croix. L'église patriarcale d'Etchmiadzin garde suspendues à ses murs nus les images de l'Illuminateur et de ses premiers successeurs, mais personne ne les vénère. Ceux des Arméniens qui vivent au milieu des grecs se conforment davantage aux usages de ces derniers, du moins aujourd'hui. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Il est même permis de croire que si l'Église arménienne a un peu délaissé le culte des images, c'est surtout pour marquer son hostilité vis-à-vis des grecs. Parmi les motifs invoqués par le synode d'Ani pour justifier la déposition du patriarche Vahan (970), l'un des principaux est que ce prélat avait introduit des images. En rappelant ce fait dans son « Discours contre les partisans de Chalcédoine », Étienne de Siounik reproche à Vahan d'avoir, en important des images en Arménie, « substitué le culte des icones au culte de la croix sur tous les autels. » Ne pourrait-on pas conclure de ces paroles que la profonde vénération des Arméniens pour la croix n'est pas restée étrangère à l'espèce d'ostracisme dont ils ont frappé les autres objets de dévotion, les images surtout? Cf. Ter-Mkrttschian, *op. cit.*, p. 56-60. Les Pères du concile de 1342 invoquent un autre motif, la crainte des musulmans, ennemis, comme on sait, de toute représentation figurée. Voir la réponse à la 74e accusation, dans Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. VII, § 707. Ce qui vient d'être dit sur le peu d'expansion du culte des images chez les Arméniens ne saurait, je le répète, être tenu pour la règle générale. Il y a telle contrée, par exemple, où les images des saints, de Marie surtout, sont l'objet d'une dévotion toute spéciale. Partout, d'ailleurs, l'intercession des saints est regardée comme un dogme de foi; saint Jean-Baptiste, saint Grégoire l'Illuminateur et saint Étienne sont les patrons les plus honorés.

XI. Jeûnes. — Les Arméniens ont régulièrement deux jours de jeûnes par semaine, le mercredi, en mémoire de l'incarnation, et le vendredi, en souvenir du crucifiement. Ils ont aussi, cela va de soi, le grand carême; celui-ci commence le lundi de notre Quinquagésime et dure sept semaines. Ils ont enfin, chose propre à leur Église, des semaines de jeûne (*Chapatha-bahk*). Cette dernière institution remonte au concile de Tvin (555), qui ordonna une semaine de jeûne par mois, soit douze semaines par an. Deux de ces semaines, celles de mars et avril, étant comprises dans le grand carême, il n'y a qu'à fixer la place des dix autres. La semaine de janvier précède la fête de l'Épiphanie, 6 de ce mois, et celle de février est toujours placée immédiatement avant le grand carême, dont elle forme comme une préparation; voilà pourquoi on l'appelle *aratchavork*, c'est-à-dire *préalable.* Quant aux huit autres semaines de jeûne, elles sont échelonnées le long du reste de l'année avant chacune des huit fêtes principales suivantes : saint Élie, 1er dimanche après la Pentecôte; saint Grégoire l'Illuminateur, samedi qui suit le 3e dimanche après la Pentecôte; *Vartavar* ou Transfiguration, 7e dimanche après la Pentecôte; Assomption, dimanche le plus proche du 15 août; Exaltation de la Croix, dimanche le plus voisin du 14 septembre; Varaka Khatch ou Apparition de la Croix sur le mont Varak, 2e dimanche après l'Exaltation de la Croix; *Hissnag-atz*, ou jeûne de la « cinquantaine », semaine qui suit le 1er dimanche de la « cinquantaine », lequel tombe entre le 15 et le 21 novembre; saint Jacques de Nisibe, samedi après le 4e dimanche de la « cinquantaine ». L'*Hissnag*, analogue à notre avent, est une période d'environ cinquante jours précédant la fête de l'Épiphanie. Sur un désir manifesté dans un de ses discours par Nersès le Gracieux, on a parfois consacré au jeûne les neuf jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte; mais cet usage est presque partout tombé en désuétude; là où ce jeûne subsiste encore, au lieu de durer neuf jours, il se réduit à trois : le vendredi, lendemain de l'Ascension, le mercredi et le vendredi de la semaine suivante. Le dernier jour de ces « semaines de jeûne », c'est-à-dire le samedi, le laitage est permis; ce jour est désigné sous le nom de *navakatik*, littéralement dédicace, et, par extension, commencement de fête. Enfin, détail intéressant, chacun de ces carêmes hebdomadaires est précédé d'un jour de réjouissance qui est toujours un dimanche, excepté pour le jeûne de l'Épiphanie, dont le commencement coïncide avec celle des féries de la semaine que détermine la lettre dominicale. Ce « carnaval » d'un jour se nomme *paregentan*, littéralement *bonne vie*, c'est-à-dire *bonne chère.* On voit que les semaines de jeûne ne sont en définitive que de cinq jours. En additionnant ces jours avec ceux du grand carême et avec les mercredis et vendredis de l'année, hormis l'octave de l'Épiphanie et le temps pascal, nous obtenons un total de 120 jours de jeûne par an, en moyenne. On a vu que les jours de jeûne, de même que les fêtes dominicales ne permettent pas la célébration du mariage. Le *tempus clausum* est donc de 260 jours environ.

En principe, l'occurrence d'une fête « dominicale » devrait dispenser du jeûne; mais, en fait, il n'y a que l'octave de l'Épiphanie et le temps pascal, de Pâques à l'Ascension, où l'usage de la viande soit permis d'une manière continue. C'est pour éviter l'occurrence des fêtes avec les jours de jeûne que l'on renvoie généralement les premières au dimanche; toutefois, pour quelques-unes, cette translation est impossible, pour les six dimanches du carême, par exemple, et pour tant d'autres, dont la célébration est commandée précisément par le dimanche qui précède ou qui suit. Si l'occurrence d'une fête ne supprime pas le jeûne, elle en atténue parfois la rigueur en transformant le jeûne strict en une simple abstinence.

Il y a lieu, en effet, de distinguer trois sortes de jeûne : 1° le jeûne strict (*bakh*), qui ne permet l'usage ni de la viande, ni des œufs, ni du laitage, ni du poisson, ni même de l'huile et du vin, mais seulement des légumes; 2° le jeûne dit *dzuom*, identique au précédent sous le rapport de l'abstinence, mais n'autorisant qu'un seul repas, après les vêpres; 3° le jeûne dit *navagadik*, dans lequel la viande seule est interdite. Si l'on excepte le jeûne de l'*aratchavork* et du grand carême, tous les autres jeûnes de l'année sont de simples abstinences, au sens théologique du mot; on peut manger à toute heure et en n'importe quelle quantité de tous les aliments non prohibés. Même dans le grand carême, le jeûne proprement dit finissait primitivement au coucher

du soleil, après les vêpres; actuellement il se termine à midi. On pourra donc, même en carême, manger de midi à minuit, à toute heure et en toute quantité, des aliments permis, voilà comment on peut faire carême tout en mangeant plusieurs fois du lait, du fromage, de la viande même, en vertu d'un indult, mais seulement à partir de midi.

Ces institutions pénitentielles des Arméniens n'ont rien que de très légitime. Tel n'est point l'avis des grecs, gens enclins, comme on sait, à ne trouver bon que ce qu'ils font. Pendant plusieurs siècles et jusqu'à ces dernières années, ils ont attaqué avec une violence inouïe le jeûne hebdomadaire de l'*aratchavoratz* qui s'observe une semaine avant l'ouverture du grand carême, c'est-à-dire durant la semaine qui précède notre dimanche de la Septuagésime. Ce jeûne, institué en mémoire de celui des Ninivites, n'est pas exclusivement propre aux Arméniens; les Chaldéens l'observent également. N'importe, jamais les grecs ne rappellent l'ἀρτζιβούριον, — c'est ainsi qu'ils écrivent, — sans y joindre les épithètes de *monstrueux* et de *satanique*. Il est juste de reconnaître qu'ils n'ont épargné ni les railleries ni les calomnies pour le rendre effectivement monstrueux. Des multiples raisons fournies par les Arméniens pour justifier cet usage, aucune n'a trouvé grâce aux yeux des irréductibles théologiens de Byzance.

Ne pouvant refaire ici l'histoire de cette misérable controverse, je me bornerai à renvoyer le lecteur aux principales sources. Du côté des grecs : Anastase de Césarée (al. S. Nicon), *De artzibourio adversus falsam Armeniorum religionem*, édité par Cotelier dans ses notes aux *Constitutions apostoliques*, *P. G.*, t. I, col. 655-658; Isaac d'Arménie, *Orat.*, II, *contra Armenos, hæresi 23*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1233-1235; voir aussi *ibid.*, col. 1203-1204; Balsamon, *In can. 69 Apostol.*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 177-178. Du côté des Arméniens : Nersès de Klag, *Opera*, Venise, 1833, t. I, p. 193 sq.; cf. Nilles, *op. cit.*, t. II, p. 7-11, 559, 572; E. Dulaurier, *Histoire de l'Église arménienne*, p. 102-103. Sur le calendrier en général et sur les jeûnes, voir N. Nilles, *op. cit.*, t. II, p. 556 sq.; *Calendrier détaillé de l'hôpital national pour l'année 1900* (arm.), p. 95-103. Voir aussi G. de Serpos, *Compendio storico*, t. III, p. 9-20.

Les Arméniens catholiques ont, en principe, les mêmes jeûnes que les grégoriens, mais ils en ont peu à peu atténué la rigueur. Tandis que les grégoriens s'abstiennent généralement de poisson et même d'huile, les catholiques en usent; ils y ajoutent même le fromage, le lait, les œufs, voire, dans certains diocèses, la viande, en vertu d'indults octroyés par le patriarche ou l'évêque du lieu.

XII. Livres liturgiques. — Je n'ai pas encore parlé des deux formes principales du culte, l'office divin et la messe. Avant de le faire, je crois utile de donner une courte notice des livres liturgiques, sans lesquels on ne saurait célébrer ni messe ni office.

Pour ne point s'égarer le long de leur année liturgique — on a vu combien celle-ci était compliquée — les Arméniens ont entre les mains un guide très complet, le *Donatzouitz* ou *Indicateur des fêtes*. Ce livre joue le rôle de notre *Ordo divini officii*; seulement, comme on ne le recompose pas chaque année, il est nécessairement beaucoup plus développé que notre *ordo*, car tous les cas de concurrence, d'occurrence et d'incidence des fêtes y sont prévus. Sous chacune des fêtes dominicales, sanctorales ou fériales, on trouve l'indication des hymnes, des chants, des psaumes, des épîtres et des évangiles à lire ou à chanter tant à l'office qu'à la messe; on y indique aussi, pour les grandes fêtes, le quantième du mois où cette fête se rencontre dans l'*Homiliaire* (voir plus loin), indication qui permet de retrouver aisément dans ce dernier livre la notice historique ou l'homélie à lire avant les vêpres. Imprimé à Constantinople en 1702 et à Venise en 1807, ce livre a été presque entièrement modifié par le catholicos Siméon dans son édition de 1780, in-4°, Vagharchapat. D'abord mal accueillies, les réformes de Siméon ont été définitivement adoptées par le patriarcat de Constantinople dans l'édition de 1872.

Pour les détails bibliographiques, voir P. Karékin, *Bibliographie arménienne*, p. 68-82.

Le *Donatzouitz* sert indifféremment pour l'office ou la messe; le *Badarakamatouitz* ou livre de la célébration de la messe est, au contraire, propre à la messe. On l'appelle encore *Khorhrtadedr* ou *Livre du sacrement*. Il se distingue de notre missel en ce qu'il ne contient que la partie du prêtre, ou, pour mieux dire, du célébrant à la messe chantée, la seule messe que les Arméniens non unis connaissent. On n'y trouvera donc pas les morceaux chantés par le chœur, ni même les épîtres et évangiles chantés par les ministres sacrés, mais uniquement les pièces que le célébrant doit lui-même chanter ou réciter. Tout récemment (1879), Mgr Hassoun a publié une édition à l'usage des prêtres catholiques qui désirent célébrer la messe basse, et il y a fait entrer les épîtres, les évangiles, en un mot toutes les parties de la messe. Cette édition, imitée de notre missel, est très répandue parmi les catholiques, mais inconnue des grégoriens. Même l'ancien missel des catholiques présente avec celui des grégoriens des différences plus ou moins notables, introduites par la S. C. de la Propagande sur le rapport du prêtre arménien Paseph († 1693); cette édition corrigée, sur laquelle il nous faudra revenir, parut à Rome en 1677.

Sur les autres éditions, cf. P. Karékin, *op. cit.*, p. 278-282.

Exclus du *Badarakamadouitz*, les évangiles et les épîtres de la messe se trouvent dans le *Djachotz*, littéralement *Livre de midi*; c'est un grand volume imprimé en très gros caractères et contenant, avec les parties que je viens d'indiquer, les autres pièces destinées à être chantées par les ministres sacrés, non seulement à la messe, mais encore à l'office, telles que prophéties, épîtres et évangiles de l'office, prières solennelles, etc. On peut l'assimiler aux anciens *Lectionnaires*.

1re édition, in-fol., Venise, 1686. Sur les autres, voir P. Karékin, *op. cit.*, p. 383-386.

De même que le *Djachotz* contient la partie des ministres sacrés, le *Tébroutioun* ou *Livre des enfants de chœur* renferme les chants, les hymnes, en un mot toutes les pièces chantées par le chœur; c'est un recueil analogue à notre *paroissien*. Les éditions en sont très nombreuses; la première a paru à Venise, in-32, 1786. Cf. P. Karékin, *op. cit.*, p. 161-162.

Au lieu d'avoir pour l'office un livre unique, analogue à notre bréviaire, les Arméniens en possèdent plusieurs, dont l'usage n'est pas toujours commode. J'ai déjà nommé le *Djachotz*, commun à la messe et à l'office. L'*Haïsmavourk*, littéralement *ce jour-ci*, contient les vies abrégées ou les éloges des saints et des homélies sur les fêtes « dominicales », dont la lecture est faite au peuple avant les vêpres. Ces pièces sont disposées dans l'ordre du calendrier civil ou des mois de l'année; c'est le pendant des *synaxaires* grecs et de nos leçons du second et du troisième nocturne. La majeure partie de l'*Haïsmavourk* a été traduite du grec par le catholicos Grégoire Vgavassér, l'*ami des martyrs*. Cf. N. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 256, en note. La première édition a paru à Constantinople, in-fol., 1706. Cf. P. Karékin, *op. cit.*, p. 446-452. L'usage de lire avant les vêpres la leçon de l'*Haïsmavourk* est religieusement observé par les grégoriens et les catholiques de l'intérieur de l'Asie Mineure; mais les catholiques de Constantinople l'ont abandonné. — Le *Djarentir* ou *Discours choisis* est un livre analogue au précédent par sa nature comme par son usage; il s'en distingue seulement en ce qu'il ne contient que les homélies sur les fêtes dominicales et les panégyriques des saints; les biographies des saints en sont exclues. Voir dans P. Karékin, *op. cit.*, p. 387, la description de l'édition de Constantinople, in-fol., 1723.

La partie usuelle de l'office est contenue dans le *Jamarkik* ou *Livre des heures*, analogue à l'ὡρολόγιον grec et, d'une certaine façon, à notre *diurnal;* on y trouve les psaumes, les oraisons, les formules qui se récitent tous les jours, à l'exception des chants et des hymnes. On distingue le Jamarkik ordinaire et le grand Jamarkik; celui-ci est d'un format plus grand que le premier et contient quelques chants de plus, lesquels se chantent à la messe du haut des gradins qui s'élèvent à côté de l'autel. Comme ces gradins se nomment *adian*, le grand Jamarkik s'appelle, pour cette raison, *Adianijamarkik.* Les éditions de ce livre sont excessivement nombreuses; la première a paru à Djougha (Joulfa), en Perse, in-4°, 1642. Sur les autres, cf. P. Karékin, *op. cit.*, p. 218-236.

Les cantiques ou hymnes, non compris dans le Jamarkik, sont réunis dans un livre spécial bien connu des Européens, au moins de nom, le *Charagan* ou *Hymnaire.* Ce volume contient toutes les pièces chantées de l'office; mais celles de la messe ne s'y trouvent pas, à moins qu'elles ne soient communes à la messe et à l'office. Les paroles sont accompagnées de notes musicales qui présentent la plus grande analogie avec celles de la musique religieuse des grecs et des Syriens. Les cantiques eux-mêmes sont composés d'après un système de versification semblable à celui des grecs; le terme même du *canon* qui sert à les désigner est grec. Il est vrai que le système des grecs provient lui-même d'une imitation des Syriens, et il est difficile, dans l'état actuel de la science, de dire si les Arméniens sont les tributaires immédiats des premiers ou des seconds. Imprimé d'abord à Amsterdam, en 1664, in-8°, sous le nom moderne de *Charagnotz,* ce livre compte une foule d'éditions, dont la dernière a paru à Constantinople en 1877. En dehors de l'édition ordinaire, il en existe une autre en grand format, contenant les pièces destinées à être chantées du haut de l'*adian* et appelée, pour ce motif, *Adianicharagan*. Cf. P. Karékin, *op. cit.*, p. 502-516. On doit à F. Nève une étude sur ce livre et la traduction de ses plus beaux morceaux. *L'Arménie chrétienne et sa littérature,* in-8°, Louvain, 1886, p. 46-247. Les mékitaristes de Venise ont publié en un volume spécial le texte et la traduction des hymnes en l'honneur de la sainte Vierge, *Laudes et hymni ad SS. Mariæ virginis honorem ex Armenorum breviario excerpta,* in-4°, Venise, 1857. Une traduction russe complète du charagan a été publiée par J.-B. Emin, *Recueil des canons et des hymnes religieux de l'Église arménienne orientale,* in-8°, Moscou, 1879. Enfin le P. Gabriel Avédikian a écrit sur ce livre un volumineux commentaire, *Explication des hymnes en usage dans les offices de l'Église arménienne,* in-4°, Venise, 1814. Certaines expressions d'une orthodoxie douteuse ont été justifiées par le même auteur dans son œuvre posthume, *Sulle correzioni fatte ai libri ecclesiastici armeni nell' anno 1677*, in-8°, Venise, 1868, p. 119-261.

On conçoit fort bien qu'une telle abondance de livres rende malaisée la récitation privée de l'office. Les mékitaristes de Venise ont voulu obvier à cet inconvénient en réunissant dans un même volume semblable à notre bréviaire toutes les pièces éparpillées dans les livres que je viens d'énumérer. Ce volume s'appelle *Jamagarkoutioun,* c'est-à-dire *mise en ordre des heures,* entendez de l'office. On y trouve, dans une première partie toute la partie commune du Jamakirk; viennent ensuite, dans une seconde partie, toutes les pièces propres, hymnes, chants, épîtres, évangiles, prières diverses, pour tous les offices de l'année. Une première tentative de ce genre avait été faite en 1842 par les mékitaristes de Vienne, mais avec les textes corrigés, au XVIIe siècle, par Parsek. Dans leur édition, parue en 1889, les éditeurs vénitiens ont partout rétabli le texte primitif. Cf. P. Karékin, p. 237. Cette restitution, bien qu'approuvée par le patriarche Azarian et même par la S. C. de la Propagande, a été fort mal accueillie par une partie du clergé catholique; au lieu de profiter de la facilité que donne la nouvelle édition, on préfère murmurer contre les éditeurs et... se dispenser de l'office.

Reste un dernier livre, le *Machdotz,* véritable manuel du prêtre dans l'exercice de son ministère; c'est le pendant de notre rituel. Le terme de *Machdotz* est le surnom donné à Mesrob, l'inventeur de l'alphabet; s'il sert en même temps à désigner le rituel, c'est que la compilation de ce dernier appartiendrait à Mesrob. Ainsi, du moins, l'affirment beaucoup d'Arméniens; mais cette assertion est insoutenable, car le Machdotz est un agrégat d'éléments de toute provenance et de tout âge. Certains auteurs l'attribuent au patriarche Machdotz, qui vivait au IXe siècle. Cf. G. Avédikian, *Sulle correzioni,* etc., p. 6. Quoi qu'il en soit, le *Machdotz,* dans son état actuel, contient : 1° le rituel des sacrements, baptême et confirmation, fiançailles et mariage, confession, prières auprès des malades, viatique, extrême-onction, prière des agonisants; 2° le rituel des funérailles pour les laïques en général, pour les enfants, pour les religieux, pour les prêtres et les évêques; 3° le cérémonial des visites à faire au cimetière, les 2e, 8e, 15e, 40e jours après la mort et à l'anniversaire; 4° les divers cantiques et prières pour les morts, disposés d'après les huit modes musicaux; 5° la bénédiction des maisons à l'Épiphanie et à Pâques et dans leurs octaves; 6° bénédictions diverses : croix et tableaux à mettre dans l'église, calice et patène, vêtements sacrés et nappes d'autel, portes de l'église, cloches, livres liturgiques, encens, eau bénite (avec une relique de la vraie croix que l'on plonge dans l'eau), repas funèbre du 8e jour après la mort (*okiankis*), agneau pascal, poules et poulets, sel, plantes, moisson, aires, prières pour la pluie et contre les tempêtes, bénédiction des puits, absolution publique des parjures, bénédiction solennelle des raisins le jour de l'Assomption après la messe, des vierges et des veuves qui se vouent à la vie religieuse dans le monde. Après cette partie commune aux grégoriens et aux catholiques, le rituel catholique, in-8°, Venise, 1831, 1840, etc., en contient une seconde renfermant certaines cérémonies empruntées aux latins, mais très aimées du peuple. Telles sont la bénédiction de l'eau, l'indulgence de la bonne mort, la bénédiction des cierges (2 février), des cendres, des rameaux, du chapelet, du scapulaire du Carmel, du lait et du miel, du fromage et des œufs, du pain et des fruits. Enfin, au lieu de laisser en appendice cette partie supplémentaire, Mgr Hassoun en a fait entrer les éléments dans le corps même du rituel imprimé par ses soins en 1880, in-8°, Vienne; il a aussi considérablement réduit le rituel des cérémonies propres aux Arméniens, à la joie des uns et au scandale des autres. Cf. P. Karékin, *op. cit.*, p. 400-403.

XIII. Office divin et messe. — Les Arméniens ont une distribution des heures canoniales analogue à celle des grecs; leur office comprend neuf parties : le nocturne, les matines, le *lever du soleil* (prime), tierce, sexte, none, vêpres, l'*entrée de la nuit* (complies) et le *repos* (prière à dire avant le coucher). Les deux dernières se disent toujours en particulier; prime et complies (lever du soleil et entrée de la nuit) se suppriment tous les samedis et à toutes les fêtes dites « dominicales », dont on a vu plus haut l'énumération; en revanche, les premières vêpres de ces fêtes dominicales sont toujours solennelles, c'est-à-dire chantées avec assistance du diacre et encensement.

Matin et soir, l'office se récite publiquement à l'église, du moins chez les grégoriens, les catholiques ont laissé tomber cet usage, qu'ils n'ont remplacé par rien, pas même par la récitation privée de l'office. Leur principe est qu'un prêtre qui n'assiste pas à la récitation publique de l'office, n'est pas tenu d'y suppléer en récitant ce

même office en particulier. C'est là, d'ailleurs, pour le dire en passant, un principe commun à tous les orientaux, catholiques ou non.

Après ce qui a été dit plus haut sur l'eucharistie considérée comme sacrement, il ne me reste à mentionner que quelques particularités secondaires de la messe arménienne. On sait qu'à l'exception de certaines oraisons et des hymnes, cette messe, prise dans son ensemble, n'est qu'une compilation de la messe grecque de saint Jacques et de saint Jean Chrysostome. Comme les Grecs, les Arméniens transportent, au moment de l'offertoire, les oblats de l'autel de la prothèse au grand autel, au milieu d'un pompeux appareil et des témoignages de vénération des assistants. Certains théologiens se sont émus de cette cérémonie; ils y ont vu une source d'erreur pour la piété populaire, exposée à prendre pour les espèces sacramentelles ces éléments du sacrifice encore intacts : aussi beaucoup d'Arméniens catholiques en ont-ils demandé la suppression, au grand scandale des partisans de l'opinion contraire. Consultée, la S. C. de la Propagande a répondu : *Armenorum veneratio erga oblata (id est materiam eucharistiæ conficiendæ præparatam) prænatura videtur atque intempestiva; ceteroquin diversarum gentium consuetudines tolerandæ sæpe sunt, præsertim quia populus satis novit oblata illa nondum esse consecrata, ideoque periculum falsi cultus abest.* Lettre du 4 juillet 1833 à Mgr Nourigian dans *Jur. pont. de Prop. fide*, part. I, t. V, p. 87. Non moins que la cérémonie elle-même, les paroles chantées par le chœur durant la procession ont donné lieu chez les Arméniens à de très vives discussions, puis à des corrections dans le texte en usage chez les catholiques. Voir pour les détails G. Avédikian, *Sulle correzioni fatte ai libri ecclesiastici*, p. 274-285; G. de Serpos, *Compendio storico*, t. III, p. 45-50. Le transfert des oblats est suivi du baiser de paix que les assistants se donnent entre eux. Cet antique usage a été maintenu par le saint-siège : *Nihil obstat quominus in templo populus pacem invicem impartiatur; quandoquidem viros seorsim a mulieribus id facere affirmas.* Lettre citée, p. 87. J'ai déjà parlé de la grosse question de l'épiclèse; elle a provoqué, elle aussi, de violents débats et créé entre les catholiques et les grégoriens une divergence de plus. G. Avédikian, *op. cit.*, p. 322-375. Même remarque pour l'usage de mêler un peu d'eau au vin, abandonné des uns et conservé par les autres. Avédikian, *op. cit.*, p. 265-267; G. de Serpos, *Compendio storico*, t. III, p. 140-160. Sur ce point, la décision de Rome est formelle : *Aqua sacro calici sub districto præcepto miscenda est.* Lettre citée, p. 86. Par mesure de prudence, Rome a conseillé de distribuer les *eulogies* ou le pain bénit, non au moment de la communion du prêtre, mais à la fin de la messe, *ne forte symbolum cum vera re confundatur.* *Ibid.*, p. 87. L'emploi des instruments de musique et des rideaux servant à cacher tout l'autel à certains moments, n'a donné lieu à aucune difficulté théologique.

Les Arméniens non unis ne célèbrent pas de messes basses, et, comme il n'y a qu'une messe chantée par jour, il en résulte qu'ils ne célèbrent qu'à d'assez longs intervalles, s'ils sont plusieurs à desservir une église; en ce dernier cas, ils se chargent, à tour de rôle, chacun pendant une semaine, des offices et de la messe. Pour être autorisée chez les catholiques, la messe basse est encore loin d'y être générale, malgré les recommandations du saint-siège : *Missarum lectarum (præter sollemnem) pia utilisque consuetudo nequaquam aboleatur : quare et idoneus altarium numerus in templis statuendus est.* *Ibid.*, p. 86. Il n'est pas rare de voir des prêtres s'abstenir pendant de longues semaines de toute célébration, même en dehors du carême, lequel semble avoir amené cette abstention, en vertu d'une coutume visée dans un autre passage de la lettre pontificale : *Usus quidem omittendi missæ sacrificium nonnullis ante septuagesimam diebus, et præterea determinatis quibusdam intra quadragesimam, per se vituperandus non videtur, nisi forte graviores querelæ eorum, qui jamdiu aliter agere solent, pertimescendæ sunt.* *Ibid.*, p. 86.

La messe arménienne des grégoriens existe en traduction française dans Ed. Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne*, 2e édit., in-18, Paris, 1857, p. 137-174; en anglais, avec texte arménien, dans I. Achriazadenants, *Liturgy of the holy apostolic church of Armenia*, in-8°, Londres, 1887; et, en anglais seulement, dans F.-E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, *Eastern Liturgies*, p. 412-457; en latin (traduit sur l'anglais) dans A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, in-8°, Leipzig, 1853, t. IV, fasc. 2, p. 451-480. Pour la messe des Arméniens catholiques, voir *Ordo divinæ missæ Armenorum*, in-4°, Rome, 1642, 1670, et avec les corrections de Parsek, 1677 (arm. lat.), *Liturgia armena*, Venise, 1686 sq.; *Liturgia armena cum imaginibus*, in-4° et in-8°, Venise, 1823 (arm. lat.); Avédikian, *Liturgia della messa armena trasportata in italiano*, 4e édit., in-8°, Venise, 1873; *Liturgie de la messe arménienne*, in-8°, Venise, 1851, 1870; F. X. Steck, *Die Liturgie der katholischen Armenier*, in-8°, Tubingue, 1845; J. Issaverdens, *The armenian liturgy*, in-16, Venise, 1872; J.-B.-E. Pascal, *Liturgie arménienne*, dans Migne, *Dictionnaire de liturgie*, in-4°, Paris, 1844, col. 1257-1302. Pour le commentaire de la messe, voir *Chosroæ Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missæ*, trad. P. Vetter, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880; Nersès de Lampron, *Réflexions sur les institutions de l'Église et explication du mystère de la messe*, in-8°, Venise, 1847 (arm.). Pour les manuscrits et autres détails sur la messe, cf. Brightman, *op. cit.*, p. XCVI-CI.

L. PETIT.

ARMÉNIENS (**Décret aux**). Voir FLORENCE (*Concile de*).

ARMINIUS. — I. Vie et doctrine. II. Disciples.

I. VIE ET DOCTRINE. — Jacques Arminius (Hermanss ou Harmensen) est né le 10 octobre 1560, à Oudewater (Hollande méridionale). Du lieu de son origine lui est venu le surnom de *Veteraquinas*. Il était fils d'un simple coutelier. Après la mort de son père, plusieurs personnes riches s'intéressèrent à lui à cause de la vivacité de son intelligence et lui fournirent les moyens d'étudier successivement à Utrecht et à Marbourg. Pendant six ans, il suivit les cours de théologie à l'université de Leyde. Grâce au bourgmestre d'Amsterdam, il put aller à Genève, en 1582, achever ses études. Son attachement à la philosophie de Pierre La Ramée l'obligea à quitter bientôt cette université. Il vint à Bâle, où, en raison de sa science, on voulait lui conférer le doctorat qu'il refusa. En 1583, il retourna à Genève écouter les leçons de Théodore de Bèze. Il voyagea en Italie, séjourna quelque temps à Padoue et alla jusqu'à Rome. En 1588, il revint à Amsterdam, où il fut pasteur et où il acquit la réputation d'orateur. Il était jusqu'alors strictement attaché à la doctrine de Calvin. On le chargea de réfuter un écrit de Coornhert, qui attaquait la doctrine de Calvin et de Théodore de Bèze sur la prédestination décidée par Dieu de toute éternité, même avant la prévision du péché d'Adam, et l'ouvrage des pasteurs de Delft, qui prétendaient que le décret de la prédestination au ciel ou à l'enfer n'avait été porté qu'après la prévision de la chute originelle. On a appelé *infralapsaires* ces adversaires de Calvin, et *supralapsaires* les partisans du calvinisme rigide. En se livrant à l'examen de ces écrits, Arminius conçut des doutes sur la doctrine qu'il avait crue et enseignée jusqu'alors et on trouve dans les lettres qu'il écrivit à cette date, aux savants, ses amis, les premiers indices d'opposition à Calvin et à Théodore de Bèze. Ce changement d'idées est visible aussi dans la critique, *Examen libelli Perkinsiani*, qu'Arminius fit alors d'un livre du théologien William Perkin, *Disceptatio de modo et ordine prædestinationis*, et d'un commentaire du chapitre IX de l'Épître aux Romains,

Ces deux écrits n'ont été imprimés qu'après la mort de leur auteur. Celui-ci pensait dès lors que la grâce divine est offerte à tous les hommes qui l'acceptent ou la rejettent volontairement. Son collègue, Pierre Plancius, le réfuta violemment. Il lui reprochait de s'écarter de la confession de foi et du catéchisme et il l'accusait de pélagianisme et de socinianisme. Uytenbogaert et Tassin se rangèrent du côté d'Arminius, qui ne reconnaissait plus l'autorité des livres symboliques et refusait à l'État le droit de s'immiscer dans les questions ecclésiastiques.

En 1603, malgré l'opposition de Gomar, Arminius fut nommé professeur à Leyde pour remplacer Junius, mort de la peste, l'année précédente, et il inaugura son enseignement par un discours *De sacerdotio Christi*, qui lui valut le titre de docteur en théologie. Lorsque Arminius commença, en 1604, à émettre publiquement ses idées sur la prédestination, Gomar, partisan acharné du calvinisme rigide, entreprit contre lui une polémique qui divisa en deux camps les réformés de Hollande. Arminius résuma sa doctrine en quelques thèses et s'efforça de prouver que Gomar faisait de Dieu l'auteur du péché et qu'il était manichéen. La discussion continuée de vive voix et par écrit, s'envenima de plus en plus. Les pasteurs en majorité et le peuple demeuraient fidèles au calvinisme; quelques docteurs et les hauts fonctionnaires de l'État se rangeaient au parti d'Arminius. Les calvinistes voulaient réunir un synode dans lequel Arminius serait appelé à se disculper; les États généraux refusèrent l'autorisation. Oldenbarneweldt fournit, en 1608, aux deux adversaires l'occasion de s'expliquer en présence du Conseil d'État. Celui-ci décida que la discussion ne touchait pas aux points principaux de la foi et que les deux partis devaient demeurer en paix. Gomar n'accepta pas cette décision. Les États généraux essayèrent de nouveau de réconcilier les deux théologiens et autorisèrent une conférence avec quatre pasteurs, au mois d'août 1609. Les débats se prolongèrent de vive voix et par écrit et furent interrompus par la mort d'Arminius, survenue le 19 octobre de cette année. Les écrits latins du professeur de Leyde furent réunis peu après par ses enfants; ses œuvres complètes ne parurent que plus tard : *J. Arminii opera theologica*, Leyde,1629,et furent rééditées, in-4°, Francfort,1631,1634. Elles ont été traduites en anglais par J. Nichols, *The works of James Arminius*, 2 in-8°, Londres, 1825-1828; 3 in-8°, Buffalo, 1853.

II. Disciples. — Le parti d'Arminius ne disparut pas à la mort de son chef, pas plus que la controverse ne s'assoupit. Épiscopius prit la direction de l'arminianisme. Il fut accusé avec Jean Uytenbogaert et Conrad Vorstius auprès des États de Hollande de troubler la paix du pays et de professer des doctrines hétérodoxes. Pour se disculper, les arminiens présentèrent, en cinq articles, une *remontrance*, qui leur valut le nom de *remontrants* : 1° De toute éternité, Dieu a prédestiné au ciel, ceux dont il a prévu la persévérance à croire en Jésus; il a destiné à l'enfer ceux qu'il savait ne devoir pas rester fidèles; 2° Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, mais les fidèles seuls jouissent des fruits de sa mort; 3° Aucun homme ne peut acquérir la foi par lui-même ou par ses puissances naturelles, et tous ont besoin, pour faire le bien, d'être régénérés par l'Esprit; 4° La grâce de Dieu est donc nécessaire, mais elle ne s'impose pas à la volonté des hommes qui peuvent y résister; 5° Celui qui est uni à Jésus par la foi a le pouvoir de résister au mal. Ils ajoutèrent, en 1611, que le fidèle peut perdre la foi. Cette doctrine, qui fait dépendre le salut de la volonté de l'homme, était manifestement contraire au calvinisme, qui déclare que Dieu seul sauve les élus. Les gomaristes opposèrent une *contre-remontrance*, exprimée dans le sens de la doctrine rigide de Calvin. Des collisions éclatèrent en plusieurs villes entre les partisans des deux sentiments. Les colloques provoqués par les États, en 1611, à la Haye et en 1613, à Delft, n'aboutirent pas à rétablir la paix. En 1614, les États, qui étaient favorables aux arminiens, interdirent de discuter ces questions irritantes et voulurent imposer aux partis la tolérance mutuelle. Pour des motifs politiques, le prince Maurice d'Orange se rangea du côté des contre-remontrants. Il fit convoquer à Dordrecht un synode général, auquel devaient assister des députés calvinistes de tous les pays. Les églises réformées du Palatinat, de la Hesse, de la Suisse, de Genève, de l'Angleterre y eurent des représentants. Louis XIV avait interdit aux calvinistes français d'y prendre part. Le synode s'ouvrit, le 13 novembre 1618, sous la présidence de Jean Bogermann. Les remontrants n'y furent pas admis comme membres délibérants, ils furent cités à comparaître comme accusés. Épiscopius, qui avait demandé une conférence contradictoire, accepta de n'avoir qu'à se défendre. Il déclara qu'il n'était pas obligé d'adopter tous les sentiments des chefs de la réforme et il justifia les cinq articles de la remontrance. Le synode qui se prolongea jusqu'au mois de mai 1619, porta des canons qui confirmaient la doctrine calviniste de la prédestination absolue et condamnaient l'arminianisme. Les partisans du système condamné qui avaient déjà été expulsés du synode, le 14 janvier 1619, comme menteurs et trompeurs, furent déclarés perturbateurs de l'Église et déchus de toute fonction ecclésiastique. Deux cents perdirent leurs places, quatre-vingts furent exilés. Les décrets du synode de Dordrecht furent reçus dans les Pays-Bas, en Suisse, en France et par les presbytériens d'Angleterre.

La persécution ne détruisit pas le parti arminien, défendu par Épiscopius. Voir ce nom. L'opinion publique lui devint peu à peu plus favorable. On reconnut que le synode avait procédé contre lui avec trop de rigueur et les arminiens réussirent à se disculper du reproche politique qu'on leur avait fait d'être hostiles à la maison d'Orange. Après la mort du prince Maurice (1625), ils furent tolérés dans les Pays-Bas, et en 1630, ils obtinrent l'autorisation de s'établir où ils voudraient et d'ériger des églises et des écoles. Ils fondèrent aussitôt un séminaire à Amsterdam. En 1621, ils élevèrent dans le duché de Schleswig-Holstein, la ville de Frédéricstadt. Dès qu'ils jouirent de la paix, ils ne s'accrurent plus. Leur nombre diminua insensiblement et ils eurent dans le calvinisme plus d'influence comme tendance particulière que comme secte proprement dite. Leur nombre ne s'élève guère aujourd'hui qu'à 15 000 âmes réparties en 27 communautés; mais leurs idées se sont infiltrées d'une façon latente et graduelle dans la plupart des églises réformées des Pays-Bas, et le calvinisme français a subi leur influence. Leur église est dirigée par un synode, qui se réunit chaque année à Amsterdam ou à Rotterdam et qui se compose de tous les pasteurs, des professeurs du séminaire et des délégués des communautés. Il désigne un comité de cinq membres pour traiter les affaires courantes. Amsterdam possède un séminaire destiné à l'instruction des futurs pasteurs; Épiscopius y professa le premier la théologie; Étienne Courcelles lui succéda. D'autres maîtres de ce séminaire se sont fait un nom dans les sciences théologiques; de ce nombre sont Philippe Limborch, Adrien Cattenburgh, Jean Leclerc et Jacques Wetstein. La chaire de théologie arminienne a été transférée à Leyde en 1873 et occupée par Tiele.

La doctrine des arminiens s'est modifiée progressivement. Ils ont expliqué la prédestination et l'élection dans un sens de plus en plus favorable à la liberté humaine. De prime abord, ils ne repoussaient la prédestination absolue que parce qu'elle fait Dieu auteur du mal et qu'elle rend inutile la mort expiatoire de Jésus-Christ. Ils ajoutèrent plus tard que le libre arbitre appartient tellement à l'homme que celui-ci ne peut le perdre. Le

péché d'Adam avait été un acte pleinement libre, qui entraîna pour les descendants du premier homme la perte de la véritable justice et les maux temporels, mais il n'a pas détruit en eux le pouvoir d'accomplir le bien. Jésus-Christ a sauvé tous les hommes et l'Évangile apporte à tous ceux qui l'entendent la grâce de se relever du péché, de telle sorte que c'est de leur propre faute que quelques-uns ne veulent pas en profiter. La grâce n'est pas efficace par elle-même; son efficacité résulte de la manière dont elle est reçue. Elle n'est pas non plus *irrésistible*, et on peut la perdre totalement et finalement; mais elle est nécessaire pour commencer, continuer et parachever le bien. La véritable et seule foi salvifique est celle qui opère par les œuvres. La justification comprend cinq actes : l'élection qui met au nombre des vrais croyants et des sauvés, l'adoption, qui place dans la famille de Dieu et donne droit à la béatitude céleste, la justification proprement dite, qui efface tous les péchés par la foi, la sanctification, qui discerne intérieurement les fils de Dieu des enfants du monde, et la confirmation par le Saint-Esprit, qui fortifie la confiance et augmente l'assurance de la grâce divine et de la béatitude céleste. Cette doctrine s'accorde en partie avec celle des catholiques sur la prédestination et la nécessité de la grâce, mais elle se rapproche du pélagianisme au sujet de l'efficacité de la grâce. Quelques arminiens se laissèrent influencer par les idées sociniennes et admirent le subordinatianisme dans le dogme de la Trinité. Les remontrants ne reconnaissaient pas les sacrements au sens strict du mot; ils recevaient toutefois le baptême et la cène, mais comme de simples signes qui ne donnent pas la grâce aux âmes.

Les collégiens ont formé une branche particulière de l'arminianisme, fondée par les frères Codde. Leur nom vient de ce qu'ils se réunissaient, pour le service divin, dans des maisons privées, appelées « collèges ». Ils rejetaient toute doctrine positive, reconnaissaient à tous les chrétiens le droit d'enseigner et de prêcher et interdisaient d'accepter des emplois, de faire partie des armées et de prêter serment.

Sur Arminius, C. Brant, *Historia vitæ Arminii*, Amsterdam, 1724; 2e édition augmentée par Mosheim, in-8°, Brunswick, 1725; P. Bertius, *Oratio in obitum J. Arminii*, in-4°, Leyde, 1609; *Præstantium ac eruditorum virorum epistolæ eccl. et theol. inter quas a J. Arminio conscriptæ*, 3e édit., in-fol., Amsterdam, 1704; J. Nichols, *The life of Arminius*, in-8°, Londres, 1843; *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 103-105. — Sur l'arminianisme, Uytenbogaert, *Histoire de l'Église, de l'an 400 jusqu'au synode de Dordrecht* (en hollandais), Rotterdam, 1619, 1647; G. Brandt, *Historia reformationis Belgicæ*, 3 vol., La Haye, 1726; J. Regenboog, *Histoire des remontrants* (en hollandais), Amsterdam, 1774; trad. allemande, Lemgo, 1781; Ypey et Dermout, *Histoire de l'Église réformée néerlandaise* (en hollandais), 1819-1827; *Acta synodi nat. Dordrac.*, Leyde, 1620; *Acta et scripta synodi Dordrac. remonstrantium*, 1620; Haselius, *Historia concilii Dordraceni*, 1724; Augusti, *Corpus librorum symbolicorum*, p. 198-240; Bossuet, *Histoire des variations*, l. XIV, c. XVII-XCIV, *Œuvres complètes*, Besançon, 1836, t. VII, p. 584-602; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, au mot *Arminianisme*; Mœhler, *La symbolique*, trad. française, Besançon, 1836, t. II, p. 387-402; M. Graf, *Beitrag zur Geschichte der Synode von Dortrecht*, Bâle, 1825; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1891, t. V, p. 536-541; *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, t. I, p. 599-605.

E. Mangenot.

1. ARNAUD Ignace, jésuite français, né dans le diocèse de Carpentras, le 10 octobre 1677, admis dans la Compagnie le 5 octobre 1694, professa six ans la philosophie, vingt-trois ans la théologie, fut dix ans préfet des études, et mourut à Avignon, le 4 juin 1752. — *Theologia de sacramentis ad faciliorem scholarum et seminariorum usum*, in-8°, Avignon, 1720.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 558, t. VIII, col. 1689.

C. Sommervogel.

2. ARNAUD DE BADETO, dominicain de la province de Provence. Prieur du couvent de [illegible], licencié en 1526 et maître en théologie en 1530. Nommé inquisiteur général de Toulouse le 12 avril 1531. Mort vers 1536. On a de lui : 1° *Breviarium de mirabilibus mundi ejusque compositione secundum triplicem viam theologorum, astrologorum et philosophorum*, in-4°, Avignon, 1499. 2° *Margarita virorum illustrium de futura temporis dispositione pro quæ sequentia*, in-4°, Toulouse, 1525. 3° *Destructorium hæresum noviter constructum*, in-8°, Paris, 1532, Lyon, 1536.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 96, 332; *Acta capitulorum generalium ord. præd.*, t. IV (*Monumenta O. P. historica*, t. IX), p. 204, 231; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 1058.

P. Mandonnet.

3. ARNAUD DE BRESCIA. — I. Vie. II. Doctrines. III. Disciples.

I. Vie. — Arnaud, *Arnaldus*, *Arnoldus*, *Arnulphus*, *Ernaldus*, naquit à Brescia, vers la fin du XIe siècle. On l'avait cru élève d'Abélard, sur la foi d'Otton de Frisingue, *Mon. Germ. hist.*, t. XX, p. 403, cf. le *Ligurinus*, *P. L.*, t. CCXII, col. 369. Il semble que cette opinion doive être abandonnée, cf. Comba, *I nostri protestanti*, Florence, 1895, t. I, p. 173. Otton dit également qu'Arnaud ne fut, dans la cléricature, que lecteur; l'auteur bien informé de l'*Historia pontificalis*, dans *Mon. Germ. hist.*, t. XX, p. 537, dit qu'il fut prêtre, chanoine régulier et prieur de son couvent. Les témoignages du temps s'accordent à nous le représenter comme un homme austère, de vie intègre, beau parleur, d'une séduction peu commune.

Or, la ville de Brescia était gouvernée à la fois, au temporel, par l'évêque et par deux consuls que le peuple nommait; de là des conflits qui, sans doute, agirent sur l'esprit d'Arnaud et lui inspirèrent ses idées de réforme. Ses théories eurent beaucoup de succès. Dénoncé par l'évêque de Brescia au deuxième concile œcuménique de Latran (1139), il fut déposé de sa charge et banni de l'Italie, où il promit de ne revenir qu'avec l'agrément du pape. Il alla en France, prit parti pour Abélard, et, convoqué par lui, l'assista au concile de Sens (1141). Abélard fut condamné par le concile; Innocent II approuva cette sentence et ordonna d'enfermer, séparément, Abélard et Arnaud dans un cloître. Cf. Baronius, *Annal. eccl.*, ad an. 1140, n. 19, et Jaffé-Lowenfeld, n. 8149.

La décision du pape, en ce qui regardait Arnaud, ne fut pas exécutée ou ne le fut pas longtemps, car bientôt après Arnaud enseignait, à Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève, avec un succès médiocre, mêlant à ses leçons des attaques contre saint Bernard et contre le clergé et ses richesses. Saint Bernard obtint du roi de France l'expulsion d'Arnaud, que nous retrouvons ensuite à Zurich, en Suisse, puis, en 1143, auprès d'un légat du pape, nommé Gui, en Bohême, enfin à Viterbe, où il abjura, entre les mains d'Eugène III (1145), ses opinions particulières et promit obéissance à l'Église.

Les Romains, que hantaient les souvenirs du passé, s'étaient mis en tête, dès le pontificat d'Innocent II, de ressusciter la République romaine; dans ce but, ils avaient commencé contre la papauté une lutte longue et ardente. Arnaud fut-il en rapports avec eux avant 1146, comme le suppose M. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1893, t. I, p. 199, n. 2? Ce n'est pas sûr, mais incontestablement en 1146 il était à Rome. Il y devint l'âme de l'opposition au saint-siège. Eugène III l'excommunia le 15 juillet 1148. Cf. Baronius, *Annal. eccl.*, ad an. 1148, n. 38, et Jaffé-Lowenfeld, n. 9281. Adrien IV travailla énergiquement contre lui, au lendemain de son élection au souverain pontificat (1155). Arnaud dut quitter Rome. Il fut pris par les troupes de Frédéric Barberousse. Le préfet

de Rome, qui représentait à la fois la papauté et l'empire, le condamna, à Rome ou à Civita Castellana, à être pendu, fit brûler son cadavre et jeter ses cendres au Tibre (1155).

Tous les documents contemporains attribuent l'exécution d'Arnaud au préfet de Rome. La sentence aurait été portée par le pape, d'après les *Annales August. minor.*, dans *Mon. Germ. hist.*, Hanovre, 1852, t. XII, p. 8; cf. Boson, *Vie* d'Adrien IV dans Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1889, t. II, p. 390. Otton de Frisingue, dans *Mon. Germ. hist.*, t. XX, p. 404, insinue que la responsabilité incomberait à Frédéric Barberousse : *principis examini reservatus est, ad ultimum a præfecto Urbis ligno adactus.* Gérhoh de Reichersberg, dans Marg. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, t. IV *b*, col. 728, enregistre une version qui paraît avoir été celle de la cour pontificale: Arnaud aurait été arraché de sa prison et livré au supplice par le préfet de Rome, *pro speciali causa*, à l'insu et sans le consentement de l'Église et de la curie. Gérhoh ne contredit pas à cette explication, mais il regrette que les meurtriers n'aient pas redouté de laisser peser les soupçons sur le siège apostolique et rejaillir jusqu'à lui le sang de la victime.

II. Doctrines. — On a dit qu'Arnaud fut un agitateur politique plutôt qu'un réformateur religieux, que sa théologie n'allait point à l'hérésie et s'arrêtait sur le bord du schisme. Cf. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 215; E. Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 1890, p. 41. Ce n'est pas ainsi qu'il apparut à ses contemporains. Otton de Frisingue le classe parmi les *ingenia ad fabricandas hæreses scismatumque perturbationes prona*; l'*Historia pontificalis* dit qu'il fonda une secte *que adhuc dicitur heresis Lumbardorum* et que l'Église l'avait excommunié, *et tanquam hereticum preceperat evitari.* Cf. *Mon. Germ. hist.*, t. XX, p. 403, 538, 537. Innocent II l'appelle lui et Abélard *perversi dogmatis fabricatores et catholicæ fidei impugnatores.* Cf. Baronius, ad an. 1140, n. 10. Eugène III le qualifie de schismatique, dans une lettre, et d'hérétique, dans une autre. Cf. Baronius, ad an. 1148, n. 38; Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. II, col. 554. Saint Bernard le dénonce comme schismatique et comme ayant défendu opiniâtrément toutes les erreurs d'Abélard après leur condamnation par l'Église. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 363. Adrien IV le nomme hérétique. Cf. Jaffé-Löwenfeld, n. 10073.

Quel fut donc l'enseignement d'Arnaud de Brescia? Il signala les abus auxquels donnaient lieu trop souvent les biens ecclésiastiques. Jusqu'ici il ne sortait pas des limites de l'orthodoxie, et plusieurs de ses contemporains, dont la foi fut intacte, saint Bernard entre autres, s'attaquèrent aux mêmes maux. Mais Arnaud n'envisagea pas la question des biens d'Église uniquement au point de vue disciplinaire. Il nia le principe même du droit de propriété de l'Église. Toutes ses possessions temporelles, disait-il, appartiennent aux princes temporels ; le pape n'a pas à s'occuper du gouvernement de Rome : évêques, clercs, moines, ne peuvent rien posséder, sous peine de damnation. Ceci déjà était plus grave. Sans doute la légitimité du droit de propriété de l'Église n'avait pas été encore l'objet de définitions très précises ; pourtant, elle était assez manifeste pour que ce langage d'Arnaud fût au moins téméraire.

Arnaud alla plus loin. D'après lui, l'Église corrompue dans la personne des clercs, des évêques, des cardinaux, presque tous simoniaques et avides de richesses, n'était plus la véritable Église et le pape n'était plus le vrai pape, *ipsum papam non esse quod profitetur apostolicum virum et animarum pastorem... Dicebat quod sic apostolicus est ut non apostolorum doctrinam imitetur ad vitam, et ideo ei obedientiam et reverentiam non deberi.* Cf. l'*Historia pontificalis* dans *Mon. Germ. hist.*, t. XX, p. 538. Ainsi il n'y avait pas à obéir au pape et aux prélats prévaricateurs. Ce n'était pas tout: les fidèles ne devaient pas recevoir les sacrements des prêtres indignes, ni se confesser à eux, mais bien plutôt se confesser les uns les autres,

Nec debere illis populum delicta fateri,
Set magis alterutrum, nec eorum sumere sacra.

Cf. *Archivio della società romana di storia patria*, 1878, t. I, p. 471. Fidèle à son principe, Arnaud refusa, au moment de mourir, de recevoir un prêtre, et déclara qu'il ne voulait se confesser qu'au Christ. *Ibid.*, p. 473. Cette fois, nous sommes en plein schisme et en pleine hérésie.

En outre, Otton de Frisingue se fait l'écho d'un *on dit*, qui attribuait à Arnaud des opinions blâmables sur l'eucharistie et le baptême des enfants. Cf. *Mon. Germ. hist.*, t. XX, p. 404. Comme on sait également qu'Arnaud fut condamné au deuxième concile œcuménique de Latran, Baronius, *Annal. eccl.*, ad an. 1139, n. 9, en conclut que le 23e canon du concile, Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 1008, vise Arnaud, en même temps que Pierre de Bruys. Ce n'est pas probable. Si Arnaud avait professé une hérésie relativement à l'eucharistie ou au baptême (si même il avait déjà poussé ses idées de réforme jusqu'aux limites qu'il atteignit plus tard), la sentence du concile aurait été plus rigoureuse, Arnaud n'aurait pas été laissé libre, et saint Bernard n'aurait pas écrit seulement que, dans cette circonstance, Arnaud *accusatus apud dominum papam schismate pessimo natali solo pulsus est. P. L.*, t. CLXXXII, col. 362. « Ce ne fut certainement que dans les dernières années de sa vie qu'il tomba dans de pareilles erreurs, si tant est qu'il y soit tombé. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908 sq., t. V, § 615.

Saint Bernard appelle Arnaud *inimicus crucis Christi. P. L.*, t. CLXXXII, col. 363. S'il fallait prendre ces mots à la lettre, nous aurions un point de contact sûr entre Arnaud et le pétrobrusianisme. Mais il semble que leur sens est plutôt métaphorique.

III. Disciples. — Les arnaldistes ou arnaudistes marchèrent dans la ligne tracée par Arnaud de Brescia. Nous avons quatre lettres écrites dans son entourage. L'une, adressée au roi Conrad, en 1150, par « un fidèle du sénat » — et dont l'auteur est peut-être Arnaud lui-même — contient ces paroles: « Vous pourrez faire en sorte qu'à l'avenir jamais un pape ne soit ordonné sans votre ordre et votre bon plaisir. Il est défendu aux prêtres de porter à la fois l'épée et le calice. » Une autre lettre a pour destinataire Frédéric Barberousse; elle est d'un Wetzel (1152), qui flagelle « les clercs hérétiques et apostats, lesquels, à l'encontre des décrets évangéliques, apostoliques et canoniques, veulent dominer et troublent l'Église de Dieu et l'État »; pour battre en brèche le droit de propriété de l'Église, il argue de faux, le premier de tous, la donation de Constantin.

Arnaud disparu, les arnaldistes gardèrent, en accentuant encore le second, les deux points principaux de sa doctrine: négation du droit de propriété de l'Église et affirmation de l'invalidité des sacrements conférés par les ministres indignes. Quand les vaudois survinrent, l'entente s'établit vite avec eux: des deux groupes de vaudois, les pauvres de Lyon et les pauvres de Lombardie, ce dernier, plus éloigné du catholicisme et se différenciant de l'autre précisément parce qu'il ne consentit jamais à admettre que le mauvais prêtre puisse consacrer validement le corps de Jésus-Christ, naquit d'une fusion du valdisme et de l'arnaldisme répandu principalement en Lombardie. Voir Vaudois.

L'Église anathématisa fréquemment les arnaldistes.

Une formule de condamnation, qui les englobe avec les principaux hérétiques de leur temps, se trouve dans une multitude d'actes, par exemple dans le décret de Lucius III, au concile de Vérone (1184), cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. X, col. 1737 ; dans une décrétale de Grégoire IX, du 20 août 1229, cf. Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 232, Paris, 1890, t. I, col. 203; dans les fameuses constitutions de Frédéric II sur la répression des hérétiques, si souvent reproduites dans les bulles pontificales, et datées des années 1220, 1232, 1238, 1239, cf. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, Paris, 1852, t. II *a*, p. 4; 1854, t. IV *a*, p. 298; 1857, t. V *a*, p. 280, et, par exemple, Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, Paris, 1886, p. 309; plus tard, à une date où l'arnaldisme n'existait plus comme hérésie distincte, par exemple, dans une bulle de Nicolas IV, du 3 mars 1291, cf. Potthast, *Reg. P. R.*, n. 23589; et, plus tard encore, dans la bulle *In cœna Domini*, alors qu'il ne restait des arnaldistes qu'un vague souvenir. Cf. A. de Castro, *Adversus hæreses*, l. III, *de beatitud.*, Paris, 1534, fol. 55.

Sources anciennes : *Historia pontificalis* (l'auteur est probablement Jean de Salisbury), *Monum. German. hist.*, Hanovre, 1868, t. XX, p. 537-538 ; Otton de Frisingue, *Gesta Friderici imperatoris*, *Monum. German. hist.*, t. XX, p. 366-367, 403-404 ; Gontier (de Pairis?), *Ligurinus*, v. 262-348, *P. L.*, t. CCXII, col. 369-371 ; un fragment d'un poème inédit de la Vaticane, le *Gesta per imperatorem Federicum Barbam rubeam in partibus Lombardie et Italie*, publié par E. Monaci, dans *Archivio della società romana di storia patria*, Rome, 1878, t. I, p. 466-474 ; Gérhoh de Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, dans Marg. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, Paris, 1624, t. IV *b*, col. 727-728 ; S. Bernard, *Epist.*, CLXXXIX, CXCII, CXCV, CXCVI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 354-357, 358-359, 361-363, 363-364 ; la lettre de Wetzel et une autre lettre, peut-être rédigée par Arnaud, dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, Paris, 1724, t. II, col. 554-557, 399-400 ; Buonacorso de Milan, *Vita hæreticorum*, *P. L.*, t. CCIV, col. 791-792.

Travaux modernes : J. Schälchin, *Arnold von Brescia*, Zurich, 1872 ; W. Giesebrecht, *Arnold von Brescia*, Munich, 1873, trad. italienne par F. Odorici, Brescia, 1877 ; G. de Castro, *Arnaldo da Brescia e la rivoluzione romana del XII sec.*, Livourne, 1875 ; G. Gaggia, *Arnaldo da Brescia*, Brescia, 1882 ; E. Vacandard, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1884, t. XXXV, p. 52-114 ; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 231-256, et *Quel che non c'è nella Divina Commedia o Dante e l'eresia*, Bologne, 1899, p. 12-16 ; A. Hausrath, *Arnold von Brescia*, Leipzig, 1891. Voir en outre U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 166, 2423-2424.

F. Vernet.

4. **ARNAUD DE VILLENEUVE**, médecin et alchimiste, né vers 1250, mort en 1312 (avant le 9 février). Sa biographie, longtemps encombrée d'inexactitudes et de légendes, a été débrouillée et ramenée aux données purement historiques par Hauréau et M. Menéndez Pelayo (voir aux sources).

Arnaud était certainement Espagnol, et originaire du diocèse de Valence ou, plus probablement, de celui de Lérida. Cf. A. Morel-Fatio, *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1879, t. XL, p. 342. Il était clerc, mais non prêtre, et il se maria. Ses premiers maîtres furent les dominicains. Il étudia la médecine surtout auprès des médecins musulmans d'Espagne, dont il propagea les théories. Continuellement en courses en France, en Italie, en Espagne, il résida, en particulier, à la cour des rois Pierre III et Jacques II d'Aragon, à celle de Frédéric II, roi de Trinacrie, et à la cour pontificale. On savait qu'il fut le médecin du pape Clément V, cf. Marini, *Archiatri pontifici*, Rome, 1784, t. I, p. 43; on sait maintenant qu'il le fut encore du pape Benoît XI. Cf. Grandjean, *Le registre de Benoit XI*, 2e fasc., Paris, 1884, n. 727, col. 459, et Hauréau, *Journal des savants*, 1887, p. 311.

De ses nombreux traités d'alchimie et de médecine nous n'avons rien à dire. On lui a attribué sans cause la paternité du fameux livre blasphématoire *De tribus impostoribus* qui, très probablement, n'a jamais existé. C'est également à tort qu'on a prétendu que Clément V donna ordre de rechercher et de brûler des écrits dangereux d'Arnaud. La lettre de Clément V, du 15 mars 1312, se borne à rappeler qu'Arnaud est mort sans avoir remis au pape un livre de thérapeutique qu'il lui avait promis : Clément V enjoint au détenteur inconnu de ce livre de le lui transmettre au plus vite. Cf. *Regestum Clementis papæ V editum cura et studio monachorum O. S. B.*, an. VII, n. 8768, Rome, 1887, t. VI, p. 297.

Le *Libellus de improbatione maleficiorum* d'Arnaud touche à la fois à la médecine et à la théologie. Tout en ne contestant pas la réalité de certains maléfices, il « s'applique à démontrer que les démons ne sont pas, autant qu'on le pense, au service des sorciers, et que bien des prétendus ensorcellements sont tout simplement des cas morbides ». Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVIII, p. 104.

Quelques-uns de ses opuscules sont théologiques. Ils lui attirèrent, de son vivant, des ennuis et furent, après sa mort, l'objet d'une sentence inquisitoriale.

La date de l'apparition des premiers opuscules est ignorée. Arnaud était à Paris, à la fin de l'année 1299, quand il fut arrêté par l'official. On lui reprochait un traité qui renfermait des propositions injurieuses pour l'Église; le prochain avènement de l'Antechrist y était annoncé. Arnaud eut beau se débattre; on instruisit son procès, et son œuvre fut condamnée. Il en appela au pape Boniface VIII, et lui présenta un écrit apologétique, intitulé *De cymbalis Ecclesiæ*, où il protestait qu'il était bon chrétien et prêt à se soumettre à la sentence de l'Église, et témoignait la confiance que le saint-siège ne serait pas hostile à ses idées sur la fin des temps; de calculs passablement embrouillés il concluait que l'Antéchrist se montrerait vers 1376. Boniface VIII ratifia d'abord la décision des juges de Paris. Mais ensuite, il aurait déclaré, au rapport d'Arnaud, que l'unique tort de l'accusé était d'avoir trop tardé d'offrir son livre au pape. Il restitua, sans observation, à Arnaud l'exemplaire qu'il en avait reçu. Celui-ci vit dans cet acte un laisser-passer pour ses opinions. Triomphalement il envoya cinq copies de ce livre au roi de France, aux frères prêcheurs de Paris, aux chanoines de Saint-Victor, aux dominicains et aux franciscains de Montpellier (1301).

Cependant, l'affaire n'était pas finie. Dans ses libelles, Arnaud mêlait à ses songeries eschatologiques de vives attaques contre le clergé, spécialement contre les religieux. Plusieurs religieux espagnols, entre autres le dominicain Barthélemy de Puig Certós, lui répondirent. En 1303 et 1304, Arnaud se trouvait à Marseille, en pleine polémique. Le pape Benoît XI fit confisquer les écrits où il s'occupait de théologie; le 18 juillet 1304, à Pérouse, le saint-siège étant vacant, Arnaud demanda qu'on les lui rendît. Le pontificat de Clément V lui apporta de la tranquillité. Arnaud put défendre ses idées librement; il les exposa même à Clément V (1309), lequel absorbé, comme il s'en expliqua dans la suite, par de plus graves soucis, n'y fit guère attention et se garda de leur ajouter foi le moins du monde. Cf. Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, t. XIX, p. 321.

Quatre ans après la mort d'Arnaud de Villeneuve, le 6 novembre 1316, l'inquisiteur d'Aragon Jean Llotger, appelé à Tarragone, pendant la vacance du siège archiépiscopal, par le prévôt Jofre de Cruillas, condamna treize petits livres d'Arnaud et, dans ces livres, quinze propositions que nous reproduisons avec les notes dont elles furent frappées.

1, 2. Les deux premières concernent la christologie. Elles enseignent l'une que l'humanité, en la personne du Christ, est égale à la divinité dans tous ses biens,

qu'elle a même pouvoir (ce qui semble une erreur dans la foi, car rien de créé ne peut être égalé à Dieu), — l'autre que l'âme du Christ, à peine unie à la divinité, eut toute la science de la divinité, sinon il n'y aurait pas eu dans le Christ unité de personne, la science appartenant au suppôt individuel et non à la nature (de ces paroles, dit la sentence de condamnation, *magna duo dubia insurgunt,* car elles attribuent à l'âme du Christ toute la science de la divinité et elles paraissent n'accorder au Christ qu'une science).

3. Le diable a fait dévier tout le peuple chrétien, il règne sur lui; tous les chrétiens, par leur vie et leurs mœurs, ont renié le Christ; leur foi est celle des démons, et tous vont en enfer (téméraire et erreur dans la foi).

4. Tous ceux qui vivent dans les cloîtres sont en dehors de la charité et se damnent, et tous les religieux falsifient la doctrine du Christ (téméraire et mensonge manifeste).

5. L'étude de la philosophie est condamnée et condamnés sont encore les docteurs théologiens qui ont mis de la philosophie dans leurs œuvres (téméraire et périlleux dans la foi).

6. La révélation faite à Cyrille est plus précieuse que toutes les saintes Écritures (erreur dans la foi).

7, 8, 9, 10, 11, 12. Une œuvre de miséricorde plaît davantage à Dieu que le sacrifice de l'autel (téméraire et erroné). Établir des chapellenies et faire célébrer des messes après sa mort n'est pas une œuvre de charité et n'est pas méritoire pour la vie éternelle (hérétique). Celui qui connaît des indigents, et emploie son superflu à fonder des chapellenies et des messes après sa mort, tombe dans la damnation éternelle (faux et téméraire, à moins que les indigents ne fussent dans une extrême nécessité). Le prêtre qui célèbre la messe, celui qui la fait célébrer, n'offrent rien à Dieu de ce qui leur appartient, pas même la volonté (faux et téméraire). L'aumône représente mieux que la messe la passion du Christ (faux et erroné). Dans le sacrifice de la messe Dieu est loué en paroles, non en acte (faux et erroné).

13. Dans l'information relative aux béguins et dans les constitutions papales il n'y a de science que d'œuvres humaines (téméraire, mensonger, et proche de l'erreur, car il y a beaucoup de choses sur les articles de foi et sur les sacrements de l'Église).

14. Dieu n'a jamais menacé de la damnation éternelle les pécheurs, mais seulement ceux qui donnent le mauvais exemple (erroné).

15. L'avènement de l'Antéchrist est prochain (téméraire et erroné, déjà quelques-unes des prédictions d'Arnaud ont été démenties par les faits).

La plupart de ces propositions sont l'écho plus ou moins exact d'erreurs antérieures ou contemporaines. La thèse sur la science du Christ reproduit, en l'aggravant, ce semble, l'enseignement d'Hugues de Saint-Victor, dans le *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit, P. L.*, t. CLXXVI, col. 845-856. De tout temps il y eut des esprits pour nier l'utilité de la philosophie et de toutes les sciences autres que la théologie. Les dires d'Arnaud sur l'Antéchrist, sur la pseudo-révélation faite à Cyrille, et sur la corruption du christianisme le rattachent au joachimisme outré et en révolte contre l'Église. La 13e proposition témoigne de ses sympathies pour les béguins dont il prit la défense devant Clément V. De Guillaume de Saint-Amour qui, lui aussi, avait prédit la fin du monde à brève échéance, il a hérité l'hostilité contre les religieux. Par ses affirmations sur le sacrifice de la messe, il donne la main aux sectes diverses qui rabaissaient ou supprimaient l'eucharistie et le culte, et préludaient au protestantisme.

Nous ne savons si les doctrines théologiques d'Arnaud de Villeneuve exercèrent une influence sérieuse. Toutefois, elles eurent un contre-coup assez important pour que deux dominicains d'Aragon n'aient pas jugé inutile de les réfuter, l'un, Pierre Maza, vers 1400, le second, Sanchez Besaran, vers 1419. Cf. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* Paris, 1719, t. I, p. 721, 771.

SOURCES ANCIENNES. — Les œuvres d'Arnaud ont paru, en un volume in-folio, à Lyon en 1504, à Paris en 1509, à Venise en 1514, à Bâle en 1515, à Lyon en 1520 et 1532, à Bâle en 1585. Mais ces éditions ne contiennent ni les œuvres théologiques ni tous les traités scientifiques. Sur toutes ces œuvres imprimées et inédites, cf. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVIII, p. 50-126, 487-490. Dans son *Ensayo,* M. Menéndez Pelayo a publié quelques-uns des textes théologiques, et réédité l'acte de condamnation des quinze propositions par l'inquisiteur Jean Llotger publié par J. Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España,* Madrid, 1851, t. XIX, p. 321-328 (le résumé de Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum,* éd. Pegna, Rome, 1578, p. 198-199, 225, est insuffisant et quelque peu inexact). On trouve dans Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis,* Paris, 1881, t. II, sectio prior, p. 87-90, l'acte d'appel d'Arnaud à Boniface VIII, et, p. 86-87, 90, 155, le résumé de quelques documents inédits.

TRAVAUX MODERNES. — M. Menéndez Pelayo, *Arnaldo de Vilanova, médico catalan del siglo XIII, ensayo historico seguido de tres opuscolos inéditos de Arnaldo,* Madrid, 1879; et *Historia de los heterodoxos Españoles,* Madrid, 1880, t. I; B. Hauréau, *Histoire littéraire de la France,* Paris, t. XXVIII, p. 26-126, 487-490. Voir, pour l'indication des autres ouvrages beaucoup moins importants, U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* col. 167-168, 2424-2425.

F. VERNET.

5. **ARNAUD MONTANERI**, franciscain du milieu du XIVe siècle, né à Puix Cerdan, au diocèse d'Urgel, en Catalogne. On l'accusait de soutenir les quatre propositions suivantes : 1° *Christum et apostolos nil habuisse nec in proprio nec in communi;* 2° *Quod nullus possit damnari qui deferat habitum sancti Francisci;* 3° *Quod sanctus Franciscus semel in anno descendat in purgatorium et extrahat inde animas eorum qui sub suis militarunt institutis;* 4° *Quod ejus ordo durabit in perpetuum.* L'inquisiteur Nicolas Rosselly exigeait une rétractation de ces erreurs; mais le franciscain s'enfuit en Orient. Nicolas Eymerich, successeur de Rosselly, d'accord avec l'évêque d'Urgel, le condamna comme hérétique et le pape Grégoire XI, qui avait été consulté, ordonna à Armand, vicaire de l'ordre des frères mineurs, de faire amener le fugitif enchaîné aux tribunaux apostoliques. On ignore ce qu'il advint d'Arnaud Montaneri.

Eymerich, *Directorium inquisitionis,* part. II, q. XI; Wading, *Annales minorum,* 2e édit., Rome, 1733, t. VIII, p. 245-247; Raynaldi, *Annales eccles.*, an. 1370, XIX, Lucques, 1752, t. VII, p. 240; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1423-1424.

E. MANGENOT.

ARNAULD Antoine, docteur de Sorbonne, le chef et l'oracle, durant cinquante ans, du parti janséniste, qui l'appela le « grand Arnauld », naquit à Paris, le 6 février 1612. Il fut le dernier des vingt enfants d'Antoine Arnauld, avocat, et de Catherine Marion, fille d'un avocat général au Parlement de Paris. La famille Arnauld était originaire d'Auvergne, d'où l'aïeul du docteur était venu s'établir à Paris, environ l'an 1547. Cet aïeul appartint quelque temps au calvinisme, avec ses enfants. Antoine Arnauld le père brilla au barreau, mais se rendit fameux surtout par son plaidoyer virulent pour l'université de Paris contre les jésuites, en 1594. Si le fils tenait ainsi, de ses origines mêmes, une certaine prédisposition à son rôle futur, bien plus décisive encore fut l'impulsion qu'il reçut du fameux Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, l'ami intime de Jansénius et le premier apôtre des idées jansénistes en France. C'est à la suggestion de Saint-Cyran que Catherine Marion, qu'il dirigeait, engagea son plus jeune fils à quitter l'étude du droit, déjà commencée, pour

celle de la théologie. Et c'est aussi sur le conseil de Saint-Cyran que l'élève en théologie lut saint Augustin beaucoup plus que les cahiers de ses professeurs de Sorbonne. Le maître officieux vit ses vœux comblés : les thèses de la *tentative* qui valut à Antoine Arnauld le baccalauréat en théologie, en 1636, formaient une manière d'*Augustinus* avant la lettre (l'*Augustinus* de Jansénius parut en 1640). Tandis qu'il préparait sa licence et alors que Saint-Cyran était enfermé à la Bastille par l'ordre de Richelieu, en 1638, le jeune théologien se mit plus étroitement encore sous la direction spirituelle de l'austère abbé. Ce fut sans doute ce qui empêcha le cardinal de sanctionner son admission dans la maison et société de Sorbonne, où il ne put entrer qu'après la mort du grand ministre, en 1643. Antoine avait été reçu docteur, non sans éclat, dès 1641 ; et, la même année, il s'était fait ordonner prêtre.

L'occasion se présenta bientôt, et il la saisit avec ardeur, d'affirmer bruyamment les doctrines de son directeur et de prendre contact avec les adversaires qu'il combattra sans trêve jusqu'à son dernier jour. A un écrit de Saint-Cyran contre la communion fréquente, qu'on se passait de main en main dans le monde faisant profession de piété, le P. de Sesmaisons, jésuite, avait opposé une instruction en sens différent, qui circulait de même. Inaugurant hardiment la méthode, qui réussira si bien au jansénisme, de porter devant le grand public les controverses même les plus épineuses, les plus délicates, Arnauld attaqua l'écrit du directeur jésuite avec un gros in-4° intitulé : *De la fréquente communion : Où les sentiments des Pères, des papes et des conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés,* Paris, 1643. Ce livre fit grande sensation : sans parler de l'attrait qu'il tenait de son caractère polémique, il séduisait les lecteurs sérieux par le zèle affiché à chaque page pour l'antique discipline, pour la pureté primitive du christianisme ; et les autres par l'agrément, austère encore, mais très réel, d'une langue qu'on n'était pas accoutumé à entendre parler aux théologiens. Vivement combattu, néanmoins, et de divers côtés, l'ouvrage ne fut pas expressément censuré à Rome; mais le pape Alexandre VIII a condamné trois propositions qu'on y retrouve à peu près textuellement et qui en résument les doctrines fondamentales. Ce sont la 18ᵉ, la 22ᵉ et la 23ᵉ des 31 proscrites le 7 décembre 1690 : *Consuetudo moderna quoad administrationem sacramenti pænitentiæ, etiamsi eam plurimorum hominum sustentet auctoritas et multi temporis diuturnitas confirmet, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu sed abusu. — Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam condignam de delictis suis pænitentiam egerint. — Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.* Saint Vincent de Paul a constaté et déploré en termes très forts la diminution considérable dans l'usage des sacrements, produite par la lecture du livre *De la fréquente communion* (lettres du 25 juin et du 10 septembre 1648). Plus près de nous, saint Alphonse de Liguori n'a pas craint d'écrire : « Tenez-vous en garde contre Antoine Arnauld, qui fait étalage de sainteté et semble ne chercher que pureté et perfection pour s'approcher de la communion, tandis qu'il n'a d'autre intention que d'éloigner les fidèles de ce sacrement, l'unique soutien de notre faiblesse. » Tannoja, *Mémoires sur saint Alphonse*, trad. franç., Paris, 1842, t. II, p. 197. Que, du reste, Arnauld ait explicitement visé ce but ou non, certainement la rigueur outrée des conditions, qu'il exigeait pour la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie, ne pouvait qu'éloigner les fidèles de ces sources de la grâce. Aussi, quoi que l'on pense de la réalité du « projet de Bourgfontaine », c'est-à-dire du plan qui aurait été concerté entre Jansénius, Saint-Cyran et Antoine Arnauld, pour établir le déisme sur les ruines du christianisme, il faut reconnaître que l'œuvre de ces trois nouveaux réformateurs du dogme et de la morale tendait, par le fait, à rendre le christianisme intolérable et impossible pour la grande majorité des hommes.

En même temps que paraissait le traité *De la fréquente communion*, l'*Augustinus*, déjà prohibé par Urbain VIII (1641), agitait de plus en plus les écoles théologiques. Le docteur Habert, théologal de Paris et futur évêque de Vabres, ayant cru devoir le combattre du haut de la chaire de Notre-Dame, Antoine Arnauld publia deux *Apologies de M. Jansénius*, où il soutint notamment les thèses les plus sombres de l'évêque d'Ypres contre la grâce suffisante et sur la réprobation positive (1643-1644). Ensuite, comme Nicolas Cornet, syndic de la faculté de théologie, travaillait à faire censurer cinq propositions qu'il avait extraites de l'*Augustinus* et qui sont bien, comme le reconnaîtra Bossuet, la quintessence de ce livre, Arnauld publia des *Considérations* sur cette *entreprise* qui, dit-il, est dirigée en réalité contre la doctrine de saint Augustin (1649). Puis vient une *Apologie pour les saints Pères de l'Église, défenseurs de la grâce de Jésus-Christ contre les erreurs qui leur sont imposées* (1651), qui n'est qu'une nouvelle apologie de Jansénius. Cependant les cinq propositions, déférées au pape par les évêques de France, sont condamnées comme hérétiques par Innocent X, le 31 mai 1653 ; et cette condamnation est acceptée par l'assemblée du clergé de France, au mois de juillet suivant, et enregistrée en Sorbonne le 1ᵉʳ août. Les partisans de Jansénius, qui avaient fait les derniers efforts pour sauver les cinq propositions, n'osent attaquer de front le jugement rendu, mais travaillent à le rendre illusoire par la fameuse distinction du *fait* et du *droit*. Le *droit*, c'est la censure d'une doctrine : on l'accepte ; le *fait*, c'est l'attribution de cette doctrine au livre de Jansénius : là-dessus on refuse son adhésion, sous prétexte que l'Église n'est pas infaillible dans les questions de fait. Arnauld soutint cette distinction dans ses *Lettres à un duc et pair*, écrites au sujet du refus d'absolution infligé par M. Picoté, de Saint-Sulpice, au duc de Liancourt, à cause de ses liaisons avec les jansénistes (1655-1656). Deux propositions, tirées de la seconde de ces lettres et dont l'une contenait cette distinction, furent déférées à la Sorbonne, qui les censura le 30 janvier 1656. Antoine Arnauld, ayant refusé de souscrire à la censure, fut exclu de la faculté de théologie. Cet incident fait le sujet des premières *Lettres à un provincial*. Ce n'est qu'à partir de la cinquième que Pascal, quittant la censure et l'exclusion d'Arnauld et les questions de la grâce, se jeta sur la morale des jésuites, où il trouva son grand succès. Les deux dernières Provinciales (17ᵉ et 18ᵉ) reviennent sur la distinction du fait et du droit. Grâce à cet artifice, pire que toutes les subtilités de casuistique flagellées par le pamphlétaire janséniste, on continuait à lire sans scrupule le livre proscrit. Le saint-siège ne pouvait laisser détruire ainsi tout l'effet de ses décisions : le 16 octobre 1656, Alexandre VII définit et déclara que les cinq propositions condamnées par Innocent X étaient extraites de l'*Augustinus* de Jansénius et avaient été condamnées dans le sens de cet auteur. Par une nouvelle constitution, donnée à la demande du clergé de France et du roi, le 15 février 1665, le même pape prescrivait un *formulaire* à signer par les ecclésiastiques et condamnant les cinq propositions dans le sens de Jansénius. Un édit royal, en date du 29 avril 1665, enjoignit la signature à toutes les personnes ecclésiastiques et religieuses, même aux « moniales ». Le monastère de Port-Royal des Champs, peuplé et gouverné par les sœurs et les nièces d'Antoine Arnauld, était, depuis le temps de Saint-Cyran, comme la citadelle du jansénisme. Invitées à signer le *formulaire*,

en 1665, les religieuses refusèrent obstinément de le faire, à moins qu'on ne les laissât joindre à leur signature une réserve sur le *fait de Jansénius*. Arnauld, qui avait inspiré cette résistance, composa ou aida à composer une quantité de *factums* pour la justifier. L'affaire des « quatre évêques » et la *paix de Clément IX*, qui la termina (1668), l'occupèrent également; et, dans les négociations qui amenèrent la conclusion de cette paix, sa sincérité ne brille pas plus que celle des évêques jansénistes. A ce moment, néanmoins, il était le maître de commencer une carrière nouvelle, où il aurait eu pour lui les sympathies et les éloges du monde catholique tout entier. Il parut d'abord le vouloir, en s'appliquant avec ardeur à écrire contre les protestants. En particulier, le grand ouvrage de la *Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'eucharistie* (lequel, à la vérité, est surtout l'œuvre de Nicole) lui valut les félicitations des papes Clément IX et Innocent XI, et fit classer son nom parmi ceux des plus éminents défenseurs de la foi catholique.

Cependant, après dix ans de trêve, en 1679, Louis XIV, irrité de voir que Port-Royal demeurait toujours un centre de coterie, sinon d'opposition, lui fit sentir de nouvelles rigueurs. Arnauld, averti qu'on était aussi mécontent pour les « assemblées » qui se tenaient chez lui à Paris, et pour l'influence qu'on lui prêtait sur des évêques incommodes, crut devoir assurer sa liberté, en quittant volontairement la France. Il en sortit, en juin 1679, pour n'y plus rentrer jusqu'à sa mort. Durant les quinze années de retraite presque solitaire qu'il passa en divers lieux des Pays-Bas espagnols et de la Hollande, il déploya une activité de plume plus féconde que jamais. Ses écrits de cette période, anonymes pour la plupart, afin de forcer moins malaisément l'entrée de la France, touchent à toute sorte de sujets : défense de la traduction port-royaliste du Nouveau Testament, dite « de Mons », et plaidoyer en faveur de la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire; réfutation de plusieurs pamphlets de ministres protestants français; invective contre Guillaume d'Orange, « nouvel Absalon, nouvel Hérode, nouveau Cromwell; » critique du système philosophique de Malebranche sur les idées et de ses théories sur la grâce, etc. A ces publications, où l'on rencontrait bien des parties recommandables, s'en ajoutèrent malheureusement beaucoup d'autres, prouvant que l'exilé restait toujours chef de secte. Entre les écrits de ce dernier genre, celui dont il était lui-même le plus content et dont il espérait de grands résultats, fut le *Phantôme du jansénisme* (1686). Le but était, comme il le dit dans sa correspondance, de « justifier les prétendus jansénistes en montrant que le jansénisme n'était que fantôme, parce qu'il n'y a personne dans l'Église qui soutienne aucune des cinq propositions condamnées, et qu'il n'est point défendu de discuter si ces cinq propositions ont été enseignées par Jansénius ». Lettre du 20 septembre 1686. Le dernier point était sur quoi il insistait le plus et, pour l'établir, il cherchait à faire croire que, lors des négociations pour la paix de Clément IX, « le saint-siège avait reconnu que l'Église n'était pas infaillible à l'égard du fait de Jansénius et qu'elle n'en pouvait exiger la créance par voie de commandement. » Rien de plus faux. La vérité est que, si le saint-siège n'a jamais émis d'affirmation théorique sur l'*infaillibilité* de l'Église quant au fait de Jansénius, s'il n'a pas inscrit la croyance à cette infaillibilité parmi les conditions de la « paix de Clément IX », il a toujours affirmé, théoriquement et pratiquement, son droit d'exiger la créance du fait en question. Rien de plus net, dans ce sens, que les constitutions d'Innocent X et surtout d'Alexandre VII et que le *formulaire* imposé par ce dernier. Quant à Clément IX, il a clairement déclaré, avant et après la conclusion de l'accommodement qui porte son nom, qu'il maintenait pleinement les décisions de ses deux prédécesseurs, et qu'il n'accordait la « paix » aux quatre évêques et à Arnauld lui-même, que sur les assurances formelles, données en leur nom, de leur soumission *sincère* à ces décisions. Au surplus, Arnauld n'ignorait rien de tout cela; mais il avait des ressources de dialectique particulières, qui lui permettaient de prouver mathématiquement que les papes ne voulaient pas dire ce qu'ils disaient, et de formuler mieux qu'eux-mêmes leur vraie pensée. Sainte-Beuve constate aussi que « l'obstination à savoir mieux que les papes ce que ceux-ci pensent et définissent, est la thèse favorite des jansénistes à partir d'Arnauld ». *Port-Royal*, l. III, c. VIII. L'assemblée du clergé de France, en 1700, sur le rapport de Bossuet, condamna cette proposition : *Le jansénisme est un fantôme*, comme « fausse, téméraire, scandaleuse, injurieuse au clergé de France, aux souverains pontifes, à l'Église universelle », enfin comme « schismatique et favorisant les erreurs condamnées ».

Mais ce qui a occupé Arnauld plus que tout, durant ses quinze dernières années, c'est la guerre contre les jésuites. Il n'est point de professeur obscur, dans un collège lointain, qui puisse laisser échapper une thèse critiquable, sans que l'exilé en soit averti et lance du fond des Pays-Bas une *dénonciation* retentissante, où, suivant la tactique des *Provinciales*, l'ordre tout entier est rendu solidaire des opinions de chaque membre. Parallèlement à ces attaques de détail, il poursuivit avec une application extrême l'entreprise plus vaste de la *Morale pratique des Jésuites représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde*. Un premier volume avait paru sous ce titre en 1669, et avait été suivi d'un second en 1683; l'auteur anonyme des deux était M. de Pontchâteau, l'un des plus fameux solitaires de Port-Royal. Les missionnaires jésuites y étant particulièrement attaqués, le P. Le Tellier, futur confesseur de Louis XIV, répliqua par la *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes* (1687). C'est alors qu'intervint Arnauld, d'abord pour « justifier » les deux premiers volumes de la *Morale pratique*, puis pour ajouter de nouvelles « histoires » à celles que Pontchâteau avait racontées. Il publia ainsi, d'année en année, de 1690 à 1693, cinq nouveaux volumes, et en tenait prêt, quand il mourut, un sixième auquel il donnait pour titre particulier : *De la calomnie*; ce dernier volume parut en 1695. C'est surtout dans la correspondance d'Arnauld avec Louis du Vaucel, l'agent du jansénisme à Rome, qu'on peut remonter aux sources de la *Morale pratique* et suivre les voies secrètes par lesquelles le grand ennemi des jésuites recevait ses pièces. Il a su très habilement exploiter les contestations que les jésuites ont pu avoir avec des prélats et d'autres prêtres ou religieux, principalement dans les pays de missions. Tout le monde sait comment des querelles de ce genre, où les deux parties, souvent, obéissent à d'excellents mobiles et peut-être ont également raison à des points de vue différents, peuvent influencer des esprits pieux, honnêtes, jusqu'à les rendre témoins peu sûrs et rapporteurs inconsciemment infidèles de ce qu'ils ont vu ou entendu, ou cru voir et entendre. Cette observation d'expérience suffit pour infirmer la valeur des autorités les plus sérieuses qui appuient les accusations de la *Morale pratique*; inutile de parler des autres. On ne veut pas dire par là que toutes les « histoires » de ce gros pamphlet soient fausses; mais pour savoir ce qu'elles contiennent de vrai, il faudrait pratiquer, beaucoup plus que ne l'a fait Arnauld, le principe : *Audiatur et altera pars*. La vie inquiète du vieux docteur janséniste s'acheva dans cette âpre polémique. Il mourut à Bruxelles, le 6 août 1694, âgé de plus de quatre-vingt-trois ans. Son cœur fut rapporté à Port-Royal des Champs, et sa mémoire fut célébrée par de nombreuses

épitaphes, dont les plus célèbres sont de Santeul et de Boileau.

Œuvres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne. A Paris et se vend à Lausanne, chez Sigismond d'Arnay et Cie, 1775-1783, 42 tomes en 35 in-4°, plus un volume contenant la *Vie de Messire Antoine Arnauld* (aussi publiée à part en 2 in-8°, la même année 1783), les *Pièces justificatives* (approbations et éloges obtenus par les écrits d'Arnauld) et la *Table générale des matières*. Ces 42 tomes ne comprennent pas la *Perpétuité de la foi*, qui, ajoutée à la suite, élève le chiffre à 46 ou 48 tomes in-4°. Cette édition, où plusieurs écrits inédits sont joints à ceux qui étaient déjà publiés, est due aux soins de l'abbé Dupac de Bellegarde; la *Vie* a été rédigée par Noel de Larrière. Des *Préfaces historiques*, auxquelles a travaillé aussi l'abbé Goujet, précèdent les différentes *classes* (huit classes, sans compter la correspondance) où les écrits d'Arnauld sont distribués, et exposent longuement l'occasion et le but de chaque ouvrage, avec les polémiques qu'il a suscitées. Les quatre premiers volumes sont remplis par la correspondance d'Arnauld, comprenant surtout les lettres qu'il a écrites depuis sa sortie de France et une partie de celles qu'il a reçues. Les lettres d'Arnauld, où se révèle le mieux son caractère, avaient déjà été partiellement publiées en 1727 (Nancy, 8 in-12) et 1743 (9e volume). Les originaux sont à la Bibliothèque nationale, à Paris, où l'on trouve encore un certain nombre de lettres inédites, sans grand intérêt. — On peut consulter aussi la *Correspondance de Pasquier Quesnel*, qui vient d'être publiée (incomplètement) par Mme Albert Le Roy, 2 in-8°, Paris, 1900. Le P. Quesnel passa avec Antoine Arnauld les dix dernières années de sa vie et hérita de ses papiers. On a également de Quesnel plusieurs publications historiques et polémiques, relatives à la vie et aux ouvrages d'Arnauld, notamment : 1° *Question curieuse si M. Arnauld docteur de Sorbonne est hérétique*, in-12, Cologne, 1690; réédité en 1695 et en 1697, avec des additions, sous le titre : *Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*; 2° *Causa Arnaldina*, gros in-8°, Liège, 1699, recueil des écrits publiés en latin par Arnauld et ses amis contre la censure de la Sorbonne (1656), avec une préface de Quesnel; 3° *Justification de M. Arnauld contre la censure d'une partie de la Faculté de Paris*, recueil des écrits français d'Arnauld et de ses partisans sur ce sujet, également précédé d'une introduction « historique et apologétique » de Quesnel, 3 in-12, 1702. — Naturellement Antoine Arnauld tient une grande place dans tous les ouvrages traitant de Port-Royal et du *jansénisme*. Voir cet article. De même que Quesnel et Larrière, Fontaine, Du Fossé, l'abbé Racine et les autres historiens jansénistes ne parlent de lui que sur le ton du panégyrique. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 3e édit., 6 in-8°, Paris, 1867, malgré ses sympathies pour le parti, aboutit à un jugement plutôt sévère et presque juste sur son chef. Pour ce qui concerne, en particulier, le rôle d'Arnauld dans l'importante affaire de la « paix de Clément IX », on peut voir, à l'encontre du *Phantôme du jansénisme*, mentionné plus haut, outre les *Mémoires* du P. Rapin, publiés seulement de nos jours, l'*Histoire des cinq propositions de Jansénius* (par Dumas), 2 in-12, Liège, 1700, à laquelle répliqua Quesnel par la *Paix de Clément IX ou Démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'Histoire des V propositions*, in-12, Chamberri, 1700; puis, *Lettre de M. l'archevêque de Cambray* (Fénelon) *au P. Quesnel touchant la Relation du cardinal Rospigliosi*, in-12, s. l., 1710; enfin, *Vie de M. Pavillon, évêque d'Alet*, 3 in-12, Saint-Miel, 1738, et Utrecht, 1739, ouvrage janséniste, mais où l'on trouve des documents et des aveux précieux. — A consulter encore, sur les ouvrages d'Antoine Arnauld et les condamnations qu'ils ont subies, le *Dictionnaire des livres jansénistes*, du P. de Colonia, augmenté par le P. Patouillet et reproduit, avec de nouvelles additions, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, et *Der Index der verbotenen Bücher*, du Dr H. Reusch, in-8°, Bonn, 1885, t. II, p. 446 sq. (Ne pas oublier que cet auteur est « vieux-catholique ».) — Sur la famille Arnauld, voir *La vérité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondance inédite*, par Pierre Varin, 2 in-8°, Paris, 1847.

Jos. Brucker.

ARNDT Jean, un des rares mystiques luthériens, naquit à Ballenstedt (Anhalt), le 27 décembre 1555. Dès sa jeunesse, il lut les ouvrages des mystiques catholiques, saint Bernard, Tauler, l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il abandonna la médecine pour se livrer à la théologie, qu'il étudia à Helmstadt (1576), à Wittemberg (1577), à Strasbourg et à Bâle (1579). Revenu, en 1581, au lieu de sa naissance, il y fut instituteur. En 1583, il devint pasteur à Badeborn; il en fut chassé en 1590, pour avoir refusé d'obéir au duc d'Anhalt, Jean-Georges, qui interdisait les images dans les églises de son duché et l'emploi de la formule d'exorcisme dans la célébration du baptême. Il publia à ce sujet son premier ouvrage *Iconographia*, 1596, traité sur le légitime usage et l'abus des images. Pasteur à Quedlinbourg (1590), puis à Brunswick (1599), il fit paraître, en 1606, le premier livre du *Wahren Christentums*. Cette publication suscita à son auteur de graves difficultés et le mit, selon son expression, dans « une fournaise ardente ». Appelé, en 1608, à Eisleben, il put faire imprimer, l'année suivante, les trois autres livres de son *Vrai Christianisme*. Les quatre livres furent réunis, Magdebourg, 1610. Les éditions suivantes contiennent un cinquième et un sixième livres. Aucun ouvrage humain, si on excepte l'Imitation, n'a été plus souvent imprimé que le *Vrai Christianisme* de Arndt. En 1687, il a été traduit en latin et a paru sans nom d'auteur; il s'est répandu sous cette forme parmi les catholiques. Une version française, par le comte de Zinzendorf, a été publiée, 3 in-8°, Paris, 1725. Dans une lettre écrite le 29 janvier 1621 au duc de Brunswick, Arndt a exposé le but de son livre : il a voulu détourner les étudiants et les pasteurs de la théologie polémique, qui redevenait une *theologia scolastica*, ramener les chrétiens de la foi morte à la foi vivante, les faire passer de la science théorique à une piété pratique et féconde, leur montrer, enfin, que la véritable vie chrétienne, inséparable de la vraie foi, consiste à augmenter la foi et à lui faire produire des fruits. Il recommandait la formation de l'homme intérieur par la vie d'union avec Jésus-Christ. Ses tendances mystiques se manifestent dans ses sermons sur les Évangiles et le Petit Catéchisme de Luther et dans un recueil de prières qu'il publia, en 1612, sous ce titre : *Paradiesgärtlein aller christlichen Tugenden*. Il a donné une édition de l'*Imitation* et de la *Deutsche Theologie*. Toutes ces œuvres ont été réunies par J.-J. Rambach, in-fol., Leipzig et Görlitz, 1734. Arndt qui était devenu surintendant à Celle, en 1611, mourut le 11 mai 1621. Ses idées ont été vivement discutées par les protestants de son vivant et après sa mort; il a été accusé de papisme et de diverses hérésies. Son *Vrai Christianisme* a joui néanmoins d'une grande popularité et a exercé une heureuse influence sur les protestants d'Allemagne, en particulier sur les piétistes.

F. Arndt, *Joh. Arndt, ein biographischer Versuch*, Berlin, 1838; Pertz, *De Joanne Arndtio ejusque libris qui inscribuntur « de vero christianismo »*, Hanovre, 1852; *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, t. I, p. 610-612; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1411-1412; *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 108-112.

E. Mangenot.

ARNO ou ARNON, chanoine régulier de Reichersberg, en Bavière, très zélé pour la réforme des chanoines réguliers et pour la défense de la doctrine de l'Église, mort le 30 janvier 1175. Il était le frère puiné du célèbre Gerhoh, prévôt de Reichersberg. Voir ce nom. Il étudia la théologie sous la direction de son aîné et lui succéda, le 29 juin 1169, dans la charge de prévôt, après avoir été doyen du couvent. On a de lui : 1° *Scutum canonicorum regularium*, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1493-1528, ouvrage digne d'intérêt par la connaissance qu'il nous donne de la vie canoniale, vers le milieu du XIIe siècle; 2° *Apologeticus contra Folmarum*, dont le prologue et un fragment avaient été édités par Stevart, *Sylloge veterum scriptorum*, p. 243, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1527-1538, et qui a été publié en entier par Weichert, Leipzig, 1888. Ce traité, long et prolixe, est une réfutation de Folmar, prévôt de Triefenstein, qui prétendait *quod in Christum Jesum tanquam in Deum credendum non sit; quod homo ille in Deum assumptus, Dei Patris naturalis et proprius Filius non sit; quodque in plenitudinem paternæ gloriæ, obedientia mortis*

consummata, non transierit; ac proinde nec latria ei, quæ soli Deo debetur, sed potius dulia sit exhibenda. P. L., t. CXCIV, col. 1533. Arno combat ces erreurs, pires que celles de Nestorius; il prouve l'union des deux natures divine et humaine, en Jésus-Christ, et la possibilité de cette union tant du côté de la nature divine que de la nature humaine. Jésus-Christ, Dieu et Fils de Dieu, est égal à son Père en puissance et en gloire. Cette gloire, voilée pendant l'enfance et la vie terrestre de Jésus, est complète et plénière dans le ciel. A ce sujet, Arno se raille des « enfants », qui s'imaginent que le Christ siège *corporaliter* au ciel. Il prétend que *ascendit illocaliter ad divinitatis conformitatem atque coæternitatem;* la droite du Père n'est pas un lieu, et le ciel, où Jésus-Christ habite, est *cælum intellectivum.* L'ascension de Jésus signifie qu'il est *nostræ beatificationis templum sive domus, nostræ beatitudinis cælum atque paradisus.* L'humanité de Jésus mérite le culte de latrie. Arno s'écarte parfois des sentiments de Pierre Lombard et de Hugues de Saint-Victor; il cite saint Bernard et Rupert, abbé de Deutz.

D. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1863, t. XIV, p. 633, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1489-1492; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. III; *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1875, t. I, p. 578; A. Potthast, *Bibliotheca medii ævi*, Berlin, 1896, t. I, p. 118; *Chronic. Reicherspergense*, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XVII, p. 490 sq., 501; *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 106-107.

E. DUBLANCHY.

1. ARNOBE L'ANCIEN, rhéteur païen et l'un des apologistes chrétiens du IVᵉ siècle, naquit à Sicca, ville de l'Afrique proconsulaire. Il y enseigna la rhétorique, vers la fin du IIIᵉ siècle, avec beaucoup d'éclat et, devenu chrétien, se signala par son ardeur à défendre sa foi nouvelle. D'après saint Jérôme, *Chron., P. L.*, t. XXVII, col. 675-676, ce fut un songe qui détermina la conversion d'Arnobe. Quoi qu'il en soit, l'évêque de Sicca, par une prudence trop justifiée en Afrique, hésitait, malgré les prières du converti, à le recevoir dans l'Église. Pour mériter cet honneur et sur la demande peut-être de l'évêque, Arnobe n'hésita pas à publier ses sept livres contre les païens, *Adversus gentes, P. L.*, t. V, col. 713-1290; il avait apparemment choisi pour point de mire le livre assez récent du néoplatonicien Cornelius Labéon. Nul doute que l'*Adversus gentes* ne remonte aux dix premières années du IVᵉ siècle. L'auteur, en effet, y parle, l. IV, c. XXXVI, *P. L.*, t. V, col. 1075, des livres sacrés jetés au feu; allusion manifeste à la persécution de Dioclétien. La date approximative du christianisme, lequel comptait, selon l'auteur, l. I, c. XIII, *ibid.*, col. 735, trois cents ans, nous conduit à la même époque. Du reste, on ne sait rien de la vie d'Arnobe; saint Jérôme, *loc. cit.*, le fait mourir en 327.

Le vaste ouvrage d'Arnobe est à la fois une apologie de la religion chrétienne et une attaque passionnée contre le polythéisme, sous la forme de l'anthropolatrie. Dans les deux premiers livres, le rhéteur de Sicca, marchant sur les traces de saint Cyprien et reprenant la thèse de l'opuscule *Ad Demetrianum,* réfute la vieille calomnie des païens, que le christianisme était responsable de tous les malheurs de l'empire. Le IIIᵉ, le IVᵉ et le Vᵉ livres, qui forment un tout bien lié, prennent directement à partie le polythéisme gréco-romain; ils en font ressortir d'abord l'absurdité, puis l'immoralité. Impossible de ne pas remarquer, dans les derniers chapitres du Vᵉ livre, c. XXXII-XLV, la critique incisive et mordante des allégories sous lesquelles stoïciens et néoplatoniciens s'évertuaient à voiler le scandale des mythes et à idéaliser l'ancien culte. Dans les livres VIᵉ et VIIᵉ, Arnobe flagelle impitoyablement les cultes polythéistes et venge les chrétiens de l'accusation d'impiété que provoquait contre eux leur manque de temples, de sacrifices et d'idoles.

Mais, autant les coups portés aux superstitions païennes sont habiles et vigoureux, autant l'apologie du christianisme fourmille de lacunes et d'erreurs. On comprend aisément que l'écrivain ne fût pas très au courant d'une doctrine qu'il venait à peine d'embrasser. Ainsi, loin de ranger les dieux du paganisme, supposé qu'ils existent, parmi les esprits infernaux, Arnobe en fait, avec les néo-platoniciens, des puissances célestes et comme des dieux secondaires; de sorte que, pour leur opposer le Dieu des chrétiens, Dieu le Père, il le nomme toujours le premier des dieux ou le Dieu suprême, *deus princeps, deus summus.* Plus d'une fois, notamment l. II, c. LX, *P. L.*, t. V, col. 906, il affirme bien haut la divinité de Jésus-Christ; il s'avise néanmoins de le subordonner au Dieu suprême, comme un être inférieur, et tient qu'au lieu de s'incarner, le Christ a revêtu seulement et porté sur lui notre humanité, l. I, c. LXII, *ibid.*, col. 802. L'âme de l'homme est, à ses yeux, quelque chose d'intermédiaire, *anceps, mediæ qualitatis;* elle a pour auteur, non pas le Dieu suprême, mais un des princes de sa cour, un ange et peut-être du plus haut rang et, sans être immortelle de sa nature, elle peut obtenir de Dieu le don d'une longévité indéfinie, l. II, c. XIX sq., col. 832 sq.

Avec une teinture si légère et si vague de la théologie chrétienne, Arnobe n'a pu échapper, dans la partie dogmatique de son ouvrage, à l'imprécision et à l'obscurité. La prolixité souvent fatigante du rhéteur africain, la recherche outrée du style, la pompe et l'accumulation des épithètes et des synonymes, tout concourt à épaissir les nuages et à justifier l'arrêt de saint Jérôme : *Arnobius inæqualis et nimius, et absque operis sui partitione confusus. Epist.*, LVIII, *ad Paulinum,* 10, *P. L.*, t. XXII, col. 585.

L'érudit Arnobe a trop excité l'intérêt des philologues modernes, pour que l'*Adversus gentes* n'ait pas eu nombre d'éditions. La première édition est celle de Faustus Sabæus Brixianus, in-fol., Rome, 1543; la plus récente, celle de Reifferscheid, Vienne, 1875.

Le Nourry, *Dissert. prævia, P. L.*, t. V, col. 363-714; Orelli, *ibid.*, col. 1291-1296; Kettner, *Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnob.*, Naumbourg, 1877; Leckelt, *Ueber des Arnobius Schrift, « Adversus nationes »* (Progr.), Neisse, 1884; Freppel, *Commodien, Arnobe*, etc., Paris, 1893, p. 28-93; Röhricht, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, Hambourg, 1893; *Die Seelenlehre des Arnobius*, Hambourg, 1893; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, etc., trad. franç., t. I, p. 360-364; A. Ébert, *Hist. gén. de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., t. I, p. 74-83; Ehrhard, *Die altchrist. Litteratur*, 1900, p. 481-484; Monceaux, *Hist. lit. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, t. III, p. 241-286.

P. GODET.

2. ARNOBE LE JEUNE, ainsi surnommé pour le distinguer d'Arnobe de Sicca, était évêque ou prêtre dans la Gaule, vers le milieu du Vᵉ siècle; c'est tout ce qu'on sait de lui. Il a écrit sur les Psaumes un ample commentaire, *P. L.*, t. LIII, col. 327-570, dans lequel il s'attache au sens mystique et moral, et laisse fréquemment percer le plus pur semi-pélagianisme. Mais rien ne nous autorise à lui attribuer le recueil informe de scolies, intitulé *Adnotationes ad quædam evangeliorum loca, P. L.*, t. LIII, col. 569-580, et découvert à Bâle en 1543 par Gilbert Cousin; ce recueil très probablement est de date anté-constantinienne. On ne saurait non plus admettre, avec Bellarmin, Feuardent, Le Mire, Cave, l'authenticité du *Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Ægyptio, P. L.*, t. LIII, col. 239-322. Méchante relation d'une assez piètre conférence théologique qu'auraient tenue, en présence de deux arbitres, Arnobe et Sérapion et qui, deux jours durant, aurait roulé sur toute la dogmatique en général, mais spécialement sur la grosse question du monophysisme, pour aboutir à la pleine victoire de l'orthodoxie. L'attachement naïf et passionné de l'auteur à la doctrine de saint Augustin

sans compter l'incohérence de ses idées et la pauvreté de son style, ne permet pas de reconnaître ici la main d'Arnobe le Jeune. Plusieurs critiques, en revanche, l'ont reconnue dans le curieux ouvrage anonyme que le P. Sirmond a publié, en 1643, sous le titre de *Prædestinatus*, *P. L.*, t. LIII, col. 587-672, et qui nous offre, avec un catalogue des hérésies depuis celle de Simon le Magicien jusqu'à celle des prédestinatiens, une réfutation, mais surtout une caricature du système de saint Augustin sur la grâce. De fait, l'esprit semi-pélagien, le style et quelques allusions chronologiques du *Prædestinatus* semblent conspirer pour leur donner raison.

Histoire littéraire de la France, Paris, 1735, t. II, p. 342-351 ; Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 1883, t. I, fasc. 4, p. 152-153 ; D. Beda Grundl, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1897, p. 529-568 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. III, p. 104-106.

P. GODET.

1. ARNOLD Geoffroy, théologien luthérien, né à Annaberg, en Saxe, le 5 septembre 1666, mort à Perleberg le 30 mai 1714. Professeur d'histoire à Giessen, il obtint le titre d'historiographe du roi de Prusse. Il exerça la charge de pasteur en diverses villes, en dernier lieu à Perleberg, et il fut l'un des plus ardents propagateurs de la secte des piétistes. Ses travaux se rapportent surtout à l'histoire ecclésiastique, et son ouvrage le plus célèbre qui donna lieu à de nombreuses controverses a pour titre : *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis aufs Jahr 1680*, in-fol., Francfort, 1699. La seconde et la troisième parties forment un second volume : *Fortsetzung und Erläuterung der unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie bestehend in Beschreibung der noch übrigen Streitigkeiten im siebzehnden Jahrhundert*, in-fol., Francfort, 1700. Une édition, dans laquelle se trouvent inscrits quelques écrits relatifs aux discussions suscitées par cet ouvrage, fut publiée à Schaffouse en 3 in-fol., 1740-1742. L'auteur fait l'apologie de presque toutes les hérésies et il attribue sans ménagement aux ecclésiastiques tous les malheurs de l'Église. Ses coreligionnaires ne sont guère mieux traités que ses adversaires. Nous citerons encore de cet auteur : *Historia et descriptio theologiæ mysticæ, seu theosophiæ arcanæ et reconditæ, itemque veterum et novorum mysticorum*, in-8°, Francfort, 1702 ; *Der Historie von der Lehre, Leben und Thaten der beyden Apostel und Jünger Christi, Petri und Pauli*, in-8°, Rostock, 1708.

J. C. Coler, *Historia G. Arnoldi, qua de vita, scriptis actisque illius exponitur*, in-8°, Wittemberg, 1718 ; A. Raff, *G. Arnold, historien de l'Église*, in-8°, Strasbourg, 1849 ; Fr. Dibelius, *Gottfried Arnold, sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie*, Berlin, 1873 ; Walch, *Biblioth. theologica*, 4 in-8°, Iéna, 1757-1765, t. II, p. 7, 927, 1179 ; t. III, p. 449 ; *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 122-124.

B. HEURTEBIZE.

2. ARNOLD Nicolas, théologien calviniste, né à Lesna, en Pologne, le 17 décembre 1618, mort le 15 octobre 1680. Après avoir étudié en diverses universités, il devint en 1639 recteur de l'école de Jablonow ; en 1641, il se rendit à Franeker, et après divers voyages, succéda dans cette ville à Coccius comme professeur de théologie. On a de lui, entre autres ouvrages : *Religio Sociniana, seu catechesis Racoviana major publicis disputationibus refutata*, in-4°, Franeker, 1654 ; *Atheismus Socinianus a Johanne Bidello, Anglo, sub specioso Scripturæ titulo orbi obtrusus, jam asserta ubique Scripturarum Sacrarum veritate, detectus atque refutatus*, in-4°, Franeker, 1659 ; *Lux in tenebris, seu brevis et succincta vindicatio et conciliatio locorum Veteris et Novi Testamenti, quibus omnium sectarum adversarii ad stabiliendos errores suos abutuntur*, in-4°, Franeker, 1662 ; tous ces ouvrages sont dirigés contre les sociniens, *Heinrichi Eckardi, lutherani, scopæ dissolutæ ; seu fasciculus ejus controversiarum contra reformatos, succincte refutatus*, in-12, Franeker, 1676 ; *Exercitatio de quakerismo ejusque refutatio*, in-8°, Rotterdam, 1675. Arnold Nicolas a en outre publié : *Maccovii loci communes theologici, ex thesibus, collegiis, et aliis ejus manuscriptis collecti, digesti et aucti*, in-4°, Amsterdam, 1658.

Walch, *Biblioth. theologica*, Iéna, 1757, t. I, p. 555 ; t. II, p. 96 ; *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 129.

B. HEURTEBIZE.

3. ARNOLD DE LUDE, appelé aussi **ARNOLD DE TONGRES**, du lieu de sa naissance, était docteur en théologie de l'université de Cologne et enseigna au collège de Saint-Laurent en cette ville. Il combattit l'humaniste Jean Reuchlin dans une célèbre controverse au sujet du Talmud. Ce livre devait-il être conservé, ou devait-on s'efforcer d'en détruire tous les exemplaires ? Reuchlin s'était fait le défenseur du livre juif ; Arnold de Lude, au nom de la faculté de théologie de Cologne, écrivit *Tractatus articulorum seu propositionum XLIII male sonantium, ex libello Joa. Capnionis, sive Reuchlini, cui titulus Oculare speculum, desumptarum*, in-4°, Cologne, 1512 ; Reuchlin s'étant défendu, Arnold publia *Responsiones ad articulos quinquaginta desumptos ex prædicto Speculo oculari quibus Capnion Judæorum Thalmud salvare visus est*, in-4°, Cologne, 1513. Arnold de Lude était chanoine des églises cathédrales de Cologne et de Liège. Il mourut dans cette dernière ville le 28 août 1540, à l'âge de 72 ans.

Valère André, *Biblioth. belgica*, in-8°, Louvain, 1643, p. 82 ; Foppens, *Biblioth. belgica*, in-4°, Bruxelles, 1739, t. I, p. 88, 632 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 1041 ; J. Daris, *Hist. du diocèse de Liège pendant le XVIe siècle*, in-8°, Liège, 1884, p. 93.

B. HEURTEBIZE.

1. ARNOLDI Barthélemy, théologien catholique, né à Usingen vers 1465, enseigna la philosophie à Erfurt où il eut Luther pour disciple et pour ami. En 1512, il entra dans l'ordre de Saint-Augustin et demeura toujours fidèle à l'Église, malgré les efforts de son ancien élève. Il mourut le 9 septembre 1532. Il composa de nombreux ouvrages contre les hérétiques de son époque. Nous mentionnerons les suivants : *Duo sermones, primus de Ecclesia catholica..., secundus de matrimonio sacerdotum et monachorum...*, in-4°, Erfurt, 1523 ; *De falsis prophetis tam in persona quam doctrina vitandis a fidelibus ; De prædicatione Evangelii recta et munda quibus et conformiter illud debeat prædicari*, in-4°, Erfurt, 1525 ; *De merito bonorum operum*, in-4°, Erfurt, 1525 ; *De tribus necessario requisitis ad vitam christianam, quæ sunt gratia, fides et opera*, in-8°, Wurzbourg, 1526 ; *De inquisitione purgatorii per Scripturam et rationem et de liberatione animarum ex eo per suffragia vivorum*, in-8°, Wurzbourg, 1527 ; *De invocatione et veneratione sanctorum*, in-12, Wurzbourg, 1528 ; *Anabaptismus contra rebaptizantes, confutatio eorum quæ Lutherus scripsit contra rebaptizantes*, in-8°, Cologne, 1529.

N. Paulus, *Der Augustiner B. Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, dans les *Strassburger theologische Studien*, t. I, fasc. 3 ; Ph. Elssius, *Encomiasticon Augustinianum*, in-fol., Bruxelles, 1654, p. 115 ; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1429-1433 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 1067.

B. HEURTEBIZE.

2. ARNOLDI François, théologien allemand du XVIe siècle. Curé de Cölln sur l'Elbe, il fut un des plus remarquables adversaires de Luther. Contre cet hérétique il publia : *Antwort auf das Büchlein Luthers wider den kaiserlichen Abschied*, in-4°, Dresde, 1531 ; *Der unparteiische Laye*, in-8°, Dresde, 1531. Luther

ayant répondu par un livre intitulé *Wider den Meuchler zu Dresden*, Arnold lui répliqua : *Auf das Schmarbüchlein Luthers*, in-4°, Dresde, 1531.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1049; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, col. 1433-1434.

B. HEURTEBIZE.

ARNOU Nicolas, né le 11 septembre 1629 à Meraucourt près de Verdun. Entra en 1643 dans l'ordre des frères prêcheurs à Perpignan. Étudiant, puis professeur dans différentes maisons de son ordre en Catalogne et Roussillon. Professeur de théologie à l'université de Perpignan en 1659, au collège de la Minerve à Rome, en 1675, et régent de ce même collège de 1677 à 1670. Nommé professeur de métaphysique à l'université de Padoue, le 31 août 1679, puis de théologie, le 18 juin 1689. Mort à Bologne le 8 août 1692. Indépendamment de ses écrits philosophiques, Arnou a publié : 1° *Divus Thomas Aquinas divinæ voluntatis et suiipsius in Summa theologiæ fidissimus interpres, atque doctrinæ Patrum observantissimus custos*, in-12 en 2 parties, Rome, 1679. C'est le commentaire des 13 premières questions de la première partie de la Somme théologique. 2° *Doctor Angelicus D. Thomas Aquinas* (suite du titre comme pour l'ouvrage précédent), in-12 en 2 parties, Lyon, 1686. Commentaire des questions 14 à 19 de la première partie de la Somme théologique. Un troisième volume contenant la suite du commentaire jusqu'à la question 22ᵉ a dû être publié, mais n'est pas signalé par les bibliographes. Le tout revu et complété fut réédité sous le titre suivant : 3° *Doctor angelicus D. Thomas Aquinas in Summa theologiæ suiipsius interpres et sacri depositi fidissimus custos, sive Commentarii in Summam theologiæ divi Thomæ Aquinatis, ecclesiæ doctoris, ex ejusdem doctrina excepti plurimisque sacræ Scripturæ, Conciliorum et Patrum testimoniis illustrati*, 2 in-fol., Padoue, 1691; 4° *Presagio dell'iminente rovina e caduta dell'impero ottomano, delle future vittorie e prosperi successi della Cristianità*, etc., in-8°, Padoue, 1684.

Patinus, *Lyceum Patavinum*, Padoue, 1682, p. 11; Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 703; G. Contarini, *Notizie storiche circa li publici professori nello studio di Padova scelti dall'ordine di San Domenico*, Venise, 1769, p. 84-87, 185-186; J. Didiot, *Nicolas Arnou Verdunois*, Verdun, 1873 (extrait du tome VII des *Mémoires de la Société philomathique de Verdun*); Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 317-318.

P. MANDONNET.

1. **ARNOUL ou ERNULPHE de ROCHESTER**, né à Beauvais, vers l'an 1040, étudia dans sa jeunesse à la célèbre école du Bec, sous la conduite de saint Lanfranc, puis se fit moine dans le monastère de Saint-Lucien-de-Beauvais; vers 1075, sur le conseil de Lanfranc, il quitta ce monastère pour entrer à celui de Cantorbéry; successivement prieur de Cantorbéry et abbé de Péterborough, il devint évêque de Rochester en 1114 et mourut le 15 mars 1124, après avoir occupé ce siège neuf ans.

On a de lui : 1° *Textus de Ecclesia Roffensi, P. L.*, t. CLXIII, col. 1443-1456; 2° *Epistolæ de incestis conjugiis, P. L.*, t. CLXIII, col. 1457-1474; 3° *Epistola de sacramento altaris*, où il répond à quatre questions posées par Lambert, moine de Saint-Bertin, dans d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1723, t. III, p. 470-474.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. III, p. 116-119; D. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1863, t. XIV, p. 235-237; *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 425-430; *P. L.*, t. CLXIII, col. 1441; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris, 1877, p. 659; Stephen Leslie, *Dictionary of national biography*, Londres, 1889, t. XVII, p. 396, 397; A. Potthast, *Bibliotheca medii ævi*, Berlin, 1896, t. I, p. 431; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 35.

E. DUBLANCHY.

2. **ARNOUL DE LISIEUX**, né dans les premières années du XIIᵉ siècle, d'abord archidiacre de Séez, puis évêque de Lisieux en 1141, combattit activement le schisme de Pierre de Léon, mais fut, au service d'Henri II, un entremetteur trop complaisant dans toutes les tentatives de ce roi pour triompher de la résistance de saint Thomas Becket. Il renonça à son siège en 1181 et se retira à l'abbaye de Saint-Victor de Paris, où il mourut en 1184. On a de lui : 1° *Epistolæ ad Henricum II, regem Angliæ, sanctum Thomam archiepiscopum cantuariensem et alios*; 2° un traité sur le schisme de Pierre de Léon où il soutient la cause d'Honorius II; 3° quatre sermons prononcés en diverses circonstances; 4° seize poésies latines, consistant surtout en épigrammes ou épitaphes. Ces ouvrages, édités par Gilles, Oxford, 1844, ont été reproduits par Migne, *P. L.*, t. CCI, col. 17-200.

Hist. littéraire de la France, t. XIV, p. 304-334; D. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1863, t. XIV, p. 751-759; *P. L.*, t. CCI, col. 9-14; Lebreton, *Biographie normande*, Rouen, 1857, t. I, p. 27, 28; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, 1858-1860, t. I, p. 32; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris, 1877, p. 172; Darling, *Cyclopædia britannica*, Londres, 1854, p. 111; A. Potthast, *Bibliotheca medii ævi*, Berlin, 1896, t. I, p. 121; dom L'Huilier, *Saint Thomas de Cantorbéry*, Paris, 1892, *passim*; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 137-138.

E. DUBLANCHY.

ARNOULT Jean-Baptiste, prêtre francais, né en 1689, mort à Besançon en 1753. Ses ouvrages sont surtout destinés à l'instruction et à l'éducation de la jeunesse. On a de lui : 1° un *Traité de la Grâce*, qu'il publia en 1738 sous le pseudonyme d'André Dumont; 2° le *Précepteur*, son principal ouvrage pédagogique, qui contient un traité des *Éléments de la doctrine chrétienne* et un autre sur l'*Art de se sanctifier*, in-4°, Besançon, 1747.

Guérard, *La France littéraire*; Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1811; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

ARNOUX Jean, jésuite français, né à Riom en 1575, admis dans la Compagnie, le 25 mars 1594, professa la philosophie et la théologie, prêcha à la cour et devint, en 1627, le successeur du P. Coton, comme confesseur de Louis XIII. Ensuite provincial de Toulouse, il mourut dans cette ville le 14 mai 1636. Ses ouvrages sont tous consacrés aux controverses contre les réformés. *La confession de foy de messieurs les ministres convaincue de nullité par leur propre bible. Avec la réplique à l'escrit concerté, signé et publié par les quatre ministres de Charenton*, in-8°, Paris, 1617; quatre éditions la même année et une à Pont-à-Mousson. Cet ouvrage donna lieu à une controverse animée; les quatre ministres étaient Montigni, Durand, Du Moulin et Mestrezat. — *Réfutation du traité de la juste providence de Dieu, par Pierre du Moulin*, in-8°, Paris, 1618, etc.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cⁱᵉ de Jésus*, t. I, col. 566-572; t. VIII, col. 1692.

C. SOMMERVOGEL.

ARPE Pierre-Frédéric, jurisconsulte danois, protestant, né à Kiel, en 1682, mort à Hambourg, en 1748. Mentionnons seulement son *Laicus veritatis vindex, sive de jure laicorum, præcipue Germanorum, in promovendo religionis negotio*, in-4°, Kiel, 1717, 1720, dans lequel il prétendait que la distinction des chrétiens en ecclésiastiques et laïques n'est fondée ni sur la loi naturelle, ni sur la loi mosaïque, ni sur l'Évangile, ni sur l'usage de la primitive Église, ni sur la doctrine des jurisconsultes.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. III, p. 120; Hœfer, *Nouvelle biographie generale*, Paris, 1853, t. III, col. 345-346.

E. MANGENOT.

ARRAS (Synode diocésain d'), tenu, au mois de janvier 1025, dans l'église Notre-Dame, sous la présidence

de Gérard, évêque de Cambrai et d'Arras, assisté des archidiacres et prêtres du diocèse. On y amena, on y interrogea et on y condamna les adeptes d'un certain Gundulphe, hérétique italien, lequel professait les doctrines suivantes : négation de la valeur du baptême et de l'eucharistie, refus de la pénitence au pécheur, interdiction du mariage, défense de vénérer d'autres saints que les apôtres et les martyrs, interdiction de chanter l'office et de vénérer la sainte Croix, nullité du sacrement de l'ordre, les cloches sont de la superstition, enfin les enterrements ont été inventés par les prêtres. Ces hérétiques qui appartenaient à la secte des cathares, furent convaincus et parurent se convertir.

L. d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1723, t. I, p. 606-624; Coleti, *Concilia*, t. XI, p. 1153-1180; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1871, t. VI, p. 260-262; C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares*, Paris, 1849, t. I, p. 35 sq.; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 65 sq.

J.-B. MARTIN.

ARRHENIUS Claude, historien suédois, né à Linkœping en 1629, mort à Stockholm, en 1695. Il est l'auteur de nombreux ouvrages relatifs à l'histoire de la Suède. Il faut citer ici : 1° *Historiæ Suecorum Gothorumque ecclesiasticæ libri IV priores*, in-4°, Stockholm, 1689; 2° *Bullarium Saxo-Gothicum*, 11 in-8°.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

ARRIAGA (Rodrigue de), jésuite espagnol, né à Logroño, le 17 janvier 1592, admis dans la Compagnie le 17 septembre 1606, enseigna la philosophie à Valladolid, la théologie à Salamanque et à Prague, où il fut chancelier de l'université et y mourut le 7 juin 1667. — *Disputationes theologicæ in primam partem D. Thomæ. De Deo uno et trino*, in-fol., Anvers, 1643. — *De angelis, de opere sex dierum, de ultimo fine hominis*, in-fol., Anvers, 1643. — *In primam secundæ D. Thomæ... De actibus humanis, de passionibus animæ, de habitibus et virtutibus, de vitiis et peccatis*, *ibid.*, in-fol., 1644. — *De legibus, de divina gratia, de justificatione, de merito*, 1644; — *In secundam secundæ... de virtutibus theologicis, fide, spe et charitate, item de virtutibus cardinalibus prudentia, fortitudine et temperantia*, 1650; — *In tertiam partem D. Thomæ de incarnatione divini Verbi*, 1650; — *De sacramentis in genere et de eucharistia*, 1655; — *De sacramento pænitentiæ, extremæ unctionis et ordinis*, 1655; en tout 8 in-fol. Les deux premiers volumes ont une édition de Lyon, 1644, et le *Cursus* complet en a une de 1647-1669.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 578-581.

C. SOMMERVOGEL.

ARRIBA François, théologien de l'ordre des franciscains; il a étudié la question de la prédestination dans son *Opus conciliatorium gratiæ et liberi arbitrii creati perfectam concordiam æternæque præscientiæ et prædestinationis infallibilitatem explicans*, qui parut à Paris, in-4°, 1622.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 271.

V. OBLET.

ARRIGHI Jean-Baptiste, théologien italien de l'ordre des augustins, mort en 1605. Il enseigna la théologie à Vérone et fit paraître à Florence : 1° *Elementorum theologiæ libri IV*, in-8°, 1569; 2° *De beatitudine hominis libri II*, in-8°, 1575.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 133; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

ARRUBAL (Pierre de), jésuite espagnol, né à Cenicero, en 1559, admis dans la Compagnie le 21 avril 1579, professa la théologie à Alcala, à Salamanque et à Rome, et mourut à Salamanque, le 22 septembre 1608. Il fit partie des congrégations *De auxiliis*. — *Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomæ*, in-fol., Madrid, 1619-1622, in-fol., Cologne, 1630.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 588, t. VIII, col. 1694-1695.

C. SOMMERVOGEL.

1. ARSÈNE AUTORIANOS et ARSÉNISTES. — I. Arsène Autorianos. II. Schisme des arsénistes.

I. ARSÈNE AUTORIANOS. — Né à Constantinople au début du XIIIe siècle, il avait échangé son nom séculier de Georges avec celui de Gennade en se faisant moine. Il prit définitivement le nom d'Arsène, lorsque son père Alexis, qui avait été juge de l'hippodrome avant la prise de la ville par les Latins (1204), eut revêtu lui-même le froc sous le nom d'Arsène. C'est au monastère d'Oxia, tout près de la capitale, que notre futur patriarche se retira en quittant le monde. Il en devint higoumène, sans avoir reçu aucun ordre sacré, et il prit part comme tel à l'ambassade que Jean III Vatatzès (1222-1254) envoya, en 1254, au pape Innocent IV. Au retour, Arsène alla s'enfermer dans un monastère du lac Apollonias, en Bithynie, dont il refusa de prendre la direction. C. N. Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, in-8°, Venise, 1894, t. VII, p. 509-511. C'est là que les envoyés de Théodore II Lascaris (1254-1258), fils et successeur de Vatatzès, vinrent lui offrir au nom de leur maître la dignité patriarcale, laissée sans titulaire par la mort de Manuel (1254). Arsène, qui était resté simple moine, reçut en trois jours le diaconat, la prêtrise et l'investiture de sa nouvelle dignité. A. Miliarakis, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας, in-8°, Athènes, 1898, p. 435-441. Créature de l'empereur, Arsène ne connut d'autre loi que la volonté impériale. Son premier acte fut de rédiger une sentence d'anathème contre Michel II, despote d'Épire, et tous ses partisans, et un décret d'interdit sur tout l'empire épirote, rival de celui de Nicée. A. Miliarakis, *op. cit.*, p. 443; A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydæ curriculum vitæ et carmina*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 45 sq. L'intervention de Nicéphore Blemmyde empêcha seule la promulgation de cette étrange sentence. Quand l'empereur mourut (1258), Arsène resta fidèle à son jeune fils, Jean IV Lascaris, dont Michel Paléologue avait pris violemment la tutelle, après le meurtre du tuteur légitime, Georges Mouzalon. Mais, quand il vit ce même Michel Paléologue s'emparer complètement du pouvoir (1260), au détriment de son pupille, Arsène, dont les remontrances étaient restées impuissantes, abandonna Nicée et se retira au monastère de Paschasios, à l'embouchure du Drakon. Sans donner de démission, il renonça à l'exercice de ses fonctions. Après de vaines tentatives pour lui faire reprendre le pouvoir ou obtenir de lui une abdication formelle, l'empereur et les évêques courtisans lui donnèrent un successeur dans la personne de Nicéphore d'Éphèse. A. Miliarakis, *op. cit.*, p. 560. Le nouveau patriarche compta autant d'adversaires qu'Arsène avait gardé de partisans, tous ses actes furent tenus par ces derniers pour invalides. Il mourut d'ailleurs au bout de six mois. A peine maître de Constantinople (25 juillet 1261), Michel Paléologue songea à lui donner un remplaçant. Les partisans d'Arsène mirent en avant le nom de l'ancien patriarche, dont l'empereur finit par agréer la candidature, à condition qu'Arsène reconnût la validité des ordinations faites par Nicéphore. Arsène y consentit, mais refusa de concélébrer avec les nouveaux évêques. A. Miliarakis, *op. cit.*, p. 620. Rentré à Constantinople, il couronna Michel pour la seconde fois dans Sainte-Sophie, tout en réservant les droits de Jean Lascaris. Peut-être croyait-il encore à la bonne foi du Paléologue. Toute illusion tomba quand l'usurpateur, pour écarter à jamais son pupille du trône, lui fit crever les yeux (25 décembre 1261). Irrité, le patriarche excommunia l'auteur de ce crime non moins inutile qu'odieux, et mit pour condi-

tion de réconciliation l'abandon pur et simple du trône impérial. Michel Paléologue trouva naturellement la pénitence trop forte, et, après deux années de pourparlers, il fit déposer Arsène à la fin de mai de 1264. Relégué au couvent de Saint-Nicolas, dans l'île de Proconnèse, le patriarche détrôné y mourut en 1273.

Arsène a peu écrit. Citons pourtant : 1° son *Testament*, précieux monument historique de cette période agitée, *P. G.*, t. CXL, col. 947-958. 2° Le patriarche Nicéphore II († 1261) lui attribue la composition d'une *partie du rituel de l'extrême-onction, P. G.*, t. CXL, col. 808. Cf. *Échos d'Orient*, 1899, t. II, p. 197. L'Euchologe grec contient, en effet, un canon dont l'acrostiche trahit l'œuvre d'Arsène. 3° Une *Synopsis canonum*, écrite en 1255 et publiée par G. Voël et H. Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, in-fol., Paris, 1661, t. II, p. 749-784, est attribuée par les éditeurs à notre patriarche, mais à tort. L'auteur de ce recueil est un Arsène, « moine de la Sainte-Montagne, » c'est-à-dire de l'Athos, comme le porte la suscription, indication qui ne concorde pas avec ce que nous savons par ailleurs de la vie de notre Arsène. 4° Par contre, nous avons de lui bon nombre de *bulles*. On en trouvera l'énumération dans l'ouvrage cité plus haut d'A. Miliarakis, p. 571-576. 5° Les éditeurs de la Patrologie font honneur à Arsène d'un petit poème anacréontique sur le dimanche de Pâques. *P. G.*, t. CXL, col. 937-940. Il est difficile, pour qui connaît l'instruction un peu rudimentaire du patriarche, d'admettre cette attribution. 6° Le ms. 7 de la bibliothèque Lincoln à Oxford contient le traité suivant d'Arsène, encore inédit : Λόγος περὶ τοῦ πότε καὶ διά τίνων ἡ τῆς Ῥώμης ἐξέπεσεν ἐκκλησία. Incipit : Πᾶσα γραφή θεόπνευστος. Cf. A. K. Démétrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 46.

II. SCHISME DES ARSÉNISTES. — L'exil d'Arsène avait créé des divisions qui prirent, à sa mort, les proportions d'un véritable schisme, car l'exilé avait eu soin de renouveler dans son testament l'anathème contre l'empereur et ses partisans. Les patriarches se succédaient — il y en eut quatre en dix ans — sans réussir à calmer la fureur des *arsénistes* et des *joséphistes* : les grands, le peuple, les mendiants, les moines, les brigands même, étaient partagés — tous ne savaient pas pourquoi — entre les deux factions. Les joséphistes représentaient le parti de la cour et du clergé officiel : le 2 février 1267, le patriarche Joseph (1er janv. 1267-mai 1275; 31 déc. 1282-mars 1283) avait absous l'empereur, crime impardonnable aux yeux des arsénistes, fanatiques intransigeants. La mort de Michel VIII (1282), suivie bientôt de celle de Joseph (1283), laissa le champ libre aux arsénistes : ils en profitèrent pour réclamer au nouvel empereur, Andronic II, des églises et l'épuration du clergé coupable de complaisance pour l'union avec Rome. C'était la majorité du haut clergé. L'empereur accorda tout, et le concile des Blachernes (Pâques 1283), présidé par le patriarche Grégoire de Chypre (11 avril 1283-juin 1289), proscrivit sans pitié les partisans de l'union. Ces violences ne suffirent pas à apaiser la discorde entre joséphistes et arsénistes. Il fallut les réunir en colloque à Adramyttion (Asie Mineure). L'empereur présidait; les arsénistes rédigèrent leur profession de foi et sommèrent les joséphistes d'en faire autant; puis, s'en remettant au jugement de Dieu, les deux partis déposèrent les cédules sur un brasier; le feu respecterait la bonne cédule. Elles furent consumées toutes deux (8 avril 1284). Les deux partis, très penauds, promirent alors de vivre en paix.

Quelques mois après, nouvelle brouille, suivie de l'excommunication lancée par le patriarche contre les récalcitrants. Pour calmer ceux-ci, on leur permet de ramener en grande pompe à Constantinople le corps d'Arsène (1284), que l'on ensevelit d'abord à Sainte-Sophie, puis au monastère de Saint-André *in Crisi*. Cela fait, ils réclament l'abdication du patriarche Grégoire. Grégoire se retire, laissant la place à Athanase Ier (14 oct. 1289-16 oct. 1293). Homme d'une impitoyable rigueur, le nouveau patriarche ameute tout le monde contre lui. Jean XII (Cosmas) qui lui succède (janv. 1294-23 août 1303) donne à son tour sa démission sans avoir rien obtenu. Athanase revient (1303-1311) et se montre moins sévère. L'empereur estime l'occasion favorable pour réunir une nouvelle conférence (1306) : elle échoue complètement. Par bonheur, les arsénistes se morcellent en deux partis; les intransigeants ont pour chef Hyacinthe, les modérés Jean Tarchaniote. On profite de cette division pour combler les modérés de faveurs : ils reçoivent les meilleures places dans l'Église comme dans l'État. Le patriarche Niphon (1311-1315) travaille à la réconciliation. Il y réussit, en donnant à tous l'absolution *au nom d'Arsène* (11 avril 1315), dont le corps est ramené de Saint-André à Sainte-Sophie. Ceux des récalcitrants dont cet innocent stratagème n'a pu vaincre l'obstination vont grossir de leur nombre d'autres sectes existantes; mais il n'est plus question des arsénistes.

Σύνοψις χρονική, écrite par un ami d'Arsène et publiée par K. N. Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, Venise, 1894, t. VII, p. 1-556; Nicéphore Blemmydes, Διήγησις μερική, éditée par A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydæ curriculum vitæ et Opuscula*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 1-92; le moine Méthode, *De schismate vitando*, opuscule publié par A. Mai, *Script. vet.*, t. III, p. 246 ; *P. G.*, t. CXI, col. 780-806. Parmi les chroniqueurs byzantins, on consultera surtout deux témoins oculaires : *P. G.*, t. cit., col. 969-1220, et Georges Pachymeres, *P. G.*, t. CXLIII, col. 407 sq. ; t. CXLIV, col. 1-930.

L. PETIT.

2. ARSÈNE Matziévitch naquit, en 1697, d'un prêtre marié à Vladimir de Volhynie. Il fit ses humanités en Pologne, et en 1715 commença ses études théologiques à l'académie de Kiev. L'année suivante, il s'enferma au monastère de la Transfiguration à Novgorod, d'où il sortit en 1718 pour reprendre ses cours de théologie à Kiev, jusqu'en 1723. Le saint-synode, en 1730, l'envoya comme missionnaire à Tobolsk, et en 1741 le nomma métropolite de la Sibérie. Nous le rencontrons à Rostov en 1742, et c'est ici qu'il engagea une lutte acharnée avec le *raskol*. En 1763, lorsque Catherine II conçut le projet de supprimer les biens ecclésiastiques, et d'en centraliser les revenus entre les mains d'une commission placée sous la surveillance du saint-synode, le métropolite de Rostov prit avec beaucoup de vigueur la défense des droits de l'Église russe. Il adressa au saint-synode une très énergique protestation, qui lui valut de la part de l'impératrice l'exil en Sibérie. Renfermé dans un étroit cachot de la forteresse de Revel, le courageux prélat ne fléchit point, et mourut saintement le 28 février 1772.

Le métropolite Arsène est l'auteur de plusieurs ouvrages fort prisés par les théologiens russes. On lui doit une *Exhortation à l'higoumène Josaphat partisan du schisme*, 1734, et une *Réponse détaillée aux questions posées par les raskolniks russes*, 1745. En général, le métropolite Arsène néglige de répondre par de bonnes raisons théologiques aux objections de ses adversaires : bien souvent il se borne à traiter de rêves leurs doctrines, et à dire que ceux qui se séparent de l'Église se privent volontairement des moyens de salut. Les deux écrits d'Arsène ont paru dans l'*Interlocuteur orthodoxe* (*Pravoslavnyi Sobésiednik*), revue de l'académie de Kazan, 1861, t. III, p. 184-204, 295, 349, 413. Il écrivit aussi une *Réponse à un pamphlet luthérien intitulé le Marteau de l'Église russe*. Les luthériens y attaquaient la *Pierre de la foi* (*Kamène viéry*), ouvrage dû à la plume du célèbre Étienne Iavorskii, qui, au commencement du XVIIIe siècle, fut en Russie l'initiateur d'une école théologique favorable au catholicisme. Dans leur pamphlet anonyme, les protestants reprochaient aux popes russes leur ivrognerie, et les traitaient d'hypocrites qui faisaient

semblant de jeûner et en même temps fréquentaient les bals et les théâtres. La *Réponse* d'Arsène, publiée en grande partie par Tchistovitch dans son travail sur *Théoph. Prokopovitch*, Saint-Pétersbourg, 1869, p. 386-407, contient des renseignements précieux sur l'organisation de l'Église russe après la mort de Pierre le Grand.

Les lettres et documents ayant trait à la lutte entreprise par Arsène pour la défense des droits de l'Église russe ont paru dans les *Lectures de la société d'histoire de Moscou*, 1862, t. II, III. Citons, parmi les sources biographiques du métropolite Arsène, l'article de Popov dans l'*Ancienne Russie* (*Rousskaia Starina*), 1879; Matchkin, *Esquisse bibliographique sur le métropolite Arsène*, dans le *Bibliographe*, 1886, n. 2-4; Ephrémov, *Matériaux pour servir à l'histoire de la littérature russe*, Saint-Pétersbourg, 1867; *Archives russes*, 1863, n. 10, 11; *Rousskaia Starina*, 1876, n. 2, p. 587-588; Znamenskii, *Lectures sur l'histoire de l'Église russe au temps de l'impératrice Catherine*, 1875, t. III, p. 228-254; Philarète, *Essai de littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 343, 344; Bilbasov, *Histoire de Catherine II* (en russe), Londres, 1895, t. II, p. 165, 166, 225-228, 230-248; Andréievski, *Lexique encyclopédique*, t. II, p. 172, 173; Lopoukhin, *Dictionnaire de théologie*, Saint-Pétersbourg, 1900, col. 1062-1063.

A. PALMIERI.

3. ARSÈNE, métropolite de Kiev, naquit en 1795. Le séminaire de Kostromski et l'académie de Saint-Pétersbourg l'eurent comme élève. Moine en 1821, Arsène professa la théologie à Saint-Pétersbourg. Le saint-synode le nomma successivement recteur de plusieurs séminaires, évêque de Tambov (1832), archevêque de Podol (1841) et enfin métropolite de Kiev (1860). Le docte prélat mourut à Saint-Pétersbourg en 1876. Les historiens russes le considèrent comme un des évêques les plus saints et les plus érudits de son siècle.

Nous passons sous silence ses nombreux écrits de liturgie, d'éloquence sacrée, etc. Comme théologien, Arsène est connu par son *Traité sur la religion naturelle et la religion révélée*, traité paru d'abord dans les Travaux (*Troudy*) de l'académie de Kiev, et ensuite en volume, Kiev, 1875. Il s'efforça de ramener à l'église orthodoxe les *Molocans*, de l'éparchie de Tambov, et consigna ses réponses à leurs objections théologiques dans un ouvrage intitulé : *Conseils à un prêtre pour la conversion de ceux qui s'étant séparés de l'Église se sont affiliés à la secte des Molocans*, 1845. Ses autres écrits touchant les mêmes hérétiques ont paru dans les *Troudy* de Kiev, 1875. Ses sermons (*Sobranie slov*), 5 vol., Saint-Pétersbourg, 1873, sont très estimés.

Piévnitzki, *Souvenirs d'Arsène, métropolite de Kiev*, dans les *Troudy*, 1877; Lopoukhin, *Dictionnaire de théologie*, Saint-Pétersbourg, 1900, t. I, col. 1071-1073; Andréievski, *Dictionnaire encyclopédique*, t. II, p. 173.

A. PALMIERI.

ART CHRÉTIEN PRIMITIF. — I. L'art chrétien en général. II. L'art chrétien, lieu théologique.

I. L'ART CHRÉTIEN EN GÉNÉRAL. — *I. NATURE DE L'ART, DIFFÉRENCE AVEC L'ARCHÉOLOGIE.* — L'art consiste à exprimer sous une forme sensible des idées, des représentations plus nobles et plus élevées. Il suppose donc l'union, la compénétration de l'idéal et de la forme réelle et sensible. Ces formes sensibles s'appellent monuments. Les monuments peuvent être envisagés sous le rapport *archéologique*, « en tant qu'ils sont destinés à perpétuer le souvenir des personnes, des événements, des usages ou des choses des temps passés; » ou bien sous le rapport *artistique*, en tant que leur forme sensible, noble et harmonieuse, est l'expression du beau idéal. Ces deux points de vue ne s'identifient pas. Les monuments qui font l'objet des études archéologiques étant le plus souvent des œuvres d'art, l'archéologue doit savoir apprécier le style et le mérite artistique d'une œuvre, les comprendre, les juger. L'art chrétien primitif n'est qu'une création du génie grec et romain, création qui a été toutefois fécondée et dirigée par l'esprit du christianisme. Ce point de départ unique a produit l'unité des sujets traités. Il y a bien des nuances locales, mais elles ne sont pas considérables.

Reusens, *Éléments d'archéol. chrét.*, t. I, p. 3; Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, p. 57.

II. ORIGINE DE L'ART CHRÉTIEN; SON HISTOIRE. — 1° *Origine.* — Raoul-Rochette a dit : « Un art ne s'improvise pas; créer de toutes pièces un art sans précédents n'était pas plus au pouvoir des chrétiens que substituer une nouvelle langue au grec et au latin, » d'autant plus que dans l'antiquité l'art s'occupait de tous les détails de la vie publique et privée. L'art chrétien tire son origine de l'art funéraire antique. Ses commencements ne sont pas rudimentaires et faibles : loin de là, plus les monuments sont anciens, plus ils sont parfaits au point de vue de la forme et de l'exécution. Quant au fond, on a procédé graduellement. On employa tout d'abord les formules décoratives de l'art funéraire païen, en écartant soigneusement tout signe d'idolâtrie et toute image immorale. Mais l'art chrétien ne devait pas en rester là. Comme il avait à sa disposition des idées nouvelles, il trouva, pour les exprimer, de nouvelles formes ou modifia les anciennes. Les figures principales qui représentent la pensée chrétienne, sont introduites peu à peu dans le milieu décoratif accoutumé qu'on continue à prendre dans l'art profane. Les sujets se multiplient; à ceux qui sont isolés, on ajoute des compositions; des cycles se constituent. A un moment donné l'idée chrétienne prédomine, l'élément décoratif profane n'a plus qu'une place accessoire. C'est Rome qui a fourni les plus anciens monuments : le vestibule et la galerie des Flaviens à Domitille, les cryptes de Lucine, etc.

2° *Histoire.* — L'art chrétien, en particulier la peinture chrétienne, est sorti de l'art gréco-romain. (Nous venons d'indiquer ses commencements au Ier siècle.) En se développant, il marche, pour ainsi dire, de pair avec l'art profane; la première période s'étend jusqu'à la fin du IIe siècle. Dès le commencement, nous trouvons des sujets distincts, soit isolés, soit groupés dans des compositions, soit plus développés dans les cycles. Le symbolisme se forme. Cette première phase est celle de l'invention la plus libre et de la technique la plus soignée, ainsi que le montrent les parties les plus anciennes de Priscille, de Domitille, de Prétextat, etc. Durant la seconde phase, fin du IIe siècle à Constantin, les cycles se développent et prennent des formes déterminées et traditionnelles, presque stéréotypées. Dans la première moitié, le symbolisme atteint son apogée. Mais la décadence de l'art croît en sens inverse; la technique laisse déjà beaucoup à désirer : « le style des peintures est de moins en moins parfait. » Le changement radical dans la situation politique et sociale des chrétiens, sous Constantin, amène aussi une modification dans l'art chrétien. Celui-ci se montre désormais au dehors; la technique devient meilleure, mais le symbolisme disparaît de plus en plus; le sens religieux s'appauvrit; les artistes commencent à oublier l'esprit des choses de leur art et aboutissent vite à des représentations littérales des faits matériels; les sujets de la Bible ne sont pas encore écartés, mais ils ont une signification plutôt historique. De nouveaux sujets sont introduits. On revient assez volontiers à ce que j'appellerais des « portraits » et aux scènes de la vie réelle. L'iconographie elle-même change. Le type idéal, imberbe, du Sauveur se modifie pour se rapprocher peu à peu du type byzantin. Le nimbe, dont on orna sa tête, est donné aussi aux esprits célestes, et même, vers 400, à la Vierge et aux autres saints. Pour les autres branches, voir plus loin.

De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 196 sq.; t. II, p. 351 sq.; Kraus, *Roma sotterranea*, 1879, p. 216-227; Id., *Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen*, Leipzig, t. I, 187[illegible]; Martigny, *Éléments d'archéol. chrét.*, t. I, p. [illegible].

III. RAPPORTS AVEC L'ART PROFANE. — Ces rapports ont été exagérés. Il est aussi inexact de dire que l'art chrétien a découvert un style propre et des formes absolument nouvelles, que de dire qu'il a emprunté tout, le fond et la forme, à l'art profane, ainsi que l'ont fait Raoul-Rochette dans *Trois mémoires sur les antiquités chrétiennes des catacombes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, etc., Paris, 1838-1839, et Hasenclever, *Der altchristliche Gräberschmuck*, Brunswick, 1886, qui va jusqu'à nier le symbolisme dans l'art chrétien. L'art chrétien, ayant la même technique que l'art profane, dont il est né, a la même histoire. Plus d'une fois, surtout dans les premiers siècles, les chrétiens ont dû se servir d'artistes païens, ou de monuments fabriqués dans leurs ateliers. Le christianisme avait bien ses idées propres, mais, pour les rendre intelligibles, il fallait leur donner une forme, et cette forme générale, ainsi que le système de décoration, ont été empuntés à l'art profane. On retrouve même assez souvent dans le système général de la composition des monuments chrétiens des analogies frappantes entre les deux arts. — Quant aux sujets eux-mêmes, il y en a parfois qui sont indifférents et qui n'ont un caractère chrétien qu'en raison du lieu où ils se trouvent, ou bien « grâce à la présence accidentelle de quelque signe d'une signification incontestable, l'ancre, le chrisme », etc. Ailleurs, dit M. Prost, on emprunte des images à l'art ancien comme ornement purement décoratif, soit comme expression traditionnelle de certains sujets : les personnifications du ciel, de la mer, des saisons, etc., soit à titre de symboles d'une signification convenue qui ne compromettaient aucune des croyances nouvelles ou qui s'y adaptaient : les génies funéraires avec leur torche renversée, les griffons, etc., soit enfin en leur accordant une signification allégorique spéciale, conforme aux doctrines de la nouvelle loi : Orphée, etc. Quelques sujets, purement mythologiques, se rencontrent très rarement dans la deuxième et la troisième période. Quoi qu'il en soit, qu'il y ait emprunts ou simples analogies, il est certain que l'art chrétien a des caractères, une inspiration, un symbolisme qui lui sont propres.

De Rossi, *loc. cit.*; V. Schultze, *Archäologische Studien*, Vienne, 1880, p. 1 sq.; Id., *Die Katakomben*, Leipzig, 1882; A. Prost, dans la *Revue archéologique*, 1887, t. I, p. 329-344; Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 65-76, 212-223; Piper, *Mythologie d. christl. Kunst*, Weimar, 1846; Vincenzo Strazzula, dans la *Römische Quartalschrift*, 1897, t. XI, p. 507-529; Aubé, dans la *Revue des Deux Mondes*, t. LVIII, 1883; Jul. von Schlosser, dans l'*Allgemeine Zeitung*, Beilage, nos 248, 249, 300; Marignan, *Études d'iconographie religieuse*, Paris, 1889; etc.

IV. SOURCES; MOYENS D'INTERPRÉTATION. — 1° *Décoration.* — Les artistes chrétiens ont profité des lieux communs de décoration profane. Ainsi les motifs d'architecture, des vues de perspective, des petits paysages, des lignes ornementales, des oiseaux, des vases, des fleurs, des fruits, des guirlandes, des animaux fabuleux, en un mot. les éléments d'une ornementation tout à fait innocente se retrouvent aussi bien dans les catacombes que dans les ruines de Pompéi.

2° *Sujets représentés.* — Sur ce point l'artiste chrétien n'a pas été exclusif. Il a cherché son inspiration : 1. Dans l'*Écriture sainte*. Tantôt il l'interprète librement. Les additions ou abréviations qu'il introduit dans les sujets bibliques, sont dues à l'initiative personnelle, ou à des réminiscences de l'art profane et de l'atelier. Tantôt il recourt à l'Écriture sous la forme dans laquelle elle est employée dans les prières pour les morts, dans les liturgies funéraires. Telle est au moins la théorie particulière de M. Le Blant. *Étude sur les sarcophages d'Arles*, Paris (1878), Introduction, p. XXI-XXXIX. Cette théorie a l'inconvénient d'être insuffisante : les sujets différents y ont tous la même signification; et il y en a d'autres qui n'y rentrent pas. Tantôt l'artiste profite de l'Écriture telle qu'il la trouve dans la prédication orale, Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. II, p. 11; Steinmann, *Die tituli und die kirchl. Wandmalerei*, Leipzig, 1892, p. 72 sq.; M. Schmid, *Die Darstellung der Geburt Christi*, Stuttgart, 1890, p. 128 sq.; et dans les écrits des Pères. — 2. Dans les *livres apocryphes*, en particulier dans les évangiles. Depuis Constantin, on emprunte à cette source un certain nombre de traits et de détails qui font bien dans le tableau, par exemple le bœuf et l'âne à la crèche, Marie puisant de l'eau au moment de l'annonciation. Ces détails intéressants répondaient aux exigences populaires mieux que les sobres récits des Évangiles canoniques. De Waal, dans la *Röm. Quartalschrift*, t. I (1887), p. 173 sq., 272 sq., 391 sq.; *Nuovo bullett. d'arch. crist.*, t. III (1897), p. 103 sq.; t. XV (1899), p. 137 sq. — 3. Dans les représentations religieuses de l'*art profane* auxquelles on donnait une signification chrétienne. Voir plus haut. — 4. Dans certains faits de la *vie réelle*. Voir plus loin. — La détermination des sujets ainsi faite, il reste à en pénétrer le sens. Pour cela, il faut recourir aux auteurs ecclésiastiques, aux actes des martyrs, et aux poètes chrétiens, Ficker, *Bedeutung der altchr. Dichtungen für die Bildwerke*, Leipzig, 1885; en tenant compte du temps et du lieu; à l'archéologie classique; aux inscriptions funéraires; à ce qu'on appelle « le contexte » des monuments.

Muntz, *Sources de l'archéologie chrétienne*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, Rome, 1888; Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles*, Paris, 1878, Introd., p. VII sq., et *Revue archéol.*, 1879, p. 223 sq., 576 sq.; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 65 sq.

3° *Composition de l'ensemble.* — Elle a été faite souvent sous la surveillance de l'autorité ecclésiastique. Cela a dû être le cas pour les grands cycles, peut-être même pour certaines représentations isolées. D'autres fois, l'artiste s'est livré à son inspiration et a suivi moins une idée d'ensemble qu'une idée particulière pour chaque scène. Tantôt il a usé d'une grande liberté d'interprétation personnelle selon que la place et l'agencement matériel des scènes l'exigeaient, tantôt il a reproduit plus ou moins systématiquement des modèles courants où la maladresse et la lourdeur de l'ouvrier sont plus visibles que l'idée même de l'artiste.

V. L'ART ET L'ÉGLISE. — Les réformateurs du XVIe siècle, et à leur suite différents auteurs modernes ont prétendu que l'Église primitive eut en horreur l'art et la civilisation antiques, jusqu'au règne de Constantin où des éléments païens pénétrèrent dans le christianisme. Ce reproche est sans fondement, comme nous le démontrent les nombreux monuments qui ont été découverts dans les cinquante dernières années et dont quelques-uns remontent aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Sorti du judaïsme, le christianisme pouvait pour des raisons d'opportunité partager quelque peu la réserve imposée par l'ancienne loi, Exod., XX, 4; Deut., IV, 16, 23, 25; V, 8, au sujet de certaines reproductions plastiques. Mais les juifs eux-mêmes n'étaient pas entièrement étrangers à toute idée artistique et les chrétiens ne devaient pas tarder à rompre définitivement avec la synagogue et ses observances. Il y eut sans doute quelques particuliers peu favorables à l'art, par exemple Tertullien, le sombre montaniste, *De idol.*, c. III, VIII, *P. L.*, t. I, col. 664-665, 669-671; l'historien Eusèbe, l'ami des ariens, *H. E.*, VII, 18, *P. G.*, t. XX, col. 680; saint Épiphane, *Epist. ad Joa. Hieros.*, 9, *P. G.*, t. XLIII, col. 390-392, etc. Mais ce ne sont que des exceptions. Un très grand nombre de témoignages attestent que l'Église était bien loin de partager ces exagérations occasionnées par certaines préoccupations dogmatiques. Le fameux canon d'Elvire, porté en l'an 300, selon Mgr Duchesne, *Mélanges Renier*, 1886, p. 159-174 : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur*, a été diversement expliqué. Les uns le regardent comme une dé-

fense « toute accidentelle, toute de circonstance, toute locale », ne valant que pour l'Espagne et occasionnée *peut-être* par la persécution. D'autres disent qu'il n'a pas de portée générale, puisqu'il ne défend que *picturas in ecclesia,* c'est-à-dire celles qui représentent ce qu'on doit vénérer et adorer, surtout les trois personnes divines. D'autres enfin croient que c'est une « bizarrerie » de la part des Pères comme le canon 34 du même concile, pour lequel on n'a pas encore trouvé une explication suffisante. En tout cas, comme le fait observer Baronius, *Annal.*, an. 57, n. 124, il est resté sans suite réelle et sans trace aucune dans l'histoire générale de l'art : *Ecquam tandem fidem meretur tam paucorum episcoporum canon, quem totius catholicæ ecclesiæ usus contrarius continuo abolevit, immo antequam nasceretur exstinxit.*

Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 58-65 ; de Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 97 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. I, p. 170 ; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 346-352.

VI. CARACTÈRES. — 1° *Au point de vue de sa conception.* — 1. L'art chrétien primitif est *religieux* et, surtout pour la peinture et la sculpture, *funéraire.* Ses différents sujets sont religieux et pris de la Bible ; très peu ont un caractère purement décoratif ; très peu sont tirés de l'histoire ou de la vie réelle. A l'origine l'élément décoratif prédominait, mais on y introduit des sujets religieux, par exemple dans la galerie des Flaviens, à Domitille. Dès le IIe siècle, le cycle des peintures religieuses commence à se fixer. Ce qui inspire l'artiste chrétien dans le choix de ses sujets, ce n'est pas la gloriole de pouvoir décorer les chambres mortuaires, c'est le sentiment religieux. Fortement imprégné de la croyance à une vie meilleure, l'artiste exprime partout cet espoir qui faisait la force de ceux qui ne sont plus et la consolation de ceux qui vivent encore, et dans un langage clair et simple, il fait appel à la piété des vivants pour soulager les morts.

2. Il est *didactique.* L'art chrétien a un but didactique. Son caractère religieux et funéraire et les témoignages des auteurs le prouvent. Saint Paulin de Nole, *Nat. Fel. poem.* XXVII, vers. 511-515, *P. L.*, t. LXI, col. 660, les *Constitutions apostoliques*, V, 11, *P. G.*, t. I, col. 853, 856, parlent clairement dans ce sens. Saint Jérôme, *Epist. ad Fabiol.*, LXIV, *P. L.*, t. XXII, col. 613, dit : *Multo plus intelligitur quod oculis videtur quam quod aure percipitur.* Ce que l'art était après Constantin, il a dû l'être auparavant : il n'y avait pas de raison pour qu'il changeât. Le but des monuments funéraires était d'exciter à la prière et de montrer la manière de prier. Les épitaphes le disent clairement. L'une, du IIIe siècle, au musée du Latran, Pil. IX, 10, indique que c'est pour cela qu'elle a été placée à cet endroit :... *Meruit titulum*||*inscribi ut quisquis de fratribus legerit, roget deu[m]*||*ut sancto et innocenti spirito* (sic) *ad Deum suscipiatur.* Une autre, de Priscille, de Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. XXX, celles d'Abercius et de Pectorius, s'expriment d'une façon analogue. M. Schultze et ses adhérents ont donc prétendu à tort que l'art chrétien n'était point didactique, comme d'autres ont eu le tort d'affirmer qu'il l'était exclusivement. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 79-81 ; Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 49-52.

3. Il est *plus symbolique qu'historique.* — Le sujet ou l'objet est représenté moins pour lui-même que pour l'idée qu'on veut exprimer : *res significatæ iterum res alias significant,* dit saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 10. Ce caractère de l'art chrétien a été singulièrement exagéré par certains symbolistes à outrance qui ont cru trouver une idée supérieure dans la plus petite décoration. Leur opinion a provoqué une réaction chez les adversaires qui ont poussé la contradiction jusqu'à l'absurde, trouvant un sens ornemental ou historique dans nombre de sujets où le symbole est évident. La vérité est plutôt du côté des premiers. Voir SYMBOLISME DE L'ART CHRÉTIEN.

2° *Au point de vue de l'exécution.* — L'esprit chrétien a pénétré l'art. Les monuments se ressentent de la religion nouvelle, si différente de l'ancienne. L'artiste n'emploie plus, comme autrefois, son talent pour donner des leçons d'immoralité. « Les nudités sont rares, dit M. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 43, ou bien c'est la nudité enfantine des génies, des amours.... ou la nudité discrète et à demi voilée des images pastorales, des saisons, ou c'est encore la nudité nécessaire de tels personnages bibliques, Adam et Eve, par exemple... » Dans l'art chrétien tout est pur, chaste et innocent et indique une élévation de sentiments inconnue à l'art profane. L'espérance du bonheur éternel qui est exprimée particulièrement dans les fresques des catacombes, la joie douce et grave que nous retrouvons partout, contrastent singulièrement avec la froideur glaciale des monuments païens. — Si l'art chrétien est supérieur à l'art profane sous ce rapport, il lui est inférieur sous d'autres. Le pinceau et le ciseau des artistes ne se sont guère élevés au-dessus du niveau commun ni dans la manière de rendre les types, ni dans l'expression des physionomies. Les attitudes, les draperies, en un mot l'entourage reste le même, quoique les sujets soient de leur invention. Ils ont poussé la sobriété de composition aussi loin que possible ; ils ne se soucient presque pas du pittoresque : « il suffit que le sujet soit compris ; c'est affaire à l'imagination de le compléter. On a souvent reproché aux figures primitives leur manque d'individualité. » Pératé, *op. cit.*, p. 42. Ce reproche est justifié et les exceptions sont rares. Une certaine monotonie règne un peu partout. Parfois cependant on trouve des compositions pleines d'aisance, de grâce et de vie, comme la Vierge et le prophète au cimetière de Priscille, malgré les négligences de l'artiste dans l'exécution de certains détails. Assez souvent le style est grossier. — La valeur de l'art chrétien n'est donc pas très considérable. Ses premières productions ne sont pas sans prix et peuvent soutenir la comparaison avec l'art profane. Mais à l'époque de la décadence de l'art classique, il décline à son tour. La recherche de la beauté et de l'harmonie des formes ne rentre plus dans les préoccupations de l'artiste. Toutefois le goût et le sens esthétique n'ont point entièrement disparu, comme le prouvent la basilique constantinienne et les mosaïques de Rome et de Ravenne. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 223.

VII. BRANCHES DE L'ART CHRÉTIEN. — 1° *La peinture à fresque.* — Ce que nous avons dit plus haut se rapporte plus particulièrement à la peinture, les autres branches artistiques appartenant plutôt à une époque postérieure. La peinture chrétienne, qui est aussi ancienne que les catacombes, tire son origine de l'usage des anciens de décorer les tombeaux, usage que les chrétiens ont adopté. Les sujets qui nous indiquent le caractère chrétien d'une peinture, sont : 1° *symboliques* : le poisson, l'agneau, etc. ; 2° *bibliques,* avec ou sans signification allégorique : Noé dans l'arche, la résurrection de Lazare, etc. ; 3° *dogmatiques et liturgiques* : la *fractio panis* de la chapelle grecque, les peintures des chapelles des sacrements ; 4° *iconographiques* : représentant les images du Christ, de la Vierge, etc. ; 5° pris de la *vie réelle* : la vendeuse de légumes, à saint Calliste, les boulangers, les fossoyeurs, etc., à Domitille ; 6° relatifs aux *affaires criminelles* : le supplice des saints à la Casa celimontana ; 7° *mythologiques* : voir plus haut.

2° *Les mosaïques.* — L'art des mosaïques, ou la peinture monumentale, fortement cultivé par l'antiquité et régénéré pour ainsi dire par le christianisme, au IVe siècle, était destiné à orner dignement l'abside et les murs,

quelquefois aussi le pavé, des sanctuaires chrétiens. — Composées d'un nombre infini de petits cubes de verre ou de marbre colorié, ces peintures ont un caractère particulièrement durable et monumental. En dehors de l'élément purement décoratif, elles représentent des scènes symboliques, bibliques ou historiques. Les murs ne portent souvent que des cycles historiques. L'abside, au contraire, est l'endroit le plus richement décoré. Les sujets qu'on y représente ne sont pas toujours les mêmes. Au IVe siècle, par exemple, on y célèbre le triomphe du Christ et de son Église, les splendeurs du royaume céleste et la majesté du jugement, sujets empruntés, en partie, à l'Apocalypse de saint Jean. Dans ces compositions tout converge vers le centre qui est occupé par le Sauveur. Celui-ci est debout sur la montagne ou sur les nues, ou assis sur son trône et donnant la loi; des apôtres l'entourent ordinairement, tandis que sur les murs attenant à l'abside on aperçoit les vingt-quatre vieillards portant des couronnes. Les membres des deux églises, figurées par les villes de Jérusalem et de Bethléhem, se dirigent vers lui. On y voit aussi l'agneau de Dieu nimbé, avec ou sans la croix, immolé ou debout sur la montagne sainte, d'où sortent comme symboles des Évangiles, les quatre fleuves du paradis, dont l'eau abreuve des brebis ou des cerfs, symboles des fidèles. Voir col. 580. — Les premières mosaïques, qui forment la transition entre l'art chrétien et l'art profane, sont celles de Sainte-Constance, sur la voie Nomentane. On y rencontre encore « un mélange assez singulier d'idées chrétiennes et de formes païennes, aussi bien dans les types que dans les motifs d'ornement et dans la composition ». Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin*, Paris, 1886-1891, t. I, p. 103. Viennent ensuite celles de la nef de Sainte-Marie-Majeure, bâtie sous Libère, et la précieuse mosaïque absidale de Sainte-Pudentienne, vrai chef-d'œuvre de la fin du IVe siècle, qui, toutes, d'un caractère nettement chrétien, sont pleines de vie, de noblesse, de dignité, de naturel, et diffèrent avantageusement de la raideur des monuments postérieurs de l'époque byzantine. Les mosaïques de Sainte-Sabine, de l'arc de triomphe de Sainte-Marie-Majeure et de Saint-Paul, à Ravenne, le mausolée de Placidie et le baptistère des orthodoxes, deux monuments splendides et parfaitement conservés, appartiennent au Ve siècle. Les autres sont déjà du VIe.

Pératé, *op. cit.*, p. 199-268; Gerspach, *La mosaïque*, Paris; de Rossi, *Musaici cristiani*, Rome, 1876-1894; Kraus, *loc. cit.*, p. 399-446; Muntz, plusieurs articles dans la *Revue archéologique*, 1875-1893.

3° *L'architecture.* — 1. Les premiers monuments de l'architecture sont les catacombes. Ce sont les cimetières des premiers chrétiens creusés généralement dans le tuf naturel — exceptionnellement dans des sablières — à plusieurs étages et consistant en de longs et étroits corridors plus ou moins élevés, flanqués de *loculi*, ordinairement superposés et de cryptes sépulcrales avec arcosoles. L'ouverture des *loculi*, taillés en forme de parallélogramme dans les parois des galeries, en proportion de la taille du défunt, est fermée par une plaque de marbre ou par des briques, avec ou sans inscriptions et symboles chrétiens. Les arcosoles, assez fréquents au IIIe siècle, sont des tombeaux taillés en forme de sarcophage et fermés par une niche voûtée. Les cryptes, *cubicula*, sont des chambres d'ordinaire de forme rectangulaire avec des tombeaux appartenant à une famille ou à une association funéraire; quelquefois elles deviennent de vraies chapelles, quand elles renferment un tombeau de martyr. Corridors, arcosoles, cryptes sont assez souvent ornés de peintures.

Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianismo*, Rome, 1844; Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 125-128; Kraus, *Real-Encyclopadie*, t. II, p. 98-136; etc.

2. Les basiliques. — Il est aujourd'hui certain qu'en dehors des lieux de réunion dans les maisons privées et dans les cryptes souterraines, les chrétiens avaient à leur disposition des églises publiques, même avant Constantin. Voir Kirsch, *Die christl. Kultusgebände in der vorkonstantinischen Zeit,* dans Ehses, *Fetschrift z. 1 100 jähr. Jubil. d. deutsch Campo santo in Rom,* Fribourg-en-Brisgau, 1897. Après l'édit de Milan, les constructions chrétiennes devinrent plus nombreuses : elles présentent généralement le type de la basilique dite *constantinienne.* La forme centrale, ronde ou polygonale, domine dans les mausolées et les baptistères. Comme cette partie de l'art chrétien est sans grande importance pour la théologie, nous renvoyons le lecteur aux livres d'architecture chrétienne.

4° *La sculpture.* — 1. La sculpture chrétienne est moins ancienne que la peinture : elle ne date, pour ainsi dire, que de l'époque de la paix. Plusieurs raisons expliquent ce retard ainsi que la rareté des monuments avant Constantin. Les artistes chrétiens firent d'abord défaut. Ensuite les monuments plastiques, dont le prix est élevé en raison de la difficulté du travail, se conservent moins facilement. Exposées au dehors, ces sculptures pouvaient enfin devenir une occasion d'idolâtrie ou, du moins, un danger de profanation religieuse ou de persécution de la part des païens. Avec la paix de l'Église sous Constantin, cet art prend son essor et arrive à son plus grand développement dans la seconde moitié du IVe siècle, à Rome et en Italie, et un peu plus tard dans les provinces. La chute de l'empire entraîne l'abandon de la sculpture, qui au VIe siècle, n'existe pour ainsi dire plus. La sculpture chrétienne commence au moment où l'art profane tombe en décadence. Les artistes, tout en continuant tant bien que mal la tradition de l'antiquité, se font généralement remarquer par l'absence de talent, le manque de sens plastique et le peu d'intelligence de l'art classique.

2. La statuaire. — L'existence de la statuaire nous est attestée par des écrivains tels qu'Eusèbe, *H. E.*, IX, 9, 10, 11, *P. G.*, t. XX, col. 824, 833, 837; *Vita Const.*, I, 40; III, 49, *ibid.*, col. 953, 1109, etc. La série des rares monuments encore existants s'ouvre par la célèbre statue du Bon Pasteur (fig. 20) au Latran, qui remonte au commencement du IIIe siècle, et non à la renaissance constantinienne. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 227 sq., contre Pératé, *op. cit.*, p. 289. Il existe d'autres statuettes analogues dont plusieurs sont passablement mutilées, toutes inférieures en valeur artistique. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 228, 229. Sur les types, voir de Rossi, *Bullett.*, 1887, p. 136 sq. Puis vient la statue de saint Hippolyte, vrai chef-d'œuvre du IIIe siècle, certainement d'origine chrétienne. On l'a trouvée, en 1551, tout près du cimetière du saint; récemment elle a été médiocrement restaurée. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 230, et *Real-Encyclopädie der christl. Altertümer*, t. I, p. 659-665. Enfin, à la basilique vaticane, la statue en bronze de saint Pierre qui est du Ve siècle. Grisar, S. J., *Analecta romana*, c. XV, Rome, 1899.



20. — Statue du Bon Pasteur au musée de Latran, d'après H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*. Paris, 1900, t. I, *Notions générales*, p. 336.

Garrucci, *Storia dell'arte*, t. VI.

3. Les sarcophages. — A côté du *loculus* et de l'*arcosolium* de la catacombe et de la *forma* du cimetière en plein air, tombes ordinaires des chrétiens dans les premiers siècles, il existe des sarcophages. Ces monuments qui étaient rares avant Constantin à cause de leur prix et du manque des *marmorarii* chrétiens, se multiplient à partir de cette époque non seulement à Rome, mais encore dans les provinces. Toutefois le style est généralement grossier, les figures mauvaises, les types moins nobles et manquant de naturel dans le mouvement et dans la pose, les plis raides et lourds. L'art profane contemporain exerçait son influence sur l'artiste chrétien : il est intéressant de constater des attaches assez nombreuses à ses procédés ordinaires. Dans les trois premiers siècles, certains sarcophages ne se distinguent en rien des monuments païens : ils ont des représentations indifférentes et inoffensives. Mais on trouve aussi des monuments ayant un caractère franchement chrétien. Les sujets, qui sont les mêmes que ceux des fresques des catacombes, sont, sur les plus anciens monuments, relativement simples malgré leur symbolisme, peut-être même à cause de lui. Dans la suite on les développe et on en adopte quelques nouveaux. A partir du IVe siècle, des sujets très nombreux couvrent souvent une seule et même surface, formant tantôt une composition unique, tantôt des compositions juxtaposées et superposées, dans lesquelles on ne trouve que rarement un ordre logique ou chronologique ou une idée dominante, par exemple, le célèbre sarcophage de Saint-Paul, du IVe siècle, aujourd'hui au Latran, n° 104. Voir fig. 19, col. 1713-1714. A partir de la seconde moitié du IVe siècle, ces compositions représentent surtout des sujets bibliques et historiques; dans la suite elles sont fréquemment remplacées par des scènes idéales et imaginaires. A cette époque, on passe à Ravenne par une certaine renaissance de la sculpture des sarcophages. Parmi les monuments les plus anciens et les plus célèbres il faut citer le sarcophage de Livia Primitiva, IIe siècle, aujourd'hui au Louvre, Garrucci, tab. 296, 3; celui du Bon Pasteur, de la *via Salaria,* qui est même plus ancien, au Latran, n° 181, *Bullett.*, 1891, p. 55 sq., celui de la Gayole, près de Marseille, du IIe siècle, dans Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule,* p. 157, 215, pl. 59, 1; enfin celui de Junius Bassus, à Saint-Pierre. Grisar, dans la *Röm. Quartalschrift,* 1896, t. X, p. 313 sq.

Ficker, *Die altchristl. Bildwerke im... Lateran*, Leipzig, 1890; Crousset, *Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens*, Paris, 1885; Beissel, *Bilder aus der Geschichte der altchristl. Kunst und Liturgie in Italien*, c. I, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, Paris, 1878; Id., *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886; Prost, *Revue archéol.*, 1887, t. X, fasc. 1er, p. 329-344; fasc. 2, p. 51-60, 195-207; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 234-253; Garrucci, *Storia*, t. V, tab. 295-404; etc.

4. Sculpture sur bois. — De cet art il ne nous reste qu'un seul monument, unique en son genre : la porte de Sainte-Sabine, du Ve siècle. Les panneaux qui sont encore conservés, renferment pour la plupart des scènes bibliques; l'un d'entre eux montre la plus ancienne représentation de Jésus crucifié entre les deux larrons.

Kraus, *Real-Encyclopadie*, t. II, p. 861-864; Berthier, *La porte de Sainte-Sabine*, Fribourg, Suisse, 1892; Wiegand, *Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina*, Trèves, 1900; etc.

5. Les ivoires. — Dans les catacombes on a trouvé un petit médaillon représentant le Christ, du IVe ou du Ve siècle. Les autres monuments sont des diptyques, des plats de livres, des reliquaires, comme la célèbre lipsanothèque de Brescia, du IVe siècle, des boîtes à hosties, par exemple, la pyxide de Berlin, peut-être de la même époque. La chaire de l'évêque Maximin de Ravenne appartient au VIe siècle.

H. Graven, *Frühchristl. und mittelalterl. Elfenbeinwerke*, 1893 sq.; Stuhlfauth, *Altchristl. Elfenbeinplastik*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, etc.

5. *Petits objets artistiques.* — Ils ont leur importance, même au point de vue théologique. Ce sont, par exemple, des anneaux, des sceaux, des médailles de dévotion, des lampes, des verres gravés ou à fond d'or. Quelques-uns de ces derniers sont de la fin du IIIe siècle, le plus grand nombre du IVe.

Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 478-508; Vopel, *Die altchr. Goldgläser*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 2e édit., 1864.

II. L'ART CHRÉTIEN, LIEU THÉOLOGIQUE. — Au sujet de la valeur théologique de l'art chrétien, il y a eu bien des erreurs résultant généralement ou du manque de connaissances ou d'un système religieux préconçu. Les uns, Schultze, Roller, Aubé, etc., déclarent hardiment que dans les catacombes il n'y a rien de spécifiquement catholique ; les autres y voient toute une théologie, un vrai manuel en images peintes (ou sculptées), une sorte de catéchisme complet des pauvres et des illettrés. Catholiques et protestants s'efforcent de « tirer les catacombes de leur côté ». La vérité est dans le juste milieu. « Évidemment, dit fort bien M. Marucchi, *Éléments...*, t. I, p. 293, il ne faut pas exiger des monuments plus que des allusions; ne serait-il pas ridicule de chercher, même dans nos cimetières modernes, une exposition du dogme ? Une seule pensée devait être dominante, celle de la vie future...; le symbole important était celui qui y faisait allusion. Les autres symboles étaient là secondairement; quand ils étaient dogmatiques, ils rappelaient la foi qu'avait professée le chrétien dont ils ornaient la tombe. » A ce point de vue, l'art chrétien constitue une source précieuse de renseignements sur les croyances religieuses de la primitive Église. Cela ressort incontestablement des considérations suivantes : 1° Les monuments, en général, sont *par eux-mêmes* des témoins du passé. Cicéron, *In Verr.*, act. II, LIII, c. XC. Ces témoins ont l'avantage d'être plus immuables que les écrits et de parler plus vivement et souvent plus clairement à l'intelligence. Horace, *De arte poet.*, 180, 181. Il en est de même des monuments chrétiens qui portent nécessairement l'empreinte du christianisme. 2° Le *caractère* de ces monuments est à la fois religieux, symbolique et didactique. 3° Les *sources* où l'artiste a puisé les idées qu'il revêt d'une forme sensible sont des sources *religieuses :* la Bible, les écrits ecclésiastiques, les prières pour les morts, les liturgies funèbres, la prédication orale, etc. 4° L'art chrétien primitif, étant une création de l'esprit chrétien *populaire*, exprimait nécessairement les idées religieuses des premiers fidèles et, par le fait même, les monuments contribuaient à leur tour à en provoquer de semblables dans l'esprit de ceux qui les voyaient. Cette observation devient encore plus importante, si nous admettons — ce qui s'impose pour les cycles de la chapelle grecque, des chambres des sacrements et plusieurs autres monuments — une surveillance de la part de l'autorité ecclésiastique, qui suggérait des idées à l'artiste et le dirigeait dans l'exécution de ses travaux. 5° La comparaison des monuments avec le langage si clair des *inscriptions* qui ont le même but. Voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

Les monuments ont donc une vraie valeur théologique. Pour la déterminer, il faut fixer le sujet, ce qui est relativement facile, et en pénétrer le sens. Les conditions suivantes sont nécessaires pour cela : 1° connaître parfaitement les différents monuments de l'art chrétien, soit par autopsie soit par une description *fidèle* de tout ce qui se rapporte à la forme, à l'état de conservation, au style, à l'âge, etc.; Mgr Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 ; *Nuovo bullett.*, t. VI, 1900, p. 87 sq., et ailleurs, a montré que dans nombre de cas

une figure mal reproduite par Bosio, Garrucci et même par de Rossi a induit en erreur et ces auteurs et ceux qui se sont fiés à leurs copies; 2° employer les moyens d'interprétation indiqués plus haut; 3° avoir une connaissance approfondie de l'esprit chrétien, puisée non seulement dans les ouvrages théologiques, mais dans toute la littérature religieuse contemporaine; se transporter dans le milieu social dans lequel les monuments ont été produits et juger tout avec l'esprit d'alors qui était bien différent de celui de notre époque; 4° tenir compte du *développement dogmatique:* la loi du développement extrinsèque existe même dans l'ordre surnaturel; il ne faut donc pas chercher dans les anciens monuments de la foi populaire toutes les subtilités des luttes religieuses contemporaines ni les raffinements d'une science théologique postérieure; 5° ne pas suivre un parti pris: les monuments soumis à la torture disent tout ce qu'on veut leur faire dire. « Les faits doivent parler seuls ici » (de Rossi). Ce n'est qu'à ces conditions que les monuments apportent à plusieurs dogmes un supplément de preuves théologiques. Quelques indications se trouvent dans De Groot, *Summa apologetica de Eccl. cath.*, Ratisbonne, 1893, p. 797, 798; Berthier, *Tractatus de locis theologicis,* Turin, 1888, p. 570 sq.

I. L'ART CHRÉTIEN ET LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE GÉNÉRALE. — 1. *L'Écriture sainte.* — La Bible, qui a dû occuper une place importante non seulement dans l'enseignement mais encore dans la vie chrétienne, facilite beaucoup l'intelligence des monuments. On a constaté que, dans les trois premiers siècles, les apocryphes n'ont pas eu d'influence sur l'art, que les artistes chrétiens ont puisé indistinctement aux livres protocanoniques et aux deutérocanoniques, autant que leur sujet y prêtait et que le cycle restreint des types constitutifs le permettait, par exemple, les scènes de Susanne à la chapelle grecque; à Rome, en particulier, à en juger d'après certains détails, ils se sont servis de l'ancienne version latine. Les peintures les plus anciennes de Domitille, de la crypte de Lucine et de Priscille, qui sont de la fin du Ier siècle et du commencement du IIe, représentent l'annonciation, l'adoration des mages, le baptême de Notre-Seigneur, la résurrection de Lazare, sujets tirés de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean, etc.

L. Fonk, *Bibel und altchristliche Kunst*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, juin 1895; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., Paris, 1896, p. 353-441; *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1895, t. II, col. 155-158; Philippe, *Manuel d'introduction générale aux Livres saints* (lith.), Paris, s. d. [1885], t. I (seul paru), p. 126-141.

2. *L'Église.* — 1° L'idée de représenter l'Église sous la forme d'une *matrone* est très ancienne dans la littérature chrétienne. Hermas, *Pastor,* vis. I, 2; Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* Tubingue, 1887, t. I, p. 338. Elle n'est pas non plus étrangère à l'art chrétien. Témoin la mosaïque de Sainte-Sabine, où deux femmes tiennent chacune un livre ouvert. L'inscription placée au-dessous dit que ces deux matrones sont l'*Ecclesia ex circumcisione* et l'*Ecclesia ex gentibus.* M. Pératé, *op. cit.*, p. 208, trouve le même symbole dans les deux femmes de la mosaïque de Sainte-Pudentienne portant une couronne au Maître. Le fond de cette mosaïque donnant en perspective une vue de Jérusalem, et non de Rome, comme on l'a cru jusqu'ici, *Nuovo bullett.*, t. VI, 1900, p. 72; Grisar, *Analecta romana,* diss. XIII, n. 2, on ne voit plus pourquoi ces deux femmes représenteraient les deux sœurs Pudentienne et Praxède. Quant à la théorie de la plupart des archéologues, qui voient un symbole de l'Église dans un certain nombre d'orantes des catacombes, elle est sans fondement solide et sans valeur pratique. Voir SYMBOLISME DE L'ART CHRÉTIEN. Wilpert, dans la *Röm. Quartalschrift,* t. XIII, 1899, p. 23, 24; Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums,* Mayence, 1900, p. 142 sq.; Schultze, *Archäologische Studien,* p. 262, n. 7. Une seule fois, sur la porte de Sainte-Sabine, l'Église paraît avoir été symbolisée sous la forme d'orante entre saint Pierre et saint Paul. L'idée de l'union de Jésus à l'Église protégée par Pierre et Paul ou présentée par eux au divin Époux, y est manifeste. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im M. A.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 256. A ce premier symbole de l'Église se rattache celui des *villes de Jérusalem et de Bethléhem,* d'où sortent des brebis symboliques qui se dirigent vers le Sauveur ou l'Agneau sur la montagne sainte. Bethléhem figure l'Église de la gentilité, Maxime de Turin, *Hom.*, XVIII, *P. L.*, t. LVI, col. 261; S. Augustin, *Serm.*, CCII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1033; Jérusalem celle des Juifs. Tous les hommes sont appelés à être membres de l'Église du Christ fondée par les apôtres, à rendre hommage à Jésus et à son Évangile, Rom., I, 16, afin de se sauver et de faire partie de l'Église du ciel, de la « Cité de Dieu », de la « Jérusalem céleste ». Cette représentation se trouve sur des verres dorés, Garrucci, *Vetri,* tab. 10,8; *Storia...,* tab. 180,6; sur des sarcophages et surtout sur des mosaïques, Garrucci, tab. 211, 253,

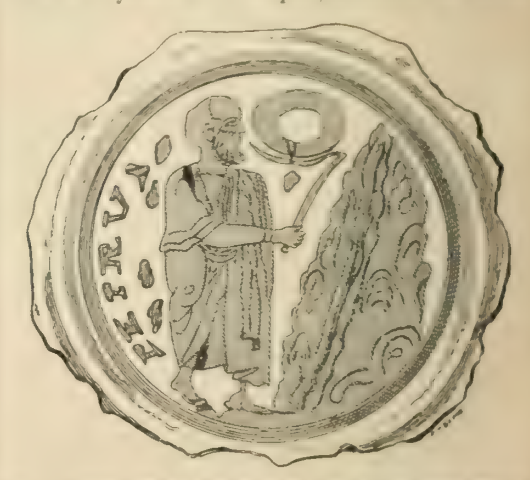


21. — Fragment de sarcophage, de la collection particulière de J.-B. de Rossi, représentant le navire de l'Église dirigé par Jésus et trois évangélistes, d'après une photographie.

258, 271, 294, où les deux villes sont indiquées nommément, et tab. 209, 265, 572, 285, 286, 298, 303, 324, 326-329, 331, 333, 334, 213, 350, où le nom manque. Les plus anciens monuments sont le verre à fond d'or mentionné plus haut, et la mosaïque de Sainte-Constance, sur la voie Nomentane, commencement du IVe siècle. Kraus, *Real-Encyclopädie,* t. II, p. 172, 781, 782. — Un autre symbole de l'Église, d'ailleurs bien connu dans la littérature chrétienne, S. Hippolyte, *De Christo et antichristo*, c. LIX, *P. G.*, t. X, col. 777, est le *navire* figuré de plusieurs manières. Sur la gemme illustrée par Aleander, *Nav. Eccles. referent. symb.*, Rome, 1626; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 94, le navire est porté par un dauphin, symbole du Christ, qui conduit ainsi à travers les tempêtes son Église à laquelle il sert de fondement. Devant le navire Pierre marche sur les flots, soutenu par Jésus, qui lui tend la main : tous deux sont désignés par leurs noms. Sur un sarcophage de Spolète, du IVe siècle, collection de M. de Rossi, *Bullett.*, 1871, p. 124, pl. VII, 1; cf. Garrucci, tab. 477, 478; l'artiste a représenté la nef mystique voguant vers le phare du ciel, protégée par le pilote JESUS : trois matelots, MARCUS, LUCAS, [JO]ANNES, sont aux rames (fig. 21). Saint Matthieu manque parce que le fragment est brisé à cet endroit. Sur l'extrémité du navire, qui a disparu, J.-B. de Rossi place Pierre tenant le gouvernail, tandis que M. Kaufmann, *op. cit.*, p. 183, y suppose la figure du défunt qui, après avoir observé la loi évangélique, se dirige vers le ciel sous une telle conduite. Le symbolisme est ici manifeste, mais il est très difficile de le déterminer avec précision. Dans la chapelle des sacrements A², de Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, pl. XV, 1, et mieux Wilpert, *Malereien der Sakramentskapellen*, p. 22, sur un navire battu et soulevé par l'orage, un homme se tient debout et étend les

mains pour prier : Dieu l'écoute. Entouré d'un nimbe de rayons lumineux, il apparaît à mi-corps au-dessus de lui, lui touche la tête de sa main protectrice pour signifier qu'au sortir des orages de la vie il sera reçu dans la béatitude. A côté du navire Église « exposée aux tempêtes de la mer, sans être anéantie », Hippolyte, *loc. cit.*, un second personnage se débat vainement contre la fureur des flots. Tandis que le premier est sauvé, le second se perd : c'est le sort de ceux qui sont en dehors de la barque de Pierre. Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. I, p. 731, 732. — On cite encore d'autres symboles : la barque de Pierre et la pêche miraculeuse, l'arche de Noé, etc. Ces représentations ayant d'autres significations, il faut voir quel sens est exigé par l'ensemble. A Saint-Janvier de Naples, des jeunes filles sont représentées construisant la tour de l'Église, d'après le *Pasteur* d'Hermas, vis. III, 1. Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1887, t. I, p. 352; Pératé, *op. cit.*, p. 55.

2° La *primauté de Pierre* est essentielle à l'Église. M. Roller prétend, *Revue des Deux Mondes*, t. LVII, juill. 1883, p. 393, qu'il n'y a pas dans les anciens monuments « une allusion à cette doctrine devenue capitale avec le temps dans l'Église ». Il se trompe. Voici ce que nous trouvons : 1. Les artistes aiment à représenter Pierre comme *le premier des apôtres* : ils lui donnent généralement la première place et d'ordinaire à la droite du Maître, si toutefois on doit attacher une importance à ce détail. Voir Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. II, p. 682-684. Sur la *terra cotta* Barberini il a, comme les personnages princiers dans l'art profane, un *suppedaneum* ou escabeau. Grisar, *op. cit.*, t. I, p. 442. La pyxide de Berlin nous le montre ayant seul parmi les apôtres le bâton, symbole de la puissance. Ici, comme dans d'autres représentations de l'apôtre, le bâton ne signifie pas le pouvoir du miracle, parce qu'il n'y est pas question de miracle. Sur la scène du jugement à Syracuse, Armellini, *Cimiteri*, p. 722; *Bullett.*, 1877, pl. XI, et texte, Pierre, désigné nommément, porte seul le nimbe, avec le Christ; Paul ne l'a pas. Une représentation analogue de saint Pierre est citée par Marangari, *Acta s. Victorini*, 1740, p. 40. Toutefois dans quelques monuments, surtout romains, Paul est mis sur le même rang que Pierre : la fondation de cette Église par ces deux apôtres et leur martyre dans cette ville expliquent cette particularité. — 2. Pierre nous apparaît comme *le vicaire du Christ*. Assez souvent, depuis le IVe siècle, il est représenté portant la croix, par exemple : sur un sarcophage, aujourd'hui à Saint-Pierre, sur un autre de Ravenne, sur des médailles et sur une statuette en bronze du IVe siècle, au musée royal de Berlin. Garrucci, tab. 467. Ce n'est pas une allusion à sa mort, mais cela signifie que Pierre est le *crucis almæ signifer et dux* dans l'Église du Christ, comme dit le poète Dracontius, *Laudes Dei*, l. III, v. 217 sq., *P. L.*, t. LX, col. 857. *Bullett.*, 1869, p. 45. Rarement il a pris la place du Bon Pasteur, comme dans cette mosaïque du IVe siècle, autrefois à Sainte-Pudentienne, où il est orné du nimbe et assis sur une chaire entre deux brebis. *Bullett.*, 1867, p. 43; Grisar, *op. cit.*, t. I, p. 444. Le P. Mullooly, *Saint Clement pope and martyr, and his basilica in Rome*, Rome, 1873, p. 191, a cru reconnaître les traits de Pierre dans une statuette du Bon Pasteur, retrouvée dans les fouilles à Saint-Clément. Mgr Wilpert, *Principienfragen d. christl. Archäologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 30, parle de huit reliefs où Pierre reçoit les clefs du royaume des cieux; elles se trouvent aussi sur la célèbre statue de l'apôtre, à la basilique vaticane, et sur d'autres monuments postérieurs. — 3. Prudence, *Perist.*, I, *P. L.*, t. LX, col. 232, dit que Pierre est Moïse, c'est-à-dire *le chef et le conducteur du nouveau peuple de Dieu*. Son témoignage n'est pas isolé. Cette pensée est exprimée dans l'art chrétien. Il est certain que la substitution de Pierre à Moïse est souvent voulue par l'artiste. Sur deux verres à fond d'or on croit voir Moïse faisant sortir du rocher les eaux miraculeuses. Garrucci, tab. 179, 8, 9. Or c'est Pierre, désigné nommément et avec les traits bien connus du prince des apôtres, qui fait sortir du rocher, qui est le Christ, I Cor., X, 4, les eaux du salut (fig. 22). La même scène est gravée sur la coupe de Podgoritza, aujourd'hui à l'Ermitage de Saint-Pétersbourg. *Bullett.*, 1877, pl. V, VI, où Pierre touche l'arbre de vie ? L'explication de ce dessin peu réussi est ajoutée en écriture cursive : *Petrus virga perquodset* [*percussit*] *fontes ciperunt* (sic) *quorere* [*currere*]. D'après de Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. 349-351, tav. d'agg. A, B; *Bullett.*, 1868, p. 5, et Mgr Wilpert, *Principienfragen*, p. 26 sq., Pierre se trouve encore sous la figure de Moïse dans la crypte dite *delle pecorelle*. Il y est représenté différemment sur la même surface, d'abord jeune et imberbe et ôtant ses sandales, puis, à côté, vieux, barbu, avec les traits de Pierre, frappant le rocher mystérieux. Cf. Wilpert, *Malereien der Sakra-*



22. — Verre doré de la collection du Vatican, représentant saint Pierre frappant le rocher, d'après une photographie.

mentskapellen, p. 38 sq. Parmi les seize sarcophages publiés par Garrucci, tab. 313, 315, 318, 320, 323, 358, 364, 365, 367, 369, 374, 380, sur lesquels le miracle de la source sortant du rocher est représenté avec le reniement de Pierre, il y en a six où Pierre porte encore la baguette mystérieuse; la ressemblance des traits et des vêtements, dans ces scènes juxtaposées, montre clairement que Moïse n'y est que le type de Pierre, de plus, sur plusieurs monuments, par exemple, sur le sarcophage du Latran, du IVe siècle, publié par Grisar, *op. cit.*, p. 441, vient s'ajouter aux deux scènes précédentes celle de l'emprisonnement de Pierre qui garde toujours le bâton symbolique. Mais nous regardons avec Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. II, p. 431, comme une exagération de vouloir, avec le P. Marchi, trouver partout le prince des apôtres sous les traits de Moïse, toutefois le type est certain, son emploi fréquent, et « nous ne croyons pas être dans l'erreur en voyant dans ces représentations une preuve très importante de la doctrine sur la primauté de Pierre et de l'Église de Rome ». L'absence du nom de Pierre sur les fresques et les sarcophages n'affaiblit en rien cette preuve : dans les cas ordinaires on ne mettait pas de nom, à plus forte raison aucun nom n'était-il requis pour des scènes bibliques dont le symbolisme était connu de tous.

Depuis le commencement du IVe siècle, les artistes se sont encore servis d'un autre moyen pour établir, d'une manière bien significative, des relations entre Pierre et Moïse, dans la scène de la TRADITIO LEGIS. Le Christ est assis sur le globe du ciel, ou bien debout sur la mon-

tagne mystique, d'où coulent les quatre fleuves du paradis, symboles des quatre Évangiles; ou encore entre les princes des apôtres, tandis que les autres apôtres représentés symboliquement se trouvent dans une zone inférieure. Il remet d'une main à Pierre le rouleau, symbole de la loi nouvelle, comme le dit l'inscription : *dominus legem dat*, ou une autre inscription semblable, et il étend l'autre main comme s'il parlait, tandis que Pierre reçoit respectueusement le rouleau dans ses mains enveloppees. Cette scène a été assez souvent reproduite en différents pays, comme l'attestent des monuments nombreux : un sarcophage d'Arles, un verre trouvé à Porto, Garrucci, t. III, p. 148, une peinture de Priscille, *Bullett.*, 1889, pl. VII, p. 23 sq., des verres dorés, par exemple, Garrucci, *Vetri*, t. X, p. 8; t. XIX, p. 8, où Pierre porte encore la croix, une médaille de dévotion, un graffito sur une plaque de marbre, *Bullett.*, 1887, p. 27, et Perret, *Les catacombes*, t. V, pl. 3, un sarcophage du Latran, Ficker, *op. cit.*, p. 117, n. 174, et Garrucci, tab. 323, 4-6, etc. Sur une mosaïque de Sainte-Constance, du commencement du IVe siècle, on a deux représentations parallèles : Dieu le Père donnant la loi à Moïse et Dieu le Fils donnant la loi à Pierre. Garrucci, tab. 207; Pératé, *op. cit.*, p. 196-197. Sans voir des symboles partout, on est obligé de reconnaître l'importance de cette scène allégorique de la *traditio legis*, au point de vue théologique, surtout si on considère son prototype dans l'art profane : on aimait à représenter les empereurs remettant par écrit leurs ordres à ceux qu'ils envoyaient comme vicaires ou gouverneurs dans les provinces; ceux-ci recevaient respectueusement ce volume, les mains couvertes du pallium. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéol.; curiosités mystérieuses*, Paris, 1874, p. 65-84, pl. VII.

Kneller, *Moses und Petrus*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1901, t. LX, fasc. 3, p. 237-257; Grisar, *Geschichte...*, 1901, t. I, p. 284, 294 sq.; Wilpert, *Principienfragen*, p. 23-32; Id., dans *Röm. Quartalschrift.*, 1890, t. IV; p. 10 15 du tirage à part.

De cette figure de Pierre-Moïse, du bâton thaumaturge, des clefs, de la table de la loi, tirons les conclusions qui en résultent sur la nature de l'Église. Un seul chef, une seule Église. En Pierre se trouve l'autorité de Dieu; en lui, la loi du Christ. Lui seul tient le bâton symbolique et thaumaturge; lui seul dispose du rocher, image du Christ qu'il remplace comme chef et fondement de l'Église; de ce rocher il fait sortir, par l'exercice de son pouvoir, les eaux divines, les sources de la grâce, en particulier les eaux du baptême. Sans Pierre, pas de pouvoir, pas de loi divine, pas de source, pas de sacrements, etc.

3° La primauté de Pierre vient directement du Christ; celle des *évêques de Rome* est fondée sur celle de Pierre qui, « si jamais il a franchi les portes de Rome, comme dit R.-A. Lipsius, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1876, p. 562, y est venu, non pas comme simple voyageur, mais en vertu de son pouvoir apostolique. » Son séjour et sa mort à Rome sont prouvés par l'histoire. De nombreux monuments des cimetières apostoliques, de celui de Priscille, etc., et de plusieurs anciennes basiliques, des médailles, dont la plus ancienne est du IIe siècle, représentant les princes des apôtres, de nombreux verres dorés — 80 sur 240 dans Garrucci — avec son image, et d'autres traditions monumentales confirment ces faits. Toutes ces preuves prises dans leur ensemble ont fait dire à M. de Rossi, *Bullett.*, 1864, p. 81 : « L'accord parfait entre les multiples indications historiques (sur le séjour de Pierre à Rome), et le témoignage des monuments n'est pas un effet du hasard; il est plutôt une garantie pour la véracité des monuments aussi bien que des documents. » Marucchi, *Memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella citta di Roma*, Rome, 1894.

4° Mais la barque de Pierre n'est pas abandonnée à elle-même. Le sarcophage de Spolete indique que Jésus est avec son Église et qu'il la *dirige*. La même idée est encore exprimée par plusieurs autres monuments, par exemple, par un verre doré sur lequel est figurée la chaire adossée au rocher d'Horeb, d'où jaillit l'onde vivifiante (de la doctrine chrétienne), *natalis fons unde aquæ cunctæ procedunt, et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manant*, Innocent Ier, *Epist.*, XIX, 1, *P. L.*, t. XX, col. 583, et par un marbre gravé représentant la colombe, symbole de l'Esprit-Saint, posée sur le dossier de cette même chaire. Bosio, *Roma sott.*, p. 327; *Bullett.*, 1872, pl. IX, 2.

5° Relativement aux différents *membres de la hiérarchie*, l'art chrétien ne nous fournit que très peu d'indications. On voit bien, par exemple, dans la *fractio panis*, à Priscille, un homme barbu qui préside, le προεστώς de saint Justin, *Apol.*, I, 65, *P. G.*, t. VI, col. 428; ailleurs il est question d'évêques portant barbe, à la chapelle des sacrements A², un ecclésiastique qui baptise. *Nuovo bullett.*, t. VI, 1900, p. 96. A Priscille, il y a une fresque du IIIe siècle, qui représente la prise de voile d'une vierge chrétienne, présidée par un évêque (ou prêtre) assisté d'un diacre. Wilpert *Die gottgeweihten Jungfrauen*, p. 52-64, pl. I. A Domitille, on voit quelques *fossores*, etc. C'est peu de chose en comparaison de ce que disent les inscriptions.

II. L'ART CHRÉTIEN ET LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE SPÉCIALE. — 1° *La Trinité; la création.* — 1. *La Trinité.* — Ce mystère n'est représenté que très rarement. Mgr Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, c. VIII, n. 5, en donne les raisons. Saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, 5, *P. L.*, t. LXI, col. 332-333, l'avait fait représenter plus ou moins symboliquement dans l'église de Saint-Félix. Pératé, *op. cit.*, p. 209, croit la trouver dans la mosaïque absidale de Sainte-Pudentienne : la main du Père était dans la partie supprimée, mais on voit encore aujourd'hui, dans la partie inférieure, le Christ assis sur la montagne, et au-dessous, le Saint-Esprit en forme de colombe. Il y a peut-être une représentation de la Trinité dans les trois anges d'Abraham, sur une mosaïque de Sainte-Marie-Majeure. D'après de Rossi, *Bullett.*, 1865, p. 30; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 186; Grisar, *op. cit.*, t. I, p. 435, etc., il y en a une sur le célèbre sarcophage de Saint-Paul, aujourd'hui au Latran : Dieu, formant l'homme et la femme, est entre deux personnages qui figureraient le Fils et le Saint-Esprit. Quelques archéologues, se fondant sur le silence de certains auteurs contemporains et sur l'absence d'une troisième personne dans la scène de la création sur un autre sarcophage du Latran, Garrucci, tab. 399, 7, ont affirmé que la troisième figure, sur le sarcophage mentionné plus haut, était accessoire et sans aucune signification. Leur conclusion ne s'impose nullement. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristl. Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 253 sq. Le *Saint-Esprit*, en particulier, est représenté sous la forme d'une colombe dans les fresques du baptême du Christ, dont la plus ancienne est de la première moitié du IIe siècle, et deux autres de la seconde, sur la mosaïque de Sainte-Pudentienne, dans l'annonciation sur l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure, etc.

Kraus, *Real-Encyclopädie*, t, I, p. 379-380; Garrucci, t. I, p. 284 sq.

2. *Les anges.* — Avant l'homme, Dieu a créé les anges. Les artistes chrétiens les distinguent très bien des victoires et des génies du paganisme. Dès le IIe siècle, dans la scène de l'annonciation, à Priscille, l'ange Raphaël a le type d'un jeune homme, revêtu de la tunique et du pallium. Au IVe siècle (en particulier dans la peinture), les anges sont nimbés; vers la fin du IVe siècle et au commencement du Ve paraissent les ailes. Le premier ange ailé est le symbole de saint Matthieu, dans l'abside de Sainte-Pudentienne : le texte de l'Apocalypse a exercé sous ce rapport une grande influence. Vers la

fin de la période, on voit parfois les anges avec le bâton, symbole de leur caractère d'envoyés du Très-Haut. Quoique vers cette époque le type juvénile commence à vieillir, on ne les représente pas encore avec la barbe. Dans certaines représentations plus rares de la dernière période, les anges ne sont plus de simples personnages historiques, mais des anges *protégeant* leurs clients, par exemple, les trois enfants dans la fournaise, sur deux peintures du IVe siècle, de Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. XV, et *Röm. Quartalschrift*, 1889, t. III, pl. VIII, 2, et sur la lipsanothèque de Brescia. Sur une amulette du IVe ou du Ve siècle, un ange ailé, mais non nimbé, vient en aide à saint Vital. *Bullett.*, 1872, p. 5-30, pl. II, 1. L'idée d'une *invocation* ou d'un *culte* était par là mise en avant. Les monuments prouvent l'existence de ce culte au IVe siècle. Des écrivains nous parlent d'amulettes, d'*encolpia* et de phylactères avec des images ou des noms d'anges. Thiel, *Epist. Rom. pontif.*, t. I, p. 469. Plusieurs de ces petits objets, dont quelques-uns sont du IVe siècle, *Bullett.*, 1870, p. 11, 31 ; 1890, p. 41 sq., ont été conservés jusqu'à nos jours. *Bullett.*, 1863, p. 54 ; cf. *Bullett.*, 1870, p. 20-25 ; *Revue des études grecques*, t. IV, 1891, p. 287 sq. ; t. V, 1892, p. 73 sq. Les oratoires, érigés en l'honneur des anges, en particulier de saint Michel, étaient très nombreux en Orient et en Italie, surtout au Ve siècle. Plusieurs remontent même au IVe, par exemple, le Michaélion de Constantinople, bâti par Constantin. Sozomène, *H. E.*, II, 3, *P. G.*, t. LXVII, col. 940.

Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 210-213 ; G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristl. Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1897.

3. *Le démon* est représenté presque exclusivement dans les scènes d'Adam et d'Ève, sous la forme d'un serpent rampant par terre ayant la partie antérieure du corps soulevée, ou bien roulé en spirale autour de l'arbre. Bosio, *Roma sott.*, c. L, parle d'un anneau de la collection du cardinal Barberini qui portait comme empreinte un grand *tau* dont la barre verticale imitait le monogramme constantinien flanqué de l'alpha et de l'oméga. Un serpent était enroulé autour du pied dont s'approchaient deux colombes. En bas se trouvait gravé le mot SALVS. Cet anneau, Garrucci, tab. 478, 2, montre en image ce que l'Église chante dans la préface de la Croix : *Qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti... et qui in ligno vincebat in ligno quoque vinceretur.* Une idée analogue est exprimée par une lampe en bronze du IVe siècle terminée en forme de dragon ayant dans la gueule le fruit néfaste et sur la tête le monogramme du Christ, symbole de la victoire remportée par lui, *Bullett.*, 1868, p. 78 sq., pl. 1, et par trois lampes en terre cuite du Ve, représentant le Christ d'après le psaume XC, 11-13. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 108, 109 ; *Revue de l'art chrétien*, 1889-1893.

Le Blant, *Les premiers chrétiens et le démon*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1887, p. 161-168 ; Wiegand, *Der Erzengel Michael unter Berücksichtigung der byzant. altital. und roman. Kunst ikonographisch dargestellt*, 1886 ; Koppen, *Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfangen bis zum Zeitalter Dantes und Giottos*, Iéna. dissertat., Berlin, 1895.

4. *L'homme.* — Les sarcophages mentionnés plus haut montrent comment Dieu a formé l'homme du limon de la terre. La femme y paraît également. Dieu leur donne la vie. Bientôt ils désobéirent à leur créateur. — La *chute* de nos premiers parents figure bien souvent sur les monuments, sur une fresque de Priscille dès le milieu du IIIe siècle. Le thème est d'ordinaire celui de la Bible : Adam et Ève à côté de l'arbre, le serpent s'en approchant ou roulé autour de l'arbre, le fruit défendu dans la bouche. L'artiste indique aussi la punition de nos premiers parents : ils cachent leur nudité avec de larges feuilles. Les sarcophages du IVe siècle, par exemple, celui de Saint-Paul et celui de Junius Bassus, ajoutent deux détails qui expliquent le texte de Gen., III, 16 sq. : du côté d'Adam une petite gerbe d'épis, du côté d'Ève, un petit agneau. Le graffito d'une épitaphe du IIIe siècle au Latran, pl. XIV, n. 7, *Röm. Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 287 sq. ; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XII, 3, exprime la punition plus clairement encore : un homme y conduit la charrue, une femme y file, assise devant une maison. A cette scène du péché, les monuments ajoutent souvent des images relatives à la rédemption que Dieu a promise aussitôt après la chute, par exemple, la naissance du Sauveur, ou mieux l'adoration des mages, sur le sarcophage de Saint-Paul.

A. Breymann, *Adam und Eva in der Kunst des christl. Altertums*, Wolfenbuttel, 1893.

2° *Christologie.* — La vérité fondamentale du christianisme, le fait du Verbe fait chair, de Jésus mort pour nous sauver, est résumé dans le symbole si ancien et si fréquent de l'ΙΧΘΥΣ, c'est-à-dire, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Tel est le sens bien connu de cet acrostiche du IIe siècle, par exemple, d'après Eusèbe, *Const. oratio ad sanct. cœtum*, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 1288-1289 ; S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 579-580. Voir SYMBOLISME DE L'ART CHRÉTIEN. La prédiction de l'*incarnation* est représentée dès les premières années du IIe siècle, à Priscille, sur la célèbre fresque de la madone et du prophète Isaïe, LX, 1, etc. (ou Balaam ou Siméon ?), qui indique d'un geste que l'enfant de la Vierge est l'étoile qui brille au ciel. Liell, *Die Darstellungen der allerselig. Jungfrau Maria... d. Katakomben*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, pl. V. Sur une peinture de Domitille, Liell, *op. cit.*, p. 327, fig. 64, aujourd'hui à moitié détruite, on voyait autrefois entre le prophète et la Vierge une double tour : était-ce la ville de Bethléhem dont parle Michée, V, 2 ? A Saints-Pierre-et-Marcellin, sur plusieurs peintures du IIIe siècle, découvertes par Mgr Wilpert, *Nuovo bullett.*, 1900, t. VI, p. 89, 90, Balaam indique l'étoile de Jacob, Num., XXIV, 17. L'annonciation est peinte à Priscille, au IIe siècle, Liell, *op. cit.*, pl. II, 1, à Saints-Pierre-et-Marcellin au IIIe. Wilpert, *Ein Cyclus christolog. Gemälde...*, pl. I-IV. L'adoration des bergers se trouve sur une fresque de la catacombe *ad duas lauras*, *Nuovo bullett.*, t. IV, 1898, p. 120, et sur des sarcophages du IVe siècle. Au cimetière Ostrien, une fresque du IIIe ou du IVe siècle, Perret, *Catac.*, t. II, pl. XLVIII, représente les mages chez Hérode. L'étoile qui les guide a parfois la forme du monogramme constantinien ☧, Garrucci, tab. 59, 2 ; *Bullett.*, 1863, p. 79, pour indiquer que l'enfant est vraiment le Christ. Les mages rendent leurs hommages à cet enfant sur une peinture de la chapelle grecque. Sur les plus anciens monuments, la mère allaite l'enfant, le porte sur ses bras et le tient sur ses genoux ; parfois il est tout nu. Sur des monuments de l'époque de la paix de l'Église, elle l'a emmailloté et couché dans la crèche. Le massacre des saints Innocents se trouve sur un sarcophage des Gaules, à la fin du IVe siècle. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, n° 214, pl. 51, 1. Jésus paraît au milieu des docteurs sur un sarcophage de Pérouse, de la même époque. *Bullett.*, 1871, pl. VIII ; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 476. Le sarcophage de Junius Bassus, le n. 183 du Latran, du IVe siècle, ainsi que quatre fresques datant d'avant la paix (les deux plus anciennes se trouvent à la crypte de Lucine et à la chambre des sacrements A2 et sont du commencement et de la fin du IIe siècle), représentent le baptême de Jésus par saint Jean et la descente du Saint-Esprit sous la forme de colombe. De Waal, *Röm. Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 335-349 ; Wilpert, *Malereien der Sacramentskapellen*, p. 18 ; Strzygowski, *Ikonographie der Taufe Christi*, Munich, 1885. Parmi les miracles, dont la série s'ouvre par celui de Cana (voir EUCHARISTIE DANS L'ART CHRÉTIEN), les uns reviennent rarement, les autres fréquemment, par exemple, la multi-

plication des pains, la résurrection de Lazare, la guérison du paralytique, qui se rencontrent dès le commencement du IIe siècle, à la chapelle grecque, et, vers la fin du même siècle, dans les chapelles des sacrements A^2 et A^3. L'hémorroïsse, la fille de la Chananéenne, celle de Jaïre, le jeune homme de Naïm se voient sur des sarcophages du IVe siècle. L'entrevue avec la Samaritaine est peinte dans la chapelle des sacrements A^3 et, vers la même époque, à Prétextat. — Jésus est entouré de disciples. Sur les monuments on en voit tantôt six, au cimetière Ostrien, Perret, *op. cit.*, t. II, pl. XXI; souvent aussi douze, par exemple, sur la pyxide de Berlin, et plusieurs fois à Domitille. Ficker, *Die Darstellung der Apostel in der altchrist. Kunst*, Leipzig, 1887. — Jésus exerce le ministère de la parole. Schultze, *Archäolog. Studien*, p. 265, voit le sermon sur la montagne sur un fragment de sarcophage au musée Kircher, à Rome (?). La doctrine que Jésus enseigne est toute céleste, toute merveilleuse dans ses effets, comme l'indique la figure symbolique du chantre de la Thrace, Orphée, que l'on rencontre quelquefois. Heussner, *Die altchrist. Orpheusdarstellungen*, Cassel, 1893; *Nuovo bullett.*, 1900, t. VI, p. 94. « De même que l'Orphée païen avait dompté les bêtes sauvages en jouant sa lyre, Horace, *Epist.*, II, 3, 391-393, de même l'Orphée divin, Jésus-Christ, a transformé le monde païen par la douceur de sa doctrine. » Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 269; de Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. 246, 355, pl. X, XVIII, 2. Cf. Is., X, 6-7. La transfiguration entre Moïse et Élie est sur la lipsanothèque de Brescia. Sur le sarcophage de Junius Bassus, Jésus entre triomphalement à Jérusalem; sur un autre d'Arles, Le Blant, *Sarc. d'Arles*, p. 18, pl. X, il lave les pieds à Pierre; sur plusieurs autres et sur une fresque de Sainte-Cyriaque, *Bullett.*, 1863, p. 76, il lui annonce sa chute. La trahison de Judas est assez fréquente. Gatti, *Bullett. com.*, 1887, p. 205. Jésus est fait prisonnier, sur la lipsanothèque de Brescia. Des sarcophages d'Arles le montrent devant le grand-prêtre et devant Pilate hésitant, se lavant les mains et condamnant Jésus à mort. On peut douter si la fameuse fresque de Prétextat, du IIe siècle, Perret, *op. cit.*, t. I, pl. LXXX, représente le couronnement d'épines. La couronne d'épines est changée en une couronne de fleurs sur un sarcophage du Latran, n. 171, où Jésus porte aussi la croix. La mort du Sauveur et le sacrifice de la croix sont symbolisés par le sacrifice d'Abraham, qui paraît déjà à la chapelle grecque. Wilpert, *Fractio panis*, trad. franç., p. 65, pl. X. Pour la victoire sur le démon, voir plus haut. La résurrection, symbolisée dès le IIe siècle, par le cycle de Jonas, à Prétextat et dans les chambres des sacrements, n'est représentée réellement qu'à partir du IVe siècle, et encore d'une manière plutôt indirecte, soit par le labarum sous lequel sont assis deux gardiens endormis, sarcophage n. 171 du Latran, soit par la visite des femmes au tombeau, etc. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 506. L'ascension enfin se voit sur un ivoire du IVe siècle, à Munich, Stuhlfauth, *op. cit.*, p. 167, et le Christ dans la gloire avec nimbe sur la porte de Sainte-Sabine. — Quant au *signe de la rédemption* et au *crucifiement* du Sauveur, les artistes chrétiens évitaient d'en donner une représentation réelle. La croix était ignominieuse aux yeux des païens : il fallait préserver la mort du Sauveur de toute raillerie de leur part. On la représentait donc, dans les peintures aussi bien que dans les sculptures, par des symboles ou par d'autres formes détournées, dont les plus usitées sont : la *crux commissa* (fig. 23 *a*), la *crux gammata*, composée de quatre Γ réunis (fig. 23 *c*); la *crux decussata* (fig. 23 *d*); la forme (fig. 23 *e*) composée du I et du X grecs; le monogramme constantinien (fig. 23 *f*), renfermant les deux premières lettres de Χριστός. Vers la fin du IVe siècle, on ajoute volontiers les lettres A et Ω, indiquant ainsi la pensée exprimée par l'épître aux Hébreux, XIII, 8, et par l'Apocalypse, XXI, 6. Prudence, *Cathem.*, IX, 10-13, *P. L.*, t. LIX, col. 863; Paulin de Nole, *Poema*, XIX, v. 617, 618. *P. L.*, t. LXI, col. 544. Voir col. 903-904. Les autres formes ne sont que des modifications du monogramme constantinien ou de la croix monogrammatique (fig. 23 *g-p*). Le crucifix est également remplacé par des représentations symboliques, par exemple, sur une épitaphe de Domitille, *Nuovo bullett.*, 1899, t. V, p. 33, et sur une gemme du musée Kircher, du IIe siècle. Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. I, p. 521. Cette manière d'agir est pleinement justifiée par l'accusation de *crucicolæ* et le crucifix blasphématoire du Palatin, découvert en 1857, et si souvent reproduit depuis, au-



23. — Formes différentes de la croix et du monogramme constantinien, d'après A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, Paris, s. d., p. 143, fig. 101.

jourd'hui au musée Kircher. Ce crucifix représente attaché à la croix un personnage à tête d'âne, auquel un autre présente ses hommages en approchant la main droite de sa bouche; on lit au-dessous ces mots : ΑΛΕ-ΞΑΜΕΝΟϹ ϹΕΒΕΤΕ (αι) ΘΕΟΝ. — A part la croix que nous trouvons sur l'épitaphe d'une *Rufina* du IIIe siècle, dans les cryptes de Lucine, et deux croix peintes à Saint-Calliste, Pératé, *op. cit.*, p. 144, cette image du supplice ne paraît bien nettement qu'au Ve siècle, et le crucifiement, pour la première fois, sur la porte de Sainte-Sabine, où le Christ est cloué sur la croix entre les deux larrons, et sur un ivoire de Londres, Garrucci, tab. 446, 2; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 174, où, à côté du crucifié portant le nimbe et au-dessus l'inscription REX-IVD (*æorum*), on voit Marie et saint Jean, et Judas suspendu à un arbre.

Voir les articles *Kreuz*, *Kreuzigung*, *Monogramme*, dans Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. II, où on trouve des références bibliographiques très nombreuses; Id., *Das Spottcrucifix vom Palatin*, Fribourg-en-Brisgau, 1872; Grisar, *Kreuz und Kreuzigung auf der altchristl. Thüre von S. Sabina in Rom*, dans *Röm. Quartalschrift*, 1894, t. VIII, p. 1-48; Id., *Analecta romana*, diss. X; Strazzula, *Indagine archeologiche sulle rappresentanze del « signum Christi »*, Palerme, 1899.

3° *Sacrements.* — 1. L'image de Moïse-Pierre frappant le rocher a la signification symbolique connue. Le rocher, c'est Jésus, I Cor., X, 4, *petra autem erat Christus*, de qui jaillissent les eaux spirituelles et la grâce des sacrements. La verge mystérieuse qui frappe le rocher et en fait sortir les eaux en abondance, c'est le symbole du pouvoir surnaturel, sacerdotal, qui, dans l'ancienne loi, appartenait à Moïse et dans la nouvelle appartient à Pierre. C'est par lui que le Christ opère dans les âmes et y répand les eaux de la grâce qui donnent la vie éternelle : ce qui est indiqué par la représentation de la résurrection de Lazare, qui accompagne souvent l'image du rocher. — 2. La première grâce qui sort de ce rocher est celle du *baptême*. De là le lien si étroit entre cette première scène de Moïse frappant le rocher et les représentations du baptême. Voir BAPTÊME DANS L'ART CHRÉTIEN. — Un autre torrent de grâces nous arrive par l'*eucharistie*. Voir EUCHARISTIE DANS L'ART CHRÉTIEN. — 3. *La pénitence.* On a cru voir des preuves de son existence dans une fresque des chapelles des sacrements, par exemple, Garrucci, et d'autres; dans une autre fresque de Saint-Hermès, *Revue de l'art chrétien*, 1862, p. 192, dans une troisième de Domitille, Bosio, *Roma*

sott., p. 231 ; enfin, à la catacombe Ostrianum, dans les « confessionnaux » du P. Marchi, *op. cit.*, p. 186-190. Malheureusement ces opinions ne sont pas fondées. De l'avis de tous les archéologues, les prétendus confessionnaux doivent leur origine à d'autres circonstances. Armellini, *Cimiteri cristiani*, Rome, 1893, p. 286. La scène de la chapelle des sacrements indique la rémission des péchés comme un effet du baptême. Voir BAPTÊME DANS L'ART CHRÉTIEN. Les autres fresques invoquées représentent le jugement. — 4. *L'extrême-onction* n'ayant pas de rapport direct avec l'art chrétien, qui est avant tout funéraire, rien n'y fait allusion. — 5. Il en est de même de l'*ordination* des clercs. Les preuves tirées d'un verre doré, Garrucci, *Vetri*, tab. XXIII, 4, et d'une fresque mal reproduite de Saint-Hermès, Garrucci, tab. 82, 2, sont à rejeter. La fresque, en particulier, représente le jugement de l'âme ; le nimbe du personnage principal indique à lui seul autre chose qu'une ordination. — 6. *Le mariage.* Ce sacrement est d'une importance trop considérable dans la vie chrétienne pour que les monuments chrétiens primitifs n'en parlent pas. D'autres signifient clairement que le lien conjugal est saint et formé par Dieu. Sur les monuments païens qui représentent le mariage, les époux se donnent la main, *junctio dextrarum* ou *collactatio manuum*, au-dessus d'un autel sur lequel brûle le feu sacré. Souvent Junon *pronuba* préside la cérémonie et, en signe d'union, pose la main sur les épaules des conjoints. Sauf deux exceptions du IVe siècle, Garrucci, tab. 61, 1, et *Röm. Quartalschrift,* 1899, t. XIII p. 25 sq., l'art chrétien a abandonné cette pratique païenne si profondément enracinée dans les habitudes. A la place de Junon apparaît la main divine, par exemple, sur un sarcophage de Tolentino, Garrucci, tab. 304, 8, où l'inscription explique le sens de la sculpture : QUOS PARIBUS MERITIS IUNXIT MATRIMONIO DULCI OMNIPOTENS DOMINUS, etc. ; ou bien le monogramme du Christ, Garrucci, *Vetri*, 26, 12 (fig. 24) ; ou bien le Christ lui-même, posant des couronnes sur la tête des époux pour indiquer que la bénédiction vient de lui et qu'il sanctionne le contrat. Garrucci, tab. 188, 7 ; 198, 1-3. L'autel païen est également remplacé par un autel chrétien sous forme de colonne ornée, qui, d'après Wolter, *Die römischen Katakomben,* part. Ire, p. 18, doit représenter l'Église (?). Sur le fragment de sarcophage de la villa Torlonia, fin du IIIe siècle (?), reproduit par Marucchi, *Il matrimonio cristiano*, Rome, 1882, pl., ce n'est plus un autel, c'est un pupitre, ou *lectorium,* avec le livre par excellence, la Bible, sur laquelle les conjoints prêtent serment de fidélité aux prescriptions du Christ sur le mariage. Tandis que le mari tient dans sa gauche les *tabulæ nuptiales* qui renferment le contrat de mariage, le Christ, imberbe et sans nimbe, sort des nues du ciel, pour couronner les époux, soit en récompense de leur fidélité, IV Esdras, II, 46-47, soit dans le sens de saint Chrysostome, *Homil.*, IX, *in I Tim.*, *P. G.*, t. LXII, col. 548. Sur un sarcophage du Puy, Garrucci, tab. 398, 1, et Le Blant, 17, 4, le Christ imberbe et nimbé, le visage tourné vers la femme, tient de la gauche les *tabulæ nuptiales* et de la droite confie la femme à son mari.



24. — Verre doré, représentant le mariage chrétien, d'après Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 447.

Pour montrer le caractère chrétien de l'union conjugale, les artistes entourent quelquefois les mariés d'images bibliques, Garrucci, tab. 171, 2 ; *Bullett.*, 1884-1885, pl. III, 1, ou bien ils les placent auprès du Bon Pasteur, auprès des princes des apôtres ou d'autres saints. Garrucci, tab. 197, 4 ; 188, 7. Ainsi, d'après l'art chrétien, le mariage doit être *secundum Dominum*, κατὰ κύριον, comme dit saint Ignace d'Antioche, *Ad. Polyc.*, c. v, Funk, *Opera Patrum apostol.*, Tubingue, 1887, t. I, p. 250 et non κατ' ἐπιθυμίαν, *secundum passionem*. De là aussi l'acclamation VIVATIS IN DEO de certains verres dorés, Garrucci, tab. 195, 11. Mitius, *Ein Familienbild aus der Priscillakatakombe mit der ältesten Hochzeitsdarstellung*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, a cru voir une scène de mariage dans une peinture de Priscille, d'autres voient une allusion aux fiançailles en présence des parents sur un verre doré. Garrucci, *Vetri*, 29, 4. Dans la première il faut reconnaître une représentation d'une prise de voile ; sur le verre doré, il y a uniquement les images de deux parents avec leurs deux enfants.

Marucchi, *Il matrimonio cristiano sopra un antico monumento inedito*, Rome, 1882, *Bullett.*, 1882. Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*, Rome, 1898, p. 388 sq. De Waal, *Juno pronuba auf einem christl. Sarcophag*, dans *Röm. Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 25-26, pl. III. Mitius, *Ein Familienbild altchristl. aus d. Priscillakatakombe*, Fribourg-en-Brisgau, 1895 ; Heusser, *Die älteste christliche Hochzeitsdarstellung*, dans *Christliches Kunstblatt*, t. XXXIX, fasc. 2. Vopel, *Die Goldgläser*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 45-48 ; les articles *Mariage* et *Ehe*, dans les dictionnaires de Martigny et de Kraus.

4° *Eschatologie.* — 1. L'idée mère qui incontestablement pénètre non seulement le symbolisme mais encore tout l'art chrétien, c'est *l'idée du salut, l'espérance de la vie future : fiducia christianorum, resurrectio mortuorum*, dit Tertullien. *De res. carnis*, I, *P. L.*, t. II, col. 795. Bon nombre de signes et d'images symboliques et la plupart des scènes tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament expriment clairement la pensée de la délivrance des misères de cette vie, de la victoire sur la mort et sur le péché, de la sentence favorable du souverain juge, de l'entrée de l'âme au ciel, où elle prie pour ceux qu'elle a quittés, afin qu'eux aussi prennent un jour part au festin de l'Agneau. Cette idée domine tellement les artistes chrétiens qu'elle se retrouve même dans des scènes qui, à première vue, indiquent autre chose. Une représentation du baptême rappelle ce qui est absolument nécessaire pour être sauvé, Joa., III, 5 ; une autre de l'eucharistie attire notre attention sur le gage de la résurrection. Joa., VI, 55 sq. — La vie sur la terre doit elle-même être envisagée à ce point de vue. Elle est semblable à une mer orageuse et tourmentée. Il s'agit d'y faire passer le navire de notre existence, de notre âme, et d'arriver sûrement au port de notre éternité bienheureuse. L'idée de comparer l'existence humaine à un navire était connue des anciens ; les Livres saints, Prov., XXXI, 14, Sap., V, 10, ont peut-être favorisé ce symbole qui se retrouve depuis le milieu du IIIe siècle. Allard, *Rome souterraine*, 2e édit., Paris, 1877, p. 331. Le navire voguant sur les flots dans la direction du port est reproduit sur plusieurs épitaphes du Latran, par exemple, pil. XV, n. 62, 63, etc., et sur des sarcophages, et pour qu'il n'y ait pas d'erreur d'interprétation, l'artiste a marqué parfois sur le flanc du navire le nom des défunts, comme celui d'EUSEBIA, Passionei, *Iscriz. ant.*, p. 125, n. 88, et celui de THECLA sur un sarcophage du IVe siècle, trouvé à Saint-Valentin, par M. Marucchi, *Bullett. archeol. comm. di Roma*, 1897, pl. II. La célèbre lampe d'Eutropius, à la galerie des *Offices* à Florence, Garrucci, tab. 469, n'est qu'un symbole de la vie de ce chrétien qui conduit sa barque sous la direction du Christ tenant le gouvernail ; sur le fragment de Saint-Valentin, c'est saint Paul, indiqué nommément, qui exerce le rôle du pilote. — Quant au symbole du cheval

qui exprime parfois une idée analogue (cf. Ps. CXVIII, 32; Gal. V, 67, etc.) voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE et SYMBOLISME DE L'ART CHRÉTIEN. — L'assistance de Dieu, la divine providence qui intervient activement dans la vie de l'homme, ont aussi leurs figures dans le symbolisme primitif. Pour le temps des persécutions cela n'est nullement étonnant. Il fallait encourager les chrétiens en leur montrant le secours d'en haut. Les scènes de Daniel et des trois jeunes Hébreux dont la foi a « fermé la gueule des lions » et « éteint la force du feu », Hebr., XI, 33, 34, s'y prêtaient fort bien. Il en est de même des scènes de Susanne « dont l'histoire montre si manifestement que Dieu assiste ceux qui lui restent fidèles et qu'il rend vaines les embûches des ennemis ». On a ainsi la raison pour laquelle ces scènes apparaissent dès le commencement du IIe siècle. Voir d'autres monuments dans Kaufmann, *Die sepulcral. Jenseitsdenkmäler*, Mayence, 1900, p. 179 sq. « La foi à la vie future est donc exprimée par le décor peint et sculpté en un langage clair et accessible à tous, » et la bonne confiance de l'artiste chrétien contraste singulièrement avec les idées si confuses des païens et leur est même absolument opposée.

2. *La mort et la résurrection.* — Le christianisme enseigne qu'après la mort une nouvelle vie commence. L'âme paraît devant le juge; le corps est déposé en terre où il attend la résurrection. La mort n'est donc qu'un sommeil. De là le nom de κοιμητήρια, « cimetières, » donné aux lieux de sépulture; de là la manière particulière d'enterrer les morts contrastant si singulièrement avec celle des païens. Cette idée est également exprimée sur différents monuments, par exemple, sur une fresque de la catacombe de Trason, Garrucci, tab. 70, 2; Perret, *op. cit.*, t. III, p. IX-XI, où un jeune homme, richement habillé, marque avec le *calamus*, sur deux feuillets grossièrement ouverts, les paroles : DORMIT ‖ IO ‖ SILVEST ‖ RE. — Le point capital, c'est la résurrection. Fresques et sarcophages, verres dorés et lampes contiennent des symboles qui attestent clairement la foi à ce dogme fondamental. Ici, c'est Daniel dans la fosse aux lions; là, ce sont les enfants dans la fournaise, Noé dans l'arche et surtout la résurrection de Lazare, symbole de notre propre résurrection, par exemple, dans la chapelle grecque. A la fin du IIe siècle, nous rencontrons les représentations du cycle de Jonas, dans les chapelles des sacrements, etc. La vision d'Ézéchiel, XXXVII, 1 sq., image de la résurrection générale, Tertullien, *De resurrect.*, c. XXIX, *P. L.*, t. II, col. 836-837, est également représentée. L'idée de la résurrection est encore exprimée par des symboles non bibliques, par exemple, les saisons (cf. Tertullien, *loc. cit.*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 810-811), à Prétextat, le paon, qu'on trouve dès le IIe siècle, le phénix, Clément de Rome, *I Cor.*, XXV, Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1887, t. I, p. 94. Rare avant Constantin, il devient assez fréquent après 300.

3. *Le jugement.* — Ce dogme, affirmé par l'Écriture : *Omnes enim stabimus ante tribunal Christi*, Rom., XIV, 10, cf. Hebr., IX, 22, et ailleurs, est bien clairement représenté dans l'art chrétien primitif, qui est avant tout un art funéraire. — *a*) Le jugement particulier. — L'idée d'un jugement particulier, qui existait déjà, d'une certaine façon, avant le christianisme, est celle que nous rencontrons d'abord sur les monuments, moins cependant sur les sarcophages, par exemple, le n. 136 du Latran, Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 329, que sur les fresques des catacombes, par exemple, sur celle de la chapelle des sacrements A^2, Wilpert, *Malereien der Sacramentskapellen*, p. 14, 32, de la fin du IIe siècle. Les représentations de la *Nunziatella*, de Saints-Pierre-et-Marcellin sont de la seconde moitié du IIIe siècle, Wilpert, dans le *Bullett.*, 1892, p. 28; *Ein Cyclus christolog. Gemälde*, pl. I-IV, p. 5, 17; *Nuovo bullett.*, 1900, t. VI, p. 97; celles de Domitille, Bosio, p. 231; Garrucci, tab. 24; *Bullett.*, 1877, p. 150; 1888-1889, p. 79 sq.; de Sainte-Cyriaque, *Bullett.*, 1876, pl. IX; Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 230; de Saint-Hermès, Garrucci, tab. 82, 2; Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 307; t. II, p. 374, et de la catacombe de la *Vigna Cassia*, à Syracuse, *Bullett.*, 1877, p. 150 sq., pl. X, XI; Armellini, *Cimiteri cristiani*, p. 722, sont toutes du IVe siècle. A Sainte-Cyriaque et sur une inscription du Latran, Perret, *op. cit.*, t. V, 22, 28; *Röm. Quartalschrift*, 1892, p. 366 sq. et pl. XII, le jugement est réduit à sa plus simple expression. L'âme y est figurée par une femme qui se tient debout, seule, devant le juge assis, la tête entourée du nimbe. La scène est plus développée à la *Nunziatella* : au milieu, le juge assis, avec le livre, la main levée comme s'il parlait; quatre saints autour de lui, dont deux parlent, tandis que les deux autres écoutent. Entre les saints, quatre figures orantes, deux hommes et deux femmes; à leurs pieds, des brebis, symbole des élus. Cette scène, dit Mgr Wilpert, *Il valore dommatico delle pitture cimiteriali*, Rome, 1897, p. 18, nous rappelle instinctivement les paroles du *Dies iræ* : *Judex ergo cum sedebit — liber scriptus proferetur — quem patronum rogaturus — inter oves locum præsta.* Sur la lunette d'un arcosole, à la catacombe de la *Vigna Cassia*, à Syracuse, l'artiste a représenté une femme agenouillée et levant les mains vers le Christ nimbé. Celui-ci est debout entre saint Paul et saint Pierre, ce dernier également nimbé. Par respect pour son juge, MARCIA porte au bras gauche le manipule du diacre. Évidemment ces représentations se ressemblent. On y trouve les différents éléments d'un jugement. Le juge est le Christ, orné parfois du nimbe, debout, ou assis sur une chaire élevée de plusieurs degrés. De la gauche, il tient quelquefois le livre ouvert, ou le rouleau, tandis qu'il étend la droite du côté du défunt comme pour prononcer la sentence. Devant lui, l'âme, debout, les mains levées comme les orantes, ou à genoux, comme à Domitille, et tendant les mains suppliantes pour demander pardon et miséricorde. Les saints qui assistent le Christ doivent être « les avocats » de l'âme, d'après une inscription de Sainte-Cyriaque, du IVe siècle, *Bullett.*, 1864, p. 34 : CUIQUE [*Cyriacæ*] PRO VITÆ SUÆ [*tes*] TIMONIUM (*sic*) SANCTI MARTYRES APUT (*sic*) DEUM ET ☧ ERUNT ADVOCATI; ils doivent défendre sa cause — leurs gestes l'indiquent — et la conduire au ciel. Leur nombre est de deux ou de quatre. A Saints-Pierre-et-Marcellin, il y en a six : c'est le collège apostolique réduit faute de place. Le type connu de saint Pierre est remarquable à Syracuse, l'apôtre est désigné nommément, tandis que dans la fresque de Saint-Hermès ce sont les deux martyrs Prote et Hyacinthe, enterrés tout près dans la même catacombe. Bienheureuse l'âme, dit l'inscription du prêtre Sarmata, de Verceil, qui a de pareils avocats : O FELIX GEMINO MERUIT QUI MARTYRE DUCI ‖ AD DOMINUM MELIORE VIA REQUIEMQUE MERERI. Bruzza, *Iscriz. Vercell.*, p. 319, n. CXXXV; Gruter, *Inscript. antiq.*, 1169, 7. Souvent l'artiste indique le caractère de la sentence : elle a été favorable, l'âme est représentée comme orante, c'est-à-dire en possession du ciel où elle prie pour les siens. Le rouleau ou le livre qu'on voit entre les mains du Sauveur ou placé devant le trône dans une corbeille, symbolise la sainte Écriture, qui renferme la règle de vie pour chaque chrétien.

b) Le jugement général. — L'idée de représenter le jugement général est de date postérieure. D'aucuns ont voulu voir une représentation de la séparation des brebis d'avec les boucs, à la crypte dite *delle peccorelle*, à Saint-Calliste. De Rossi, *Roma sott.*, t. II, atl. agg. A. Ils ont tort, d'après Wilpert, *Malereien der Sacramentskapellen*, p. 41-46. Cette séparation est représentée, d'après Pératé, *op. cit.*, p. 320 et fig. 184, par un couvercle de sarcophage de la collection Strogonof, à Rome. Garrucci, tabl. 304, 3. Cf. Wilpert, *Zeitschrift f. kath. Theologie*,

1888, p. 174 sq. Elle l'était également, selon saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, 17, *P. L.*, t. LXI, col. 338, dans sa petite basilique de Fundi, et on la voit encore aujourd'hui à Saint-Apollinaire le Neuf, à Ravenne, Garrucci, tab. 284, 4. Sur la *terra cotta* de la bibliothèque Barberini (Rome), Garrucci, tab. 465, 6, et mieux, dans *Archaol. Ehrengabe zum 70. Geburtstage de Rossis*, 1892, p. 1-8, le sujet n'est pas moins clair. Le Christ juge, assis sur la chaire, entre six apôtres, pareillement assis et gesticulant, Matth., XIX, 28; en bas, la foule séparée par une grille; autour le mot difficile à lire : VIC [*to*] R [*ia*]. La punition et la récompense y sont symbolisées par des instruments de supplice et par des sacs d'argent tels que les empereurs en jetaient quelquefois au peuple, par exemple, dans un bas-relief de l'arc de Constantin. La nature de cette récompense est indiquée par la croix et par le monogramme du Christ qui ornent les sacs. L'idée du jugement est encore exprimée dans l'*Etimasia*, ἡ ἑτοιμασία τοῦ θρόνου, Ps. LXXXVIII, 15; Eph., VI, 15, qui n'est autre que la représentation d'un trône sur lequel sont placés les emblèmes du Seigneur. Elle apparaît pour la première fois sur un sarcophage de Tusculum, *Bullett.*, 1872, p. 123 sq., où on voit sur le trône le ☧ entouré d'une couronne, Matth., XXIV, 30, et sur une pierre gravée, du IVe siècle, à Berlin, C. I. Gr. n. 9080, où l'inscription ΙΧΥΘ (ἰχθύς) avec les monogrammes ΡΑΥ [λος] et ΣΑΥ [λος] et une étoile (?) entourée d'une couronne indiqueraient le sens de la figure. Cette explication de M. de Rossi n'est pas admise par tous. Des représentations analogues se trouvent sur des mosaïques, par exemple, à Sainte-Marie-Majeure, Garrucci, tab. 211, et au baptistère de Sainte-Marie *in Cosmedin*, à Ravenne, Garrucci, tab. 251, où le trône est placé entre les deux apôtres Pierre et Paul. Ainsi l'art chrétien primitif ne représente que des idées assez vagues du jugement général.

Wilpert, dans *Compte rendu du IIe Congrès scientifique internat. des catholiques*, 1891, sect. historique, p. 66-68; Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 201-203; Id., *Die Wandgemälde in der S. Georgskirche zu Oberzell*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, p. 15-22; Springer, *Das Jüngste Gericht*, dans *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 1884, t. VII, p. 375-404; Voss, *Das jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters*, Leipzig, 1884; Jessen, *Die Darstellung des Weltgerichtes bis auf Michelangelo*, Berlin, 1883; Durand, *Étude sur l'Étimasia, symbole du jugement dernier*, Chartres, 1867.

4. *Le purgatoire et l'enfer.* — Les anciens monuments artistiques n'y font aucune allusion directe. Cela ne doit étonner personne. Interprète des sentiments d'allégresse qui, selon l'apôtre, doivent animer les fidèles, l'art chrétien repousse toute représentation de caractère effrayant et lugubre. Il ne retrace ni les scènes de la passion, ni les martyres, ni les épouvantes de l'enfer : le contraste avec l'art païen et avec celui du moyen âge est manifeste.

5. *Le ciel et ses joies.* — *a*) Le jardin céleste. — Certaines inscriptions, par exemple, *Röm. Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 342; de Rossi, *Ins. christ.*, t. I, p. 141, n. 317, plusieurs actes de martyrs, par exemple, la *passio s. Perpetuæ*, c. IV, et quelques textes liturgiques, Renaudot, *Lit. orient.*, t. I, p. 73, nous permettent de penser que les premiers chrétiens se figuraient le bonheur éternel sous le symbole d'un jardin délicieux, avec des plantes, des fleurs, des arbres, des oiseaux et des sources. Dans l'art chrétien, le jardin est représenté de diverses manières. Mais les accessoires changent souvent. Ici, c'est le Bon Pasteur qui y porte la brebis, symbole de l'âme, ou qui y reçoit l'âme orante dans la compagnie des autres brebis. Là, c'est un saint qui l'y conduit, par exemple, sainte Pétronille, à Domitille, *Bullett.*, 1875, pl. I. Sur d'autres monuments on fait abstraction du pasteur, et l'âme apparaît sous la même forme et avec le même entourage, auquel s'ajoutent des colombes symbolisant aussi les âmes des défunts. Les plus belles représentations de ce genre sont celles de la crypte *de cinque santi*, à Saint-Calliste, de la fin du IIIe siècle, de Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. I-II, et celle du cubiculum dit *delle pecorelle*, à la même catacombe, du IVe siècle, De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 349-351; Wilpert, *Die Malereien der Sacramentskapellen*, p. 43-46. Ailleurs la scène est réduite : on ne voit que la colombe sur un arbre du jardin ou l'âme orante avec l'arbre. A partir du IVe siècle, on représente le palmier à la place de l'arbre ordinaire sur les fresques, plus souvent sur les sarcophages et surtout dans les mosaïques des églises. Le Christ, ou simplement la main divine, couronne la tête du bienheureux. Perret, *op. cit.*, t. I, pl. VI-VII; Garrucci, tab. 99, 2; 105, 1; 386, 3, Kaufmann, *op. cit.*, p. 174 sq., 192.

b) Le banquet. — Dans une fresque de Domitille, de la fin du Ier siècle, *Bullett.*, 1865, p. 42; Garrucci, tab. 19, 4, dans plus d'une demi-douzaine de peintures de la seconde moitié du IIIe siècle, à Saints-Pierre-et-Marcellin, et sur plusieurs fragments de sarcophages, Garrucci, tab. 401, 15 [*Bullett.*, 1866, p. 41, pl. 3]; 401, 13; 371, 4; 401, 16, on représente le bonheur du ciel sous le symbole d'un banquet. « Parents et enfants sont placés autour d'une table demi-circulaire, mangeant et buvant ou tendant la main vers un trépied qui supporte un poisson. Deux jeunes femmes, deux servantes, debout ou assises près des conviés, leur versent à boire et des inscriptions sur les fresques les interpellent des noms d'Irène et d'Agape : » *Irene da calda*, ou *porge calda*, *Agape misce mi*, ou *misce nobis*. Le plus grand nombre des archéologues voit dans ces banquets non pas les agapes, mais une allégorie de la félicité paradisiaque. Cette idée indiquée dans l'Écriture sainte, Ps. XXXVI, 9; Is., LXIV, 4; Luc., XIV, 15; XXII, 29; Apoc., VII, 16, était familière aux premiers chrétiens. Beaucoup d'écrivains, les actes des martyrs, par exemple, ceux des martyrs de Lyon, les *Acta Carpi, Papyli et Agathonicæ*, du temps de Marc-Aurèle, les liturgies funèbres, les inscriptions elles-mêmes parlent de l'admission de l'âme au banquet divin. Le mets qui y est invariablement servi, le poisson avec ou sans pain, n'est autre que le poisson par excellence, l'ἰχθύς. Vu la signification bien connue de ce symbole, l'intention de l'artiste est manifeste : au ciel il n'y a qu'une nourriture : c'est du Christ même que se repaissent et se saturent les commensaux de la table divine, pendant que la « Paix » et la « Charité » servent le vin rafraîchissant du paradis. Ces explications de M. de Rossi, *Bullett.*, 1882, p. 126 sq., et ailleurs, sont certaines. Elles s'appuient sur le caractère symbolique de l'art chrétien primitif, sur la nature du mets, sur les paroles des inscriptions, sur les figures symboliques environnantes et sur les textes mentionnés plus haut. Ajoutons un banquet du cimetière Ostrien, de la même époque. Sur la lunette d'un arcosole on voit au milieu une orante, à droite, les cinq vierges portant des flambeaux, que Mgr Wilpert prend pour les cinq vierges folles arrivées en retard; à gauche, quatre vierges assises à une table : la cinquième dont la place est vide, est l'orante du milieu. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 66 sq., pl. II, 5. — Les colombes qu'on trouve parfois mangeant des grappes de raisins ou perchées sur le bord d'un vase et se rassasiant du contenu, par exemple, à la crypte *dei cinque santi*, rappellent avec les acclamations : πιε ἐν θεῷ, de Rossi, *Roma sott.*, t. II, pl. XLVII, 7, et d'autres semblables, le passage de saint Marc, XIV, 25, et sont un emblème des fidèles qui s'abreuvent de la béatitude éternelle.

c) La maison de Dieu. — Moins ancienne est la représentation du ciel sous la forme d'une basilique idéale, d'une maison, Joa., XIV, 2, ou d'un palais « où Jésus trône parmi ses martyrs dans la *cour intérieure*, et distribue aux élus la récompense éternelle. Cette cour céleste ressemble au parvis entouré de colonnes qui donnait accès aux basiliques », Perate, *op. cit.*, p. 154, et était fermée par des rideaux brodés, suspendus à des

tringles; les saints ouvrent ces rideaux et font entrer l'âme qu'ils protègent, dans les demeures du Père éternel. Nous voyons cette scène sur plusieurs sarcophages, par exemple, au Latran, à Syracuse, *Bullett.*, 1877, p. 150; et à Terni, ce dernier aujourd'hui au *Campo santo* des Allemands, à Rome, *Röm. Quartalschrift,* 1894, t. VIII, p. 131-134, et pl.; sur une fresque de Sainte-Cyriaque, tandis qu'une autre avoisinante montre le Christ nimbé et entouré des vierges sages et des vierges folles devant la porte d'entrée de la salle nuptiale. *Bullett.*, 1863, p. 76; 1864, p. 35, et surtout Wilpert, *Die gottgew. Jungfrauen,* p. 72-76, pl. II, 1. Sur un fragment d'épitaphe, au Latran, pil. XIV, n. 45; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXIV, 45, on a gravé l'âme orante devant la *regia* ou *aula Christi*, et on a mis au-dessus de la porte les mots IN PACE. — Le ciel est donc un lieu de rafraîchissement et de repos. Il est aussi un lieu de lumière : *ipsis domine... locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur.* Voilà pourquoi, depuis l'époque de Constantin, les artistes représentent quelquefois l'âme orante entourée de lampes et de chandeliers, qui symbolisent la lumière éternelle, par exemple, sur l'épitaphe de Bessula, au Latran, pil. XIV, n. 44, sur la célèbre *capsa argentea* d'Afrique, *Bullett.*, 1887, pl. VIII, et la monographie de M. de Rossi sur ce précieux reliquaire (1889), et sur plusieurs peintures dans les catacombes de Naples. Garrucci, tab. 101, 1, 2; 102, 2; 104, 2; Bellermann, *Die christl. Begräbnissstatten u. bes. d. Katakomben zu Neapel*, 1839, pl. VIII-IX. Ce sont là les manières principales dont l'art chrétien a exprimé d'une façon sensible les joies du ciel. Quelquefois l'artiste les mélange. Ainsi on voit sur une peinture de la *casa celimontana* (Saints-Jean-et-Paul), à Rome, le jardin du paradis et les *vela* de la basilique. P. Germano di S. Stanislao, *La casa celimontana...*, Rome, 1894, p. 313 sq. Sur bon nombre d'inscriptions d'Aquilée, réunies par Mgr Wilpert à l'occasion du congrès des archéologues à Spalatro, en 1894, et publiées dans l'*Ephemeris Salonitana,* p. 37-58, on constate aussi ces différentes manières de figurer le bonheur céleste, soit isolées soit mélangées. — Disons enfin, à propos du millénarisme, que les artistes chrétiens ne connaissent point d'endroit intermédiaire qui servirait de séjour à l'âme qui a quitté le corps jusqu'au grand jour de la résurrection générale.

Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 612-630; Kraus, *Real-Encyclopädie,* art. *Mahl, Paradies*; Martigny, *Dictionnaire des antiq. chrét.*, art. *Repas, Paradis,* etc.; Lefort, *Les scènes de banquet peintes dans les catacombes,* dans la *Revue archéol.*, 1883, p. 224 sq.; Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums,* Mayence, 1900, p. 108-206.

6. *La communion des saints.* — Pour tout ce qui regarde ce point particulier, la communion des saints au sens strict du mot, le culte des reliques et des images, le culte de la Vierge, etc., les monuments renferment des indications très précieuses. Nous les fournirons dans les articles COMMUNION DES SAINTS, MARIE (*Culte de*), D'APRÈS LES MONUMENTS.

Dans les pages précédentes, nous nous sommes bornés à ce qui nous a paru vraiment important et suffisamment prouvé. L'épigraphie chrétienne, plus explicite que les monuments figurés, ne fera que confirmer ces premières données. Il s'ensuit donc qu'il y a un lien intime entre l'art chrétien primitif et les croyances religieuses dont il atteste la substance, et qu'en présence des croyances mobiles, flottantes et jamais définitives, des autres religions ou sectes, le catholique n'a qu'à se féliciter de « ces titres de noblesse, de ces vieux blasons de la foi » retrouvés dans les monuments de l'art chrétien primitif.

Pour la première partie de l'article, les principales publications récentes sont (cf. col. 1768, 1769) : de Rossi, *Roma sotterranea,* 3 in-fol., Rome, 1864-1877; Id., *Musaici cristiani... delle chiese di Roma anteriori al secolo XV,* Rome, 1872 sq.; Id., *Bullettino di archeologia cristiana,* 1865-1894, continué par ses élèves sous le titre de *Nuovo Bullettino di arch. crist.*, Rome, 1895 sq.; les abrégés des travaux de M. de Rossi : Desbassayns de Richemont, *Nouvelles études sur les catacombes,* Paris, 1870; la *Roma sotterranea,* de Northcote et Brownlow, en anglais, Londres, 1870; de Paul Allard, en français, 2e édit., Paris, 1877; de Kraus, en allemand, Fribourg-en-Brisgau, 2e édit., 1879; Pératé, *L'archéologie chrétienne,* Paris, s. d. [1892]; Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia,* Rome, 1893; Id., *Lezioni di archeologia cristiana,* Rome, 1898; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris-Rome, 1900, t. I, II; Id., *Guida del museo cristiano lateranense,* Rome, 1898; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877; Kraus, *Real-Encyclopädie der christl. Altertümer,* 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1882-1886; Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities,* 2 vol., Londres, 1875; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa,* 6 vol., Prato, 1873-1881; Id., *Vetri ornati di figure in oro,* 2e édit., 1864; Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* 6 vol., 1872; Kraus, *Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen,* Leipzig, 1873; Id., *Geschichte der christl. Kunst,* 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1895 sq.; Wilpert, *Principienfragen d. christl. Archäologie,* 1889; *Nochmals Principienfragen...,* 1890; *Ein cyclus christolog. Gemälde...,* 1891; *Die Katakombengemälde und ihre alte Copien,* 1891; *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrh...,* 1892; *Die fractio panis,* édit. franç., Paris, 1896; *Die Malereien der Sakramentskapellen,* 1897; Le Blant, *Les sarcophages... d'Arles,* 1878; Id., *Les sarcophages chrétiens de la Gaule,* 1886; Lefort, *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne,* Paris, 1885; Pohl, *Die altchristl. Fresko-und Mosaikmalerei,* Leipzig, 1888; Schultze, *Archäolog. Studien,* Vienne, 1880; Id., *Die Katakomben,* Leipzig, 1882; Id., *Archäologie der altchr. Kunst,* Munich; Id., *Die Katakomben von S. Gennaro in Neapel,* Iéna, 1877, 1895; Perret, *Les catacombes de Rome,* 6 vol., Paris, 1851 sq.; Roller, *Les catacombes de Rome...,* Paris, 2 vol., 1881; *Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde,* Rome, 1887 sq.; Ficker, *Archäologische Studien zum christl. Altertum u. Mittelalter,* Fribourg-en-Brisgau, 1895 sq.; Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea,* Munich, 1897; les ouvrages de Jorio, Scherillo, Galante, Stornaiuolo, Schultze, etc., sur les catacombes de Naples; Portheim, *Der dekorative Stil in der altchristl. Kunst,* Stuttgart, 1886; Hennecke, *Altchristl. Malerei u. altchristl. Litteratur,* Leipzig, 1896; Pératé, *L'art chrétien,* dans la *Quinzaine,* 1896, p. 151-173; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* Paris, 1907; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* en cours de publication.

Pour la seconde partie, on trouve quelques rares indications dans Mamachi, *Origines et antiquitates...,* 2e édit., 6 vol., Rome, 1841-1851; Blanchini, *Demonstratio historiæ eccles. comprobatæ monumentis...,* 3 vol.; Rome, 1752; Gener, *Theol. dogmatica scol. monumentis illustrata,* 6 vol., Rome, 1768; Pellicia, *De ecclesiæ... politia,* 3 vol., Naples, 1777, et au commencement du XIXe siècle, dans Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art...,* 6 vol., Paris, 1823; et dans Augusti (différents ouvrages); Wolter, *Die römisch. Katakomben und ihre Bedeutung...,* 2 brochures, Francfort, 1866; Grillwitzer, *Die bildl. Darstellungen in den röm. Katakomben...,* Graz, 1886; Diepolder, *Theologie und Kunst im Urchristentum,* Augsbourg, 1882; Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne,* 2e édit., 2 vol., Paris, 1866; Gaume, *Les trois Rome,* 2e édit., 4 vol., Paris, 1854; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* t. III, part. Ire, c. II, etc., ont écrit dans un but de vulgarisation. Des indications très précieuses se trouvent dans les différents ouvrages de M. de Rossi; Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie,* Gotha, 1867; Roller, *Les catacombes...* (plus haut); Aubé, *La théologie et le symbolisme dans les catacombes,* dans la *Revue des Deux Mondes,* t. LVIII, juillet 1883; Mariott, *Testimony of the catacombs,* Londres, 1877; *Revue de l'art chrétien,* 1862 : *Les catacombes de Rome au point de vue de la controverse*; V. di Giovanni, *L'archeologia cristiana in sostegno della teologia e della apologetica,* Palerme, 1894; Wilpert, *Il valore dommatico delle pitture cimiteriali,* Rome, 1897; Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*; *Dict. d'archéologie et de liturgie chrétienne,* passim.

R. S. BOUR.

ARTÉMON. Hérétique de la fin du IIe siècle et du commencement du IIIe, appartenant au groupe des monarchiens antitrinitaires qui ne voyaient qu'un homme dans le Christ. Il vécut à Rome, où il propagea son hérésie. Selon lui, le Christ, né d'une vierge, était sans

doute supérieur en vertu aux prophètes, et rempli d'un pouvoir divin, mais il n'était pas Dieu. C'était là, disait-il, l'enseignement venu des apôtres et des anciens, reçu et conservé jusqu'à Victor, mais altéré par le pape Zéphyrin. Ses audacieuses prétentions avaient beau se heurter au Nouveau Testament, aux écrits des Pères apostoliques et des apologistes, aux cantiques chantés dans les réunions chrétiennes, tous remplis des témoignages les plus formels sur la divinité de Jésus-Christ, il n'en cherchait pas moins à les accréditer comme l'expression de l'Écriture et de la tradition. Il est vrai qu'à l'exemple de tous les hérétiques du IIe siècle, il entendait l'Écriture et la tradition dans un sens exclusivement favorable à ses vues.

L'Écriture, il commença par l'altérer sous prétexte de la corriger, mais il ne put imposer une rédaction uniforme; chacun voulut avoir la sienne; et les exemplaires d'Asclépiodote, de Théodote, d'Hermophile et d'Apollonidès étaient loin de concorder. Aussi, autour de lui, finit-on par l'abandonner, en la sacrifiant aux sciences exactes : on résolut tous les problèmes à coup de syllogismes; finalement on plaça Aristote et Théophraste au-dessus de Jésus-Christ, et on rendit un culte à Euclide et à Galenus.

Quant à la tradition, elle fut traitée avec une impudence égale; on tint pour non avenus les renseignements de l'histoire ainsi que les documents écrits ; on passa sous silence la condamnation par le pape Victor de Théodote le corroyeur, l'un des premiers qui eût affirmé que le Christ n'est qu'un homme ; on s'en prit uniquement à Zéphyrin, qu'on accusa d'innover en matière doctrinale, comme d'autres l'accusaient d'avoir innové en matière pénitentielle. Zéphyrin dut excommunier Artémon.

La secte songea à se donner un évêque. Théodote le banquier et Asclépiodote firent sacrer le confesseur Natalis, auquel ils promirent de fortes mensualités ; mais cet évêque improvisé, bourrelé de remords, fit pénitence aux pieds du pape et fut admis à la communion ; la tentative schismatique échoua par là même.

L'anonyme d'Eusèbe, *H. E.*, v, 28, *P. G.*, t. xx, col. 512 sq., Caius d'après Photius, mais plus vraisemblablement Hippolyte, écrivit contre Artémon, qualifia son hérésie de nouveauté, releva quelques-unes de ses extravagances, le déclara aussi éloigné que possible de la foi, et l'enferma dans ce dilemme, au sujet de l'Écriture : ou vous la croyez inspirée par le Saint-Esprit et alors vous êtes infidèle, ou vous vous croyez plus sage que le Saint-Esprit et alors vous êtes fou. D'après saint Épiphane, Paul de Samosate développa plus tard les vues d'Artémon. *Hær.*, LXV, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 13.

Eusèbe, *H. E.*, v, 28, *P. G.*, t. xx, col. 512-514; Épiphane, *Hær.*, LXV, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 13; Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 4, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389 ; Photius, *Biblioth.*, 48, *P. G.*, t. CIII, col. 85.

G. BAREILLE.

ARTICLE DE FOI. Le mot « article de foi » n'appartient pas à la langue théologique des Pères. Pour désigner les propositions du symbole des apôtres, ils se servent volontiers du mot *sententia*. S. Ambroise, *Explanatio symboli ad initiandos*, *P. L.*, t. XVII, col. 1158-1159; S. Léon, *Epist.*, XXXI, *ad Pulcheriam*, *P. L.*, t. LIV, col. 794. Au moyen âge, cette expression est encore employée. Abélard, *Expositio symboli apostolorum*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 619-620. Mais le mot *articulus* la supplante peu à peu. Voir col. 1679, la pièce de vers mise sous le nom de saint Bernard ; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXV, *P. L.*, t. CXCII, col. 810 ; Albert le Grand, *Compendium theologicæ veritatis*, l. V, c. XXI ; *Opera*, Paris, 1895, t. XXIV, p. 169. Ces textes montrent qu'on employait comme synonymes les termes « article de foi, article du symbole », mais ne nous renseignent pas sur ce qu'on exigeait d'une proposition révélée pour lui donner ce titre. Plusieurs définitions peu précises ou fondées sur une fausse étymologie avaient encore cours : l'époque de saint Thomas. On attribuait la suivante à Richard de Saint-Victor : « vérité indivisible qui a Dieu pour objet et nous astreint *arctans*, d'où serait venu *articulus*, à croire. » C'est en discutant cette notion et d'autres semblables que saint Thomas fut amené à donner de l'article de foi une théorie complète et précise. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 6; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. I, a. 1.

S'appuyant sur le sens du mot grec ἄρθρον et sur ceux que l'usage attribue au terme latin *articulus*, il conclut qu'il convient d'appeler article de foi une proposition révélée distincte et apte à s'unir à d'autres pour former avec elles l'organisme vivant de la doctrine chrétienne. Une vérité est vraiment distincte d'une autre lorsqu'elle n'apparaît pas avec elle *secundum eamdem rationem*, dans un même concept ; pratiquement, on est en face de deux articles lorsque, pour admettre chacun d'eux, l'esprit se heurte à une difficulté spéciale. Ainsi passion et résurrection de Jésus-Christ sont deux articles, souffrances et mort n'en forment qu'un. L'article de foi doit être aussi un membre apte à s'unir à d'autres pour former un tout organique : beaucoup de vérités révélées ne satisfont pas à cette condition. Parmi les objets de la connaissance surnaturelle, il en est que Dieu nous fait connaître pour eux-mêmes afin de nous conduire à notre fin dernière : la trinité, l'incarnation et d'autres semblables (ici saint Thomas pense sans doute aux vérités du symbole des apôtres) : ce sont ces notions qui composent les divers articles de foi. D'autres propositions ont été révélées par Dieu, mais ce n'est pas pour elles-mêmes, c'est pour manifester les notions principales : par exemple, les miracles d'Élisée ; ces vérités sont des moyens et non pas des conclusions, elles ne forment pas un tout organique et ne peuvent être appelées articles de foi. Et de la sorte saint Thomas aboutit à une définition très précise qu'on pourrait formuler ainsi : l'article de foi est une vérité révélée pour elle-même et assez distincte des autres de même nature pour offrir à l'esprit de celui qui veut l'admettre une difficulté spéciale. Ainsi entendu il est en théologie ce que sont, dans les sciences, les principes fondamentaux. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 7. Pour cette raison et parce qu'il s'agit ici, par hypothèse, de vérités dont la connaissance nous conduit au ciel, l'homme est tenu de croire explicitement les articles de foi. *Ibid.*, q. II, a. 5.

Comme la vertu de foi est une participation à la connaissance même de Dieu et que la sagesse incréée n'a pas besoin de distinguer pour connaître, on peut être tenté de conclure qu'il n'y a pas lieu de décomposer en articles les vérités révélées. Le faire serait les empêcher de rester des propositions de foi. Il n'en est rien, c'est en hommes que nous participons à la connaissance de Dieu et si nous entrevoyons aujourd'hui par la foi ce que Dieu contemple, c'est avec une intelligence obligée de diviser pour ne pas confondre. Le mot article de foi a donc sa raison d'être. *Ibid.*, q. I, a. 6, *sed contra*, ad 2um. Il était d'un usage commode pour la désignation des vérités chrétiennes les plus importantes et sa définition permettait de découper les divers symboles en leurs éléments fondamentaux d'après un procédé uniforme et rationnel.

Malheureusement, il n'a pas été engagé dans les controverses, ni consacré par l'autorité enseignante. Les théologiens, d'autre part, ne gardèrent pas en entier la théorie de saint Thomas et par là même, se divisèrent. Pour un article de foi plusieurs conditions étaient requises dans la Somme ; on n'en exigea qu'une d'ordinaire. Aussi Suarez constate que les théologiens ne s'accordent pas dans leur définition de ce mot. *De fide theol.*, disp. II, sect. V, n. 10, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 30. De Lugo dit que les articles de foi sont les vérités principales qui soutiennent les autres. *De virt. fidei d.-*

vinæ, disp. III, sect. IV; *Disp. scholasticæ*, Paris, 1888, t. I, p. 196. Kilber reproduit la définition thomiste. *De fide*, part. II, c. II, dans Migne, *Cursus theol.*, Paris, 1839, t. VI, col. 459. D'autres théologiens réservent ce mot pour désigner ce qui est contenu dans le symbole des apôtres. Suarez, *loc. cit.* D'autres appellent article de foi, ce qui est défini officiellement par l'Église comme étant révélé, M. Didiot, par exemple, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologales*, Paris, 1897, n. 141, p. 97; c'est d'ailleurs le sens que le commun des chrétiens tend à donner aujourd'hui à cette expression. Un seul point reste communément admis : toute proposition révélée n'est pas article de foi.

En somme, jusqu'à ce que les mots « article de foi » aient reçu un sens précis universellement admis, il vaut mieux leur préférer des expressions plus claires. Et quand on les trouve employés par un théologien, il importe, pour éviter toute méprise, de rechercher quelle définition il en donne.

S. Thomas et Suarez aux endroits cités au cours de l'article ; Mazzella, *De virtutibus infusis*, disp. II, a. 7, n. 434, Rome, 1879, p. 223-224.

C. RUCH.

ARTICLES FONDAMENTAUX (**Système des**). — I. Exposé historique et doctrinal. II. Réfutation.

I. EXPOSÉ HISTORIQUE ET DOCTRINAL. — Le système des articles fondamentaux est né, chez les protestants, d'un double courant d'idées : 1° du désir d'établir une certaine union entre les sectes chrétiennes séparées par des professions de foi différentes; 2° du besoin de montrer que les diverses communions protestantes, malgré leurs divergences irréductibles, possèdent l'unité essentielle à l'Église du Christ.

1. LE SYSTÈME DES ARTICLES FONDAMENTAUX COMME MOYEN D'UNION. — Celui qui le premier formula, quoique d'une façon un peu vague, le système des articles fondamentaux, fut un catholique flamand, Georges Cassander (1513-1566). Humaniste distingué, grand admirateur d'Érasme, ami de plusieurs protestants, esprit fin et tolérant, mais peu versé dans les matières théologiques, il crut bien faire en travaillant à réunir les protestants et les catholiques sur une base nouvelle. Ceux-là, dit-il, appartiennent à la vraie Église qui admettent les points fondamentaux de la doctrine des apôtres, contenue dans le symbole, et ne se séparent pas de la communion des autres Églises. Appliquant son principe aux orientaux aussi bien qu'aux occidentaux, il en concluait que les communions romaine, évangélique et grecque pouvaient former une seule et même Église, et ouvrait ainsi la voie à la théorie anglicane des trois branches de l'Église catholique. Ce système déplut à la fois aux catholiques et aux protestants : Jean Hesselius et Josse Ravesteyn, professeurs à Louvain, réfutèrent leur compatriote, et son ouvrage, *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri*, fut mis à l'Index; de son côté, Calvin attaqua vigoureusement cet opuscule, parce qu'il reconnaissait l'autorité de la tradition, de telle sorte que cette tentative échoua complètement. Ajoutons que Cassander se rétracta et mourut en catholique. Voir de Schrevel, *Histoire du séminaire de Bruges*, Bruges, 1895, p. 263, où se trouve une très intéressante étude sur Cassander, t. I, Ire partie.

D'un autre côté, les protestants sentirent bientôt le besoin de l'union : unis pour attaquer l'Église, ils s'étaient vite divisés entre eux : Carlstad s'était violemment séparé de Luther, les anabaptistes s'étaient révoltés contre son autorité, Zwingle et Calvin avaient rejeté sa doctrine sur les sacrements; les anglicans faisaient un mélange confus de luthéranisme et de calvinisme; et les sociniens sapaient l'édifice chrétien par la base, en niant les dogmes fondamentaux de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption. Les esprits modérés comprirent que c'était là pour le protestantisme une source de faiblesse; mais les tentatives de rapprochement entre Luther et Zwingle, entre le luthérien Andreæ et le calviniste Théodore de Bèze n'aboutirent qu'à constater des différences absolument irréductibles. C'est alors que germa en certains esprits l'idée de *points fondamentaux*, sur lesquels luthériens et réformés pussent s'entendre, tout en conservant leurs doctrines particulières.

Le premier qui, en Allemagne, fit des efforts vraiment sincères pour amener l'union sur cette base, fut Georges Calixte (1586-1656), professeur de théologie à l'université d'Helmstadt. Ses relations avec des calvinistes tolérants, comme Casaubon, et des catholiques instruits, particulièrement Becan et de Thou, avaient élargi ses vues. Dans ses ouvrages intitulés *Disputationes XV de præcipuis christianæ religionis capitibus* et *Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ,* il maintient que les doctrines fondamentales du christianisme, c'est-à-dire les principes élémentaires d'où découlent toutes les autres vérités, ont été conservées intactes par les trois grandes communions luthérienne, calviniste et romaine; que les articles, communément reçus par les Pères des cinq premiers siècles, méritent croyance aussi bien que ceux qui sont contenus dans l'Écriture; que les communions chrétiennes qui croient ces vérités doivent, au lieu de s'anathématiser mutuellement, entrer au plus tôt en relations amicales pour préparer une union durable. Ce système, qu'on appela *syncrétisme,* souleva une tempête dans le monde luthérien : Calixte fut accusé d'hérésie, d'apostasie, de crypto-calvinisme, de papisme et même d'athéisme. Son plus fougueux adversaire, Calov (1612-1686), luthérien intransigeant, publia contre lui de nombreux ouvrages, entre autres *Digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanistarum syncretistarum*, 1651; *Harmonia Calixtino-hæretica,* 1655; *Historia syncretistica,* 1682; par ses vigoureuses dénonciations il empêcha toute union; non seulement luthériens et réformés continuèrent de s'anathématiser cordialement, mais les luthériens eux-mêmes se divisèrent en deux camps, les uns soutenant et les autres attaquant les vues syncrétistes de Calixte.

Plus tard, un réformé de Genève, Jean-Alphonse Turretin (1674-1737), s'efforça d'amener de meilleures relations entre son parti et les luthériens. En 1729, il publia son *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter protestantes concordia,* où se trouve une dissertation sur les *articles fondamentaux,* qu'il définit ceux dont la connaissance et l'acceptation sont nécessaires pour obtenir la grâce de Dieu et assurer son salut. Il pressa ses coreligionnaires de former une union sur la base de ces articles, en laissant de côté ceux qui n'étaient point fondamentaux. Mais les esprits n'étaient point mûrs pour une union de ce genre, et ce projet n'eut pas de suite.

En Angleterre, Cranmer avait conçu, dès le XVIe siècle, le dessein d'unir ensemble toutes les communions protestantes, et invité à cet effet Mélanchthon, Calvin et Bullinger à se réunir à Londres, pour déterminer les points fondamentaux sur lesquels on pourrait s'entendre. Les troubles politiques firent échouer ce projet. Plus tard, sous Cromwell, en 1653, le parlement nomma un comité chargé de rédiger une liste des articles fondamentaux que tous les protestants d'Angleterre seraient forcés d'accepter. Baxter, président du comité, proposa comme base d'union l'acceptation du symbole des apôtres, de l'oraison dominicale et des dix commandements. Mais on regarda ce programme comme trop large, parce qu'il pouvait être signé non seulement par les luthériens et les réformés, mais encore par les dissidents, les sociniens et les papistes, qu'on voulait exclure de l'Église anglicane. Un autre, plus précis, fut rédigé par Owen et proposé par Goodwin; on y déclarait, contre les papistes, que l'Écriture est la seule règle de foi, et que la justification se fait par la foi et non par les œuvres; contre

les sociniens, on insistait sur la divinité de Jésus-Christ, la rédemption et la résurrection de la chair, contre les quakers, on proclamait la nécessité du baptême réel pour la régénération et le salut.

Vers la fin du XVIIe siècle, en 1695, un philosophe célèbre, Locke, publia son *Essay on the reasonabless of christianity* (traduit en français et publié dans les *Démonstrations évangéliques*, de Migne, t. IV, col. 241), où il réduit les articles fondamentaux à deux : croire que Jésus est le Messie, et par conséquent accepter sa doctrine et ses commandements. Des formules aussi vagues favorisaient le latitudinarisme, auquel ne portaient que trop les idées rationalistes du temps. Aussi Waterland (1683-1740) se crut obligé de réagir contre cette tendance et de préciser davantage la notion des articles fondamentaux dans son *Discourse of fondamentals*. D'après lui, on doit regarder comme fondamentaux les articles qui sont tellement essentiels à la religion chrétienne que, sans eux, elle ne pourrait subsister. Or on doit regarder comme tels tous ceux qui font partie du Testament ou de l'alliance entre Dieu et l'homme : 1° l'existence de Dieu, auteur de cette alliance, créateur, conservateur et gouverneur du monde, père de Jésus-Christ; 2° la liberté et la responsabilité de l'homme, sujet de cette alliance; 3° l'autorité divine de l'Écriture sainte, qui est pour ainsi dire la charte de l'alliance; 4° la croyance au Christ qui est le médiateur de la nouvelle alliance; 5° le repentir et la sainteté de vie, comme conditions de l'alliance; 6° les sacrements qui sont les moyens par lesquels la grâce de cette alliance nous est communiquée; 7° enfin la sanction de l'alliance, c'est-à-dire la croyance à la vie future, à la résurrection, au jugement, au ciel et à l'enfer. Assurément ce système est plus clair et plus complet que ce qui avait paru jusqu'alors. Mais il fut loin de rallier tous les esprits, et au XIXe siècle il fallut chercher une base un peu plus large. L'Alliance évangélique (voir ce mot, col. 890) crut l'avoir trouvée dans les neuf articles que nous avons énumérés plus haut, col. 891; la branche française se vit obligée de l'élargir encore et, malgré tout, les divisions n'ont pas cessé. Tout dernièrement, en janvier 1899, un certain nombre de sectes anglaises, les baptistes, les congrégationalistes, les méthodistes, les presbytériens et les chrétiens de la Bible ont adopté un catéchisme commun qui résume, en cinquante-deux réponses, les articles acceptés par ces différentes communions; mais ce catéchisme a rencontré plus de contradicteurs que d'approbateurs : plusieurs le trouvent trop complet et trop explicite sur des points qui ne sont pas essentiels, et d'autres le considèrent comme trop vague et trop incomplet : le moyen de concilier des vues si contradictoires!

II. LES ARTICLES FONDAMENTAUX ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE. — Ce ne fut pas seulement le désir de l'union qui fit inventer aux protestants les *articles fondamentaux*, ce fut aussi le besoin de défendre leur position contre les attaques des polémistes catholiques. Ceux-ci en effet ne tardèrent pas à dire à leurs adversaires : « Vous prétendez être la véritable Église; mais d'où venez-vous; où étiez-vous il y a vingt ans? » A cette question embarrassante Luther et ses premiers disciples répondirent par la théorie de l'Église invisible, qui contient dans son sein tous les vrais croyants. Mais si l'Église est invisible, répliquèrent les catholiques, comment la reconnaître? Est-ce que chacun n'a pas le droit de se regarder comme un vrai croyant? Pour résoudre cette difficulté, plusieurs réformés, surtout en France, se rejetèrent sur le système des *articles fondamentaux*, que Jurieu, son principal défenseur, expose surtout dans deux ouvrages : *Le vrai système de l'Église*, 1686, et le *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux*, 1688. Jurieu admet qu'il y a une Église visible, que cette Église est universelle et permanente, mais il ajoute : « Il est faux que cette Église soit une certaine communion distincte de toutes les autres communions. L'Église est demeurée visible durant tous les siècles dans les communions, qui malgré leur séparation et les anathèmes qu'elles ont mutuellement prononcés les unes contre les autres, ont toujours conservé les vérités principales. » *Le vrai système*, édit. 1686, p. 226. Mais que sont donc ces vérités principales qu'il suffit de croire pour appartenir à l'Église? Dans son premier ouvrage, Jurieu n'en avait donné qu'une idée assez vague; pressé par Nicole, qui écrivit contre lui, en 1687, le traité *De l'unité de l'Église*, il se sent obligé de s'expliquer plus clairement : « Premièrement nous avertissons que, par les points fondamentaux, nous entendons certains principes généraux de la religion chrétienne, dont la foi distincte et la créance sont nécessaires pour être sauvé, et pour être appelé chrétien. De ce genre sont qu'il y a un Dieu, qu'il est seul, qu'il faut l'adorer seul, qu'il y a une parole de Dieu dans laquelle il s'est révélé, et qu'il faut recevoir comme un livre divin; que ce livre divin est celui qui s'appelle la Bible; que Jésus-Christ est le Messie, qu'il est fils éternel de Dieu, qu'il a racheté les hommes par sa mort; et autres semblables. Par les points non fondamentaux, nous entendons les conséquences, qui coulent de ces principes, soit que ce soit d'une manière immédiate, ou à la faveur de quelques autres propositions que la raison humaine et la lumière naturelle fournissent : nous comprenons aussi sous les points non fondamentaux les explications plus distinctes de ces principes, que donnent les savants et les théologiens; nous entendons enfin certaines autres vérités, qui n'ont point de liaison nécessaire avec ces principes, qui sont pourtant des vérités de religion et qui peuvent faire des articles de la créance des chrétiens. » *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux*, 1688, p. 495, 496. Comme on lui demandait à quoi on peut reconnaître ces articles, il répond qu'ils sont fondamentaux *de leur nature*. Après avoir remarqué que les catholiques eux-mêmes admettent des points fondamentaux sous le nom de vérités nécessaires de nécessité de moyen, il ajoute, p. 519 : « Je demande en second lieu qui est-ce qui a mis cette différence entre les préceptes nécessaires de nécessité de moyen et les autres? Est-ce l'Église ou Dieu? Ces articles nécessaires de nécessité de moyen ne sont-ils pas tels de leur nature? » Puis sentant que cette réponse n'est pas suffisante, il veut donner un *critérium* pour reconnaître ces articles, et il invoque tour à tour le bon sens, le sens intime et le consentement de tous les chrétiens. Ainsi donc, d'après Jurieu, il y a bien une Église perpétuellement visible, il suffit, pour en faire partie, de croire les points fondamentaux. Les novatiens, les quartodécimans, les donatistes, les grecs schismatiques, les albigeois, les vaudois et autres sectes hérétiques du même genre, bien qu'excommuniées par Rome, n'avaient pas cessé d'appartenir à la véritable Église; tandis que les ariens et les sociniens en avaient été justement exclus, parce qu'ils rejetaient les articles fondamentaux de la trinité et de l'incarnation. Les luthériens, les réformés et même les catholiques, malgré leurs erreurs, faisaient donc partie de la même Église visible, puisque les uns et les autres continuaient de croire les vérités essentielles.

Pour étayer son système, Jurieu fit appel à l'Écriture et aux Pères. Sans doute il fut obligé d'avouer que la Bible ne parle pas explicitement de cette distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux; mais, ajoute-t-il, elle la suppose dans plusieurs endroits. Les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament sur l'universalité du royaume de Dieu ne peuvent avoir de sens raisonnable à moins qu'on ne renferme toutes les sectes chrétiennes dans l'étendue de l'Église. D'ailleurs n'est-il pas dit dans l'Évangile que l'Église est un champ où l'ivraie se mêle au bon grain, et n'en faut-il pas conclure que les sociétés errantes ne sont pas nécessairement hors

de l'Église ? En outre saint Paul déclare, I Cor., III, 10-11, que personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, et qui est le Christ Jésus. Or ce fondement, ce n'est pas la personne de Jésus, mais sa doctrine fondamentale. Aussi nous voyons les apôtres tolérer les judaïsants, malgré leurs hérésies, parce que celles-ci n'étaient point fondamentales. Et d'ailleurs les docteurs scolastiques ne font-ils pas la distinction entre les vérités nécessaires de nécessité de moyen et celles qui ne le sont pas ? ce qui n'est au fond que le système des articles fondamentaux.

Ce système fut réfuté avec force et érudition par Nicole, *De l'unité de l'Église,* 1687; mais surtout par Bossuet dans son *Histoire des variations,* 1688. Partant de ce principe, admis alors par Jurieu et son école, que la vérité ne change pas, il montra que, dès les premiers jours de la Réforme, le changement était devenu son état chronique, que ses docteurs n'avaient jamais pu s'accorder les uns avec les autres, ni souvent avec eux-mêmes ; que les confessions de foi avaient été plus d'une fois modifiées sur des points essentiels; que des vérités, universellement admises par les premiers chrétiens, étaient rejetées par les protestants, et que par conséquent ceux-ci ne pouvaient se rattacher à l'Église primitive. Cette rigoureuse attaque fut un coup de foudre pour Jurieu ; il fut obligé de changer de tactique et de revenir sur ses concessions, en déclarant que les variations ne sont pas un signe d'erreur et que le christianisme n'en a jamais été exempt. C'était renoncer à la théorie de l'Église visible; c'était ouvrir la porte à tous les abus du latitudinarisme. Les sociniens et les libéraux en profitèrent pour répandre leurs erreurs : n'avaient-ils pas le droit, eux aussi, de modifier les doctrines primitives ? De plus, parmi les orthodoxes eux-mêmes, l'esprit de critique et de négation se développa, et l'on fut obligé de réduire de plus en plus le nombre des points fondamentaux. Bientôt même on renonça complètement à cette théorie, on déclara que l'unité de croyance n'était pas nécessaire; dans un *Essai sur l'alliance évangélique universelle,* F. Vidal propose d'assembler dans une même alliance tous les chrétiens qui, « unis dans l'amour appliqué à Dieu créateur, aux hommes frères et à Jésus-Christ sauveur, demeurent libres de formuler leur foi comme ils l'entendent. » Voir P. Martin, *De l'avenir du protestantisme,* Paris, 1869, p. 274. Du reste, un grand nombre de protestants libéraux ont pris une attitude plus franche et plus radicale : Notre-Seigneur a prêché une doctrine, mais n'a pas institué d'Église : chacun est donc libre d'entendre et de pratiquer l'Évangile comme il le veut. Ainsi plus d'Église, plus d'unité, plus de dogme, rien que l'individualisme absolu : c'est la conclusion historique et logique des systèmes que nous venons d'étudier.

II. Réfutation. — Ce simple exposé historique est déjà une réfutation du système des articles fondamentaux : car il montre clairement qu'il a échoué dans le double but qu'il s'était proposé. Mais de plus ce système est : 1° contraire à l'unité de l'Église telle qu'elle a été instituée par Notre-Seigneur ; 2° irréalisable en pratique, parce qu'il est impossible, en dehors d'une autorité infaillible, de déterminer quels sont ces articles fondamentaux.

I. Ce système est contraire a l'unité de l'Église. — Qu'il y ait, parmi les vérités révélées, des articles plus importants, et par là même plus fondamentaux que d'autres, c'est ce que tout le monde concède ; ainsi par exemple le dogme de l'incarnation est en soi beaucoup plus essentiel que le fait de la naissance de Jésus à Bethléhem, très clairement révélé cependant dans l'Évangile. Mais la question est de savoir si, tout en niant un article de foi moins important, quoique réellement défini, on peut appartenir à l'Église. Et, pour préciser davantage, il ne s'agit pas ici de ces ignorants qui rejettent une vérité, parce qu'ils ne savent pas qu'elle est révélée, tout en étant disposés à croire toutes les vérités définies : ceux-là ne cessent pas d'appartenir à l'Église. Mais il s'agit de ces sectes, qui sciemment rejettent un dogme de foi défini par l'Église, sous prétexte qu'il n'est pas fondamental : est-ce qu'elles continuent d'appartenir à l'Église de Jésus-Christ? Remarquons aussi que c'est là une question non de possibilité, mais de fait : Notre-Seigneur a-t-il, *en fait,* constitué son Église de telle sorte qu'on puisse en être membre tout en rejetant un article de foi défini par elle? Interrogeons l'Écriture et l'histoire.

1° *Écriture sainte.* — Jurieu avoue que nulle part la Bible ne fait cette distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux, mais il prétend qu'elle se trouve implicitement contenue dans la parabole de l'ivraie et du bon grain. Matth., XIII, 24-30. L'interprétation commune, même parmi les protestants (cf. Goebel, *The parables of Jesus,* trad. par Banks, Édimbourg, 1883, p. 57 sq.), c'est qu'il s'agit ici des justes et des pécheurs qui vivent côte à côte dans la même Église. Mais quand même il serait ici question de différentes sectes enseignant des doctrines contradictoires, l'argument se retournerait contre Jurieu : car l'ivraie est semée par l'ennemi de Dieu et elle est destinée au feu, c'est-à-dire aux châtiments éternels; donc ces sectes hérétiques ont pour auteur le démon et conduisent à l'enfer.

En vain s'appuie-t-il sur le texte de saint Paul, I Cor., III, 10-11. L'apôtre y enseigne sans doute que Jésus-Christ est le fondement de l'Église, la pierre angulaire, comme il est appelé ailleurs, Eph., II, 20, et qu'il est par là même le centre de la prédication évangélique. S'ensuit-il qu'il faille rejeter le reste ? Est-ce qu'un édifice, même avec un solide fondement, est complet et peut subsister sans murailles et sans toit ?

L'argument tiré des prophéties ne le sert pas davantage : sans doute elles représentent l'Église comme devant avoir une certaine universalité morale (voir Catholicité); mais en même temps comme un royaume où règnent la paix et l'union, et non pas comme un amas de sectes qui s'anathématisent les unes les autres. La seule conclusion à en tirer, la conclusion qu'en fait en ont tirée saint Augustin et les autres Pères contre les hérétiques de leur temps, ainsi que l'avoue Jurieu, c'est que la vraie Église est cette société chrétienne qui joint l'unité à la catholicité.

Nous trouvons en effet dans l'Écriture une série de textes montrant clairement que l'unité de l'Église est telle qu'elle exclut toute division, même sur les articles de foi non fondamentaux. Dans ses paraboles, Notre-Seigneur compare l'Église à un *royaume,* Matth., XIII, 24, 31, 33 ; Luc., XIII, 18, etc. ; et il ajoute que « tout royaume divisé contre lui-même sera dévasté, et toute ville ou maison qui est divisée contre elle-même ne pourra subsister ». Matth., XII, 25. N'est-ce pas là condamner à l'avance une Église, qui n'est qu'un amas de sectes se querellant les unes avec les autres ? Ailleurs, c'est un *bercail,* où les brebis paissent tranquillement sous la houlette du même pasteur, Joa., X, 6-16 ; ce pasteur a sans doute d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; mais quand il veut les faire siennes, il prend la peine d'aller les chercher et de les amener au bercail, où elles écouteront sa voix ; car il n'y a qu'une seule bergerie et un seul pasteur. En d'autres termes, les hérétiques appartiennent au pasteur suprême, qui les a rachetés au prix de son sang, mais ils ne deviennent membres de l'Église que lorsqu'ils ont été ramenés, par une sincère conversion, dans l'unique bercail.

Jésus-Christ proclame cette unité absolue plus explicitement encore, lorsque, la veille de sa mort, il adresse à son Père cette touchante prière : *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint ; ut credat mundus quia tu me misisti.* Joa., XVII, 21. Il s'agit ici de l'unité visible, puisqu'elle doit être une des marques de la divinité du christianisme ;

de l'unité de foi aussi bien que de l'union des cœurs, car elle doit se rapprocher, autant que possible, de cette parfaite unité de nature qui existe entre les trois personnes divines. Est-ce la l'unité qui règne entre des sectes, qui, tout en admettant conjointement un certain nombre d'articles fondamentaux, se combattent avec acharnement les unes les autres?

Au reste, Notre-Seigneur, pour sauvegarder cette unité de foi, enverra à ses apôtres l'Esprit de vérité, qui leur enseignera toutes choses, et leur rappellera tout ce que le Maître leur a enseigné, Joa., XIV, 26; XVI, 12, 13 : *Ille vos docebit OMNIA, et suggeret vobis OMNIA quæcumque dixero vobis..., docebit vos OMNEM veritatem.* Or les apôtres devront à leur tour enseigner *toute* la doctrine du Maître et l'imposer à leurs disciples : *Euntes ergo docete omnes gentes... docentes eos servare OMNIA quæcumque mandavi vobis.* Matth., XXVIII, 19-20. Il ne s'agit donc pas de faire un choix, mais de *tout* accepter. Ceux qui croiront l'universalité de cette doctrine seront sauvés: ceux qui la rejetteront, seront damnés : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Marc., XVI, 16.

Telles furent, en effet, la conviction et la manière d'agir des apôtres. Saint Paul ne se contente pas d'enseigner que l'Église est une d'une unité organique, semblable à celle du corps humain, I Cor., XII, 12-27 ; il explique ailleurs, Eph., IV, 4-17, cette comparaison, en déclarant clairement qu'elle implique l'unité de foi. Et ici il nous sera bien permis d'emprunter l'admirable commentaire que fait de ce passage Léon XIII dans son encyclique *Satis cognitum*, 29 juin 1896. L'apôtre exhorte d'abord les Éphésiens à conserver avec un grand soin l'harmonie des cœurs : « Appliquez-vous à conserver l'unité d'esprit par le lien de la paix ; » et comme les cœurs ne peuvent être pleinement unis par la charité, si les esprits ne sont point d'accord dans la foi, il veut qu'il n'y ait chez tous qu'une même foi. » Et il veut une unité si parfaite, qu'elle exclue tout danger d'erreur : « afin que nous ne soyons plus comme de petits enfants qui flottent, ni emportés çà et là à tout vent de doctrine, par la méchanceté des hommes, par l'astuce qui entraîne dans le piège de l'erreur. » Et il enseigne que cette règle doit être observée, non point pour un temps, mais « jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ ». Mais où Jésus-Christ a-t-il mis le principe qui doit établir cette unité et le secours qui doit la conserver? Le voici : « Il a établi les uns apôtres..., d'autres, pasteurs et docteurs, pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ. » Assurément, cette unité si parfaite, cette unité d'esprit et de cœur, qui ne connaît aucunement les fluctuations de l'erreur, et qui est assurée par l'obéissance aux pasteurs légitimes, est incompatible avec ces divisions intestines et ces querelles sans cesse renaissantes qui règnent entre protestants, même quand ils ont réussi à s'entendre sur un certain nombre de points fondamentaux.

Aussi, dès que s'élèvent des schismes dans les églises chrétiennes, l'apôtre, profondément contristé, supplie ses chers disciples, au nom de Jésus-Christ, de les éviter soigneusement : *Obsecro autem vos, fratres, per nomen Domini nostri Jesu Christi, ut ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata ; sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia.* I Cor., I, 10. Quand les supplications ne suffisaient pas, il a recours aux menaces, aux anathèmes : *Sed licet nos, aut angelus de cælo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* Gal., I, 8. Lors donc que Jurieu vient nous parler de la tolérance des apôtres par rapport aux judaïsants, il oublie le langage sévère de saint Paul dans l'Épître aux Galates ; il oublie surtout la distinction importante entre ces judaïsants qui se contentaient de pratiquer la loi de Moïse, sans l'imposer aux autres, et ceux qui *enseignaient* que cette loi était obligatoire pour tous, et même pour les gentils : les premiers, coupables seulement d'un attachement excessif à des pratiques anciennes, sont tolérés ; les seconds, coupables d'hérésie, bien que ce ne soit pas une de celles que les protestants regardent comme fondamentales, sont traités avec une juste rigueur et condamnés par le premier concile de Jérusalem, Act., XV, 1-21 ; et saint Paul ne cessera jamais de les combattre avec une indomptable énergie. Plus tard, lorsque Hyménée et Philète attaquent la résurrection des corps, I Tim., I, 19-20 ; II Tim., II, 17 — un de ces points que la plupart des protestants ne regardent pas comme fondamentaux — il déclare que leur erreur est aussi malfaisante qu'un cancer, qu'ils ont fait naufrage dans la foi, et qu'il les livre à Satan, c'est-à-dire les excommunie. Cette intolérance de l'apôtre par rapport aux hérésies naissantes apparaît si clairement dans tout le cours de sa vie, que les protestants n'ont pu s'empêcher de la remarquer. Voir en particulier Conybeare et Howson, *The Life, times and travels of St Paul.* New-York, 1869, c. XIII, p. 441-456 ; W. Lock, dans l'ouvrage intitulé *Lux mundi*, publié sous la direction de G. Gore, New-York, 1890, p. 317.

Saint Pierre, le chef du collège apostolique, saint Jean, l'apôtre de la charité, saint Jude, le frère de saint Jacques, ne se montrent pas moins sévères à l'égard des faux docteurs et des hérétiques de leur temps: ils les dénoncent avec vigueur, les menacent des supplices éternels de l'enfer, et défendent aux fidèles de communiquer avec eux et de les saluer. Ces textes sont tellement clairs et énergiques qu'il suffit d'y renvoyer les lecteurs. II Pet., II en entier ; I Joa., IV, 1-6 ; II Joa., 7-11 ; Jude, 4-19.

2° *Histoire et tradition.* — L'histoire nous montre que cette haine contre l'hérésie fut partagée par les disciples des apôtres, les Pères et les docteurs. Comme les protestants l'accordent généralement pour les auteurs qui ont écrit à partir du IV[e] siècle, il nous suffira de signaler quelques témoignages appartenant aux trois premiers. Ils sont si clairs que l'historien protestant Schaff, *History of the christian Church*, 6[e] édit., New-York, 1892, t. II, p. 168-175, reconnaît que, d'après les Pères anténicéens, l'Église est une d'une unité visible, organique et indestructible, fondée sur l'autorité épiscopale, que toute erreur s'écartant de la doctrine catholique doit être condamnée comme une abominable hérésie, et que toute désobéissance en matière de foi doit être regardée comme un schisme. Et, en effet, saint Ignace, dans ses lettres, insiste constamment sur cette unité visible de l'Église, qui ne peut se maintenir que par la soumission aux évêques légitimes. Il déclare aux Éphésiens, c. V, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. I, p. 177, qu'ils doivent être unis à leur évêque, comme à Jésus-Christ lui-même, et comme Jésus-Christ est uni au Père ; résister à l'évêque c'est résister à Dieu. Il écrit aux Magnésiens, c. VII, Funk, *op. cit.*, p. 197, qu'ils ne doivent pas se laisser séduire par les doctrines étrangères, particulièrement par les judaïsants. Aux Tralliens, c. VII, Funk, *op. cit.*, p. 209, il dit clairement que celui qui n'obéit pas à l'évêque ne peut avoir une conscience pure ; et aux Philadelphiens, c. III, Funk, p. 227, que ceux qui se séparent de l'Église ne sont pas les héritiers du royaume de Dieu. Qu'aurait-il dit de ces protestants, qui, tout en conservant les dogmes fondamentaux de l'Église, se sont obstinément séparés de leurs évêques légitimes?

Saint Irénée est encore plus explicite ; dans son *Traité contre les hérésies*, dont le titre seul indique manifestement sa pensée, il déclare que là où est l'Église, là aussi se trouve l'Esprit de Dieu, et que quiconque s'en sépare, se sépare de la source de la grâce ; il ajoute que les hérétiques, précisément parce qu'ils nient quelque vérité de

foi, flottent à tout vent de doctrine; ils bâtissent non sur le roc, mais sur le sable. *Contra hæreses*, III, 24, *P. G.*, t. VII, col. 966, 967. Aussi rapporte-t-il avec complaisance que saint Jean, ayant rencontré Cérinthe dans un bain public, se retira aussitôt de peur que la maison ne s'écroulât; et que saint Polycarpe, s'étant trouvé avec l'hérétique Marcion, le dénonça comme le premier-né de Satan. *Cont. hæres.*, III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 853.

Origène, dont l'esprit était pourtant si large, n'est guère plus tendre à l'égard des hérétiques. C'est à lui que remonte la fameuse formule : *Extra Ecclesiam nemo salvatur, In Josue*, homil. III, c. V, *P. G.*, t. XII, col. 841, 842; et, comme le fait remarquer le protestant Schaff, *op. cit.*, p. 169-170, il s'agit bien ici de l'Église visible, car les Pères de cette période, même les alexandrins, n'en connaissent point d'autre.

Les Pères latins n'ont pas parlé avec moins de force. Dans son livre *De præscriptionibus adversus hæreticos*, *P. L.*, t. II, col. 12-74, Tertullien déclare nettement que toute hérésie conduit à la mort éternelle, col. 13, précisément parce qu'elle sépare ceux qui l'embrassent de l'unité de l'Église, col. 17; que les hérétiques se damnent par le seul fait qu'ils font un choix entre les vérités révélées, col. 18; qu'ils ne sont plus chrétiens et qu'il ne faut pas discuter avec eux, col. 29; que le moyen de reconnaître la véritable doctrine, c'est de voir si elle est enseignée par les Églises apostoliques, et surtout par l'Église romaine, col. 33, 49; qu'enfin l'unité de doctrine est une marque de vérité, de même que les variations sont un signe d'erreur, col. 40, 41.

Le langage de saint Cyprien, dans son traité *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. IV, col. 495-520, est encore plus clair et plus énergique. Il ne reconnaît d'autre Église que celle qui a été fondée sur saint Pierre, col. 498-500, et affirme que quiconque se sépare de cette Église ne peut pas plus faire son salut que ceux qui étaient en dehors de l'arche ne purent échapper au déluge : *Quisquis ab Ecclesia segregatus, adulteræ jungitur, a promissis Ecclesiæ separatur : nec perveniet ad Christi præmia, qui relinquit Ecclesiam Christi... Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadit.* col. 503. Et qu'on le remarque bien, il écrit contre les novatiens, qui ne niaient aucun des dogmes considérés comme fondamentaux par les protestants. Pour plus de détails, voir Nicole, *De l'unité de l'Église*, p. 80 sq.

Du reste, la conduite du concile de Nicée à l'égard des mélétiens et des cathares ou novatiens nous est une preuve encore plus authentique de la façon dont on concevait l'unité de l'Église au début du IVe siècle. Le concile suppose en effet que ceux qui avaient fait schisme avec Mélétius, de même que les novatiens, sont en dehors de l'Église, puisqu'il leur permet d'y rentrer sous certaines conditions; et cependant ni les uns ni les autres n'avaient nié un seul article fondamental. De plus, il exige que les catnares « promettent par écrit de se conformer aux enseignements de l'Église catholique, c'est-à-dire de communiquer avec ceux qui se sont mariés en deuxièmes noces et avec ceux qui ont faibli dans la persécution, mais qui font pénitence de leurs fautes; ils seront donc tenus à suivre dans *toutes ses parties* l'enseignement de l'Église catholique ». Can. 8, dans Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, t. I, p. 576.

Ainsi donc, d'après l'Écriture et la tradition, l'Église de Jésus-Christ n'est pas un amas de sectes divisées entre elles, mais un corps visible et organique, dont font partie ceux qui professent la même foi, d'où sont rejetés ceux qui nient une des doctrines apostoliques, enseignées par l'autorité infaillible, et où les hérétiques ne peuvent rentrer qu'en promettant de croire toutes les vérités enseignées par l'Église catholique. N'est-ce pas là une condamnation anticipée du système des articles fondamentaux?

II. IMPOSSIBILITÉ DE DÉTERMINER CES POINTS FONDAMENTAUX. — Il est une autre raison qui condamne ce système, c'est l'impossibilité de trouver une règle, en dehors de l'autorité infaillible de l'Église, pour déterminer ces articles fondamentaux. Depuis plus de trois siècles les protestants cherchent cette règle; ils ne l'ont pas encore trouvée, et chaque effort nouveau ne fait que multiplier les controverses et les divisions; c'est donc une tâche vraiment impossible. Pour le mieux comprendre, passons brièvement en revue les différentes règles qui ont été proposées.

Est-ce l'*Écriture* qui déterminera ces points fondamentaux? Tous avouent qu'elle n'en parle pas explicitement; ce qui est déjà une forte présomption contre ce système; car enfin si cette distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux est absolument essentielle, ne devrait-elle pas se trouver clairement dans ce que les protestants considèrent comme l'unique règle de foi? Voyons du moins si elle n'y est pas contenue implicitement. Accepterons-nous comme fondamental tout ce qui est *clairement* enseigné dans la Bible, et comme non fondamental ce qui ne l'est que d'une façon obscure? Plusieurs l'ont prétendu, mais le protestant Waterland fait remarquer avec raison, dans l'ouvrage que nous avons cité, qu'il n'en peut être ainsi; car il y a certainement des vérités non fondamentales, par exemple, des faits historiques ou même quelques points de dogme ou de morale, qui sont très clairement exprimées dans la Bible, tandis que certaines vérités fondamentales ne le sont pas si clairement. Nous pourrions ajouter que ce qui est clair pour l'un ne l'est pas pour l'autre. Jurieu et Waterland ont vu nettement dans la sainte Écriture les dogmes de la trinité, de l'incarnation, de la divinité de Notre-Seigneur et de la rédemption; les sociniens, les unitaires et bon nombre de ceux qui s'appellent libéraux prétendent y voir, avec non moins de certitude, qu'ils n'y sont pas enseignés. En dehors d'une autorité vivante et infaillible, qui donc tranchera le débat?

Aussi une autre règle a été proposée, c'est le *symbole des apôtres*. Mais, comme le dit encore Waterland, ce symbole, pas plus que la Bible, ne détermine quels sont les points fondamentaux. Il ne contient rien sur le canon et l'autorité divine des Écritures — points absolument essentiels — rien sur le culte et les devoirs pratiques. D'un autre côté il parle clairement de la sépulture de Notre-Seigneur, que les protestants ne regardent point comme un article fondamental, et de la conception virginale de Jésus, que plusieurs rejettent.

Sera-ce le *consentement universel des chrétiens* qui règlera ces points fondamentaux? Mais comment le connaître? Que faut-il entendre par chrétiens? Faut-il y comprendre les ariens, les macédoniens, les pélagiens, les nestoriens? Mais alors il ne restera d'articles fondamentaux que ceux qui n'ont jamais été niés, c'est-à-dire un très petit nombre, et encore ce petit nombre ne comprendra pas ceux qui sont véritablement importants, puisque les plus essentiels ont été attaqués. Dira-t-on qu'il ne faut pas tenir compte du jugement de ces grandes sectes hérétiques? Mais alors, de quel droit les exclut-on, plutôt que les donatistes, les vaudois et les albigeois? D'ailleurs si l'on n'admet pas l'autorité infaillible de la tradition, à quoi bon recourir au consentement universel de chrétiens aussi faillibles que nous le sommes nous-mêmes?

Restent les *critères intrinsèques :* on regardera comme fondamentaux les articles qui *en soi* sont plus essentiels, et ont une liaison plus intime avec le fondement du christianisme. Mais ici la même difficulté se présente. Qui nous dira quels sont ces dogmes plus essentiels, ceux sans quoi le christianisme ne peut subsister? Les protestants orthodoxes nous répondront que ce sont la divinité de Jésus-Christ, la trinité, l'incarnation, la rédemption, la justification par la foi et les peines éter-

nelles. Mais les sociniens, les unitaires et les libéraux regardent ces mêmes points comme des erreurs fondamentales. L'Alliance évangélique elle-même est divisée à ce sujet (voir col. 891), et aujourd'hui il serait difficile de trouver une seule réunion importante des différentes sectes où l'on pût s'entendre sur la divinité de Notre-Seigneur et l'éternité des peines. Encore une fois, en dehors d'une autorité infaillible, qui tranchera la difficulté ?

Jurieu et des protestants de notre siècle parlent bien du *goût* et d'une sorte de *sentiment intérieur* qui nous permet de *sentir* ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme. Mais qui ne sait que les goûts varient avec les individus, et que par conséquent un tel système ne peut amener qu'un morcellement des sectes à l'infini ?

Il est donc impossible de déterminer, sans une autorité suprême et infaillible, quels sont les articles fondamentaux; impossible d'arriver à l'union, même en réduisant le nombre de ces articles. Aussi voit-on se dessiner de plus en plus, dans le protestantisme, un double courant : l'un vers Rome, le centre de l'unité; l'autre, malheureusement plus important, vers le rationalisme, écueil fatal où viennent échouer les sectes qui refusent d'accepter l'autorité instituée par Jésus-Christ.

I. Pour l'exposé historique et doctrinal : G. Cassander, *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri, in hoc religionis dissidio*, publié en 1651 et inséré dans ses *Opera*, Paris, 1616, p. 780-797; Id., *Modestus et Placidus*, défense de l'ouvrage précédent contre les attaques de Calvin, dans ses *Opera*, p. 798-879; Id., *De articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis consultatio*, dans ses *Opera*, p. 892; Nic. Hunnius, *De fundamentali dissensu doctrinæ lutheranæ et calvinianæ*, Wittemberg, 1626; G. Calixte, *De præcipuis christianæ religionis capitibus*, Helmstadt, 1613; Id., *Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ;* W. Gass, *Calixt und der Synkretismus*, Breslau, 1846; J. A. Turretin, *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter protestantes concordia*, 1729; Mc Clintock et Strong, *Cyclopædia of biblical and theological literature*, New-York, 1870, t. III, au mot *Fundamentals;* Locke, *Essay on the reasonabless of christianity*, 1695, traduit en français dans les *Démonstrat. évang.* de Migne, t. IV, col. 241 sq.; D. Waterland, *A discourse of fundamentals*, dans ses œuvres, Oxford, 1856, t. V, p. 73-104; Jurieu, *Le vrai système de l'Église*, Dordrecht, 1686; Id., *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux*, Rotterdam, 1688; Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1892, p. 312-314, 561-595 et passim; P. Martin, *De l'avenir du protestantisme et du catholicisme*, Paris, 1869, p. 267-281 et passim; E. D. Morris, *Ecclesiology*, New-York, 1886, p. 151-162; J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1896, t. II, p. 313-341; E. Naville, *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*, Genève, 1893.

II. Pour la réfutation de ce système : J. Hesselius, *De officio pii et christianæ pacis vere amantis viri, exurgente aut vigente hæresi*, Anvers, 1566; Josse Ravesteyn, *Oratio altera in scholis theologicis ab eodem authore habita, in qua demonstrat portum tutum ac fidum, in quo acquiescere possint pii homines...*, Louvain, 1567; Nicole, *De l'unité de l'Église, ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Paris, 1729; Bossuet, *Histoire des variations*, spécialement l. XIV et XV; Id., *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu;* Bayle, *Janua cœlorum reserata cunctis religionibus a celebri admodum domino Petro Jurieu;* Regnier, *Tractatus de Ecclesia Christi*, dans Migne, *Theolog. cursus completus*, 1838, t. IV, p. 252-297; P. Murray, *Tr. de Ecclesia Christi*, Dublin, 1868, t. I, p. 637-666; Brugère, *De Ecclesia Christi*, 2e édit., Paris, 1878, p. 291-297; card. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, Rome, 1880, n. 639-657; card. Segna, *De Ecclesiæ Christi constitutione et regimine*, Rome, 1900, p. 135-169; et en général les traités de l'Église, à la question de l'unité.

A. Tanquerey.

ARTOTYRITES. Secte d'illuminés, affiliée au montanisme comme celle des priscilliens, des quintilliens et des pépusiens et cantonnée en Phrygie. Chez tous ces disciples de Montan la femme jouait un rôle considérable. Ève était considérée comme l'émancipatrice par excellence, car, la première, elle avait goûté au fruit de l'arbre de la science. La sœur de Moïse et les filles de Philippe étaient proclamées les ancêtres du prophétisme féminin, si en honneur dans le montanisme. Priscille ou Quintille, on ne savait laquelle, avait reçu à Pépuse, pendant son sommeil, la visite et les révélations du Christ. Depuis lors Pépuse devint un lieu sacré et un centre de pèlerinage, en attendant qu'elle fût le théâtre de la descente de la Jérusalem céleste. Hommes et femmes y accouraient dans l'espoir de participer à leur tour aux communications divines. Mais les femmes jouissaient du privilège de la prophétie; elles étaient même admises dans la hiérarchie, à titre de prêtres et d'évêques, et parfois, dans les réunions, sept vierges, armées de flambeaux, habillées de blanc, rendaient des oracles, et se livrant à des accès de fureur excitaient les assistants à la pénitence.

Parmi ces égarés, les artotyrites avaient une manière à eux de célébrer les mystères; ils ne se servaient, en effet, que de pain et de fromage, ἄρτος, τυρός; d'où leur nom et leur caractéristique. Illuminisme et folie, c'est le lot, remarque saint Épiphane, de tous ceux qui lâchent l'ancre de la vérité, ἄγκυρα τῆς ἀληθείας.

S. Épiphane, *Hær.*, XLIX, *P. G.*, t. XLI, col. 881; S. Augustin, *Hær.*, XVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 31.

G. Bareille.

ARVAI Georges, jésuite hongrois, né en 1697, mort le 5 juillet 1759. Il a publié sous le titre de *Doctrina moralis* un abrégé de théologie morale, 1740.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. II, col. 1502.

V. Oblet.

ASCARGORTA (Jean d'), religieux de l'ordre de saint François, a édité des *Leçons de théologie mystique* (en espagnol), in-8°, Grenade, 1712; *Instructio novi concionatoris*, in-8°, Grenade, 1716; *Manuale confessariorum ad mentem subtilis doctoris*, 3e édit., Madrid, 1724. Voir col. 2054.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, t. II, col. 1252-1253.

E. Mangenot.

ASCELIN, moine du Bec, était né à Poitiers, comme il résulte d'une lettre de Bérenger au moine Richard, *P. L.*, t. CL, col. 69. Il entra au monastère sous le gouvernement du B. Hellouin à peu près à la même époque que Lanfranc. Il assista, en 1050, à la conférence qui eut lieu à Brionne, à l'instigation du duc de Normandie, Guillaume le Bâtard, entre plusieurs religieux du Bec et l'hérétique Bérenger au sujet de l'eucharistie. Bérenger ne répondit pas à ses contradicteurs et ne leur fit aucune concession. Il écrivit, peu après, au moine Ascelin pour relever quelques circonstances de la conférence. Ascelin répliqua à cette lettre. Sa réponse, ferme et précise, a été éditée par Luc d'Achery dans les notes ajoutées à la vie de Lanfranc, publiée en tête des œuvres de l'archevêque de Cantorbéry, Paris, 1648, *P. L.*, t. CL, col. 67-68; par du Boulay, *Historia universitatis parisiensis*, Paris, 1665, t. I, p. 430-431; et par Labbe et Cossart, *Concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 1057-1059. Il y affirme sa croyance inébranlable à la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie et il l'appuie sur le témoignage évident de l'Écriture bien interprétée. Il croit aussi à la réalité du sacrifice de la messe, sacrifice qui n'est pas contraire aux raisons naturelles, puisqu'il est mystiquement accompli sur l'autel par la toute-puissance de Dieu, aussi véritablement que l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie; c'est l'enseignement des évangélistes, des apôtres et des docteurs, auquel il exhorte Bérenger à revenir. Il rectifie la proposition que Bérenger prétendait avoir été émise à la conférence de Brionne par Guillaume, moine du Bec, et qu'il déclarait « condamnable et sacrilège ». Guillaume aurait dit *omnem hominem in Pascha debere ad mensam dominicam accedere; quam* [*sententiam*] *si sic proferret, sacrilega atque judicari deberet.* Mais il avait dit

omnem christianum debere in Pascha de mensa dominica communicare, nisi pro aliquo crimine a se perpetrato a tam salubri sequestretur convivio; hoc autem nullo modo fiat, nisi solo præcepto confessoris sui; alioquin claves Ecclesiæ annullantur. P. L., t. CL, col. 67. Voir BÉRENGER.

Mabillon, *Acta sanctorum ordinis s. Benedicti*, Venise, t. IX, præf., p. XVII, n. 40; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1757, t. XX, p. 287-288, 445-446; *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1867, t. VII, p. 554-556; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, XIe siècle, Paris, 1699, p. 26-28.

E. MANGENOT.

ASCÉTIQUE. — I. En quoi consiste l'ascétique? II. Comment elle a pris une forme scientifique. III. Principales œuvres ascétiques. IV. Principaux cours d'ascétique.

I. EN QUOI CONSISTE L'ASCÉTIQUE? — Le mot ascèse, ἄσκησις, était déjà employé par les Pères des premiers siècles, pour signifier les efforts ou la lutte de l'âme chrétienne, contre tout ce qui s'oppose, en elle et autour d'elle, à la pratique de la vertu ou de la perfection chrétienne. Le choix de cette expression avait pu être inspiré par ce passage de saint Paul, comparant le chrétien qui combat pour la couronne incorruptible du ciel, à l'athlète des jeux publics, luttant pour obtenir la récompense si convoitée : *Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut comprehendatis. Omnis autem qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* I Cor., IX, 24-25. L'expression de saint Paul a d'ailleurs une analogie assez évidente avec la parole de Jésus-Christ. Matth., XI, 12. Les écrivains ecclésiastiques des siècles postérieurs, en adoptant cette expression dans son sens chrétien, donnèrent fréquemment le nom de théologie ascétique à la science qui s'occupe de tout ce qui a rapport à la perfection chrétienne. En même temps, on se servit assez souvent aussi du terme de théologie mystique, déjà employé par le pseudo-Aréopagite vers le Ve siècle. A notre époque, pour mieux accentuer la différence entre les voies ordinaires et les voies extraordinaires de la perfection chrétienne, on est convenu de donner le nom d'ascétique à la science qui traite des voies ordinaires, et de réserver le nom de mystique à l'étude des voies extraordinaires. Ce sens restreint est le seul qui doive nous occuper ici.

I. DÉFINITION. — L'ascétique peut être définie : la science théologique qui a pour objet la pratique de la perfection chrétienne, avec le secours ordinaire de la grâce.

1° C'est une science théologique. Elle possède donc le caractère général et essentiel de toute science théologique, qui est, suivant la parole de saint Thomas, de procéder de principes connus par la lumière de la science supérieure de Dieu et des saints. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 2. Comme science théologique, l'ascétique est tributaire de la théologie dogmatique, à laquelle elle emprunte des enseignements certains, sur la nature et l'économie de la vie surnaturelle et chrétienne, pour se diriger elle-même dans l'étude spéciale des moyens de perfectionner cette vie divine. L'ascétique est également tributaire de la théologie morale; elle lui demande la connaissance de la révélation, sur la fin dernière de l'homme dans l'ordre actuel de la providence, et sur la manière dont la perfection chrétienne peut être réalisée en cette vie. A ces principes empruntés à la théologie dogmatique et à la théologie morale, l'ascétique joint ses propres principes, qui ne sont que l'enseignement même de Jésus-Christ sur la pratique de la perfection chrétienne. De tous ces principes, l'ascétique déduit, suivant les lois ordinaires de la théologie, des conclusions qui lui sont particulières. Ainsi l'ascétique a son rang dans l'ensemble de la science théologique, avec une subordination nécessaire vis-à-vis de la dogmatique et de la morale, mais aussi avec sa vie propre, c'est-à-dire avec ses principes particuliers et ses conclusions spéciales.

Mais si l'ascétique, aux différents points de vue que nous venons d'indiquer, est une science tributaire, elle a, sous un autre rapport, le noble privilège d'être comme le terme final, vers lequel convergent tout l'ensemble de la science théologique et même toute science humaine. Car toute science humaine, en vertu de l'obligation qui lui incombe de tendre à la fin dernière de l'homme, doit avoir son dernier terme et son couronnement complet, dans la science qui a pour objet la réalisation la plus parfaite de cette fin, c'est-à-dire dans l'ascétique. L'ascétique est ainsi la vraie sagesse parfaite, rapportant toutes choses à la cause finale de tous les êtres, et jugeant de tout, suivant les lumières de la science divine elle-même, communiquées par la révélation, et augmentées par les dons surnaturels d'intelligence et de sagesse. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 6; IIa IIæ, q. VIII. Ce n'est donc point sans raison qu'elle était souvent appelée, aux premiers siècles de l'Église, la vraie philosophie ou la philosophie de Jésus-Christ. S. Jean Chrysostome, *Comparatio regis et monachi, P. G.*, t. XLVII, col. 387-392.

2° L'objet spécifique de l'ascétique est la pratique de la perfection chrétienne.

a) En quoi consiste la perfection chrétienne? — Saint Thomas, partant de ce principe général, que la perfection d'un être n'est réalisée et consommée que par la pleine possession de sa fin, en tire cette conclusion : l'âme chrétienne n'est vraiment et définitivement parfaite, que par la complète possession de sa fin dernière, possession réalisée seulement par la vision intuitive de Dieu dans l'autre vie. D'après le même principe, l'âme chrétienne ne peut, en cette vie, être appelée parfaite, que dans la mesure où elle tend véritablement à cette fin dernière. Comme c'est surtout la charité parfaite qui, en ce monde, nous unit à Dieu, le souverain bien, et nous en mérite la possession complète au ciel, c'est elle aussi qui constitue notre perfection, pendant notre pèlerinage sur la terre. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 1; *Opusculum de perfectione vitæ spiritualis*, I.

Cette charité qui constitue la perfection chrétienne en cette vie ne peut être simplement la charité habituelle, accompagnement nécessaire de l'état de grâce; sinon toutes les âmes qui seraient en possession de la grâce sanctifiante posséderaient, par le fait même, la perfection chrétienne. D'ailleurs la simple charité habituelle, comme le prouve saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 10, peut exister avec l'habitude du péché véniel qui, de l'aveu de tous, ne peut se concilier avec la perfection chrétienne. Suarez, *De statu perfectionis et religionis*, l. I, c. IV, n. 11, 12.

D'autre part, la charité actuelle toujours incessante et souverainement intense ne peut être requise pour la perfection chrétienne en cette vie, parce qu'elle n'est point en notre pouvoir; c'est une conséquence de notre nature, dont l'expérience ne nous démontre que trop l'incontestable vérité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 2. Cependant un seul acte de charité, quelque parfait qu'il soit, ne peut, par lui-même, constituer la perfection chrétienne qui, par sa nature même, doit, ainsi que la vertu, être quelque chose d'habituel. Suarez, *De statu perfectionis et religionis*, l. I, c. IV, n. 6. La charité qui constitue la perfection chrétienne est donc une charité fortement établie dans l'âme, qui la dispose habituellement à faire promptement, constamment et diligemment, non seulement ce qui est strictement commandé par Dieu, mais encore ce que

l'on sait lui être plus agréable. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 2; Suarez, *loc. cit.*, n. 5, 17. En réalité, cette perfection chrétienne ne diffère donc point de cette vraie dévotion, si fidèlement décrite par saint François de Sales au premier chapitre de son *Introduction à la vie dévote*.

Assurément, l'âme parfaite n'est point, par le fait même, absolument exempte de toute lutte ou de toute inclination contraire; mais elle n'a pas à lutter péniblement, comme les âmes encore mal affermies, pour se maintenir habituellement sous la direction de l'amour divin. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 9. L'âme parfaite n'est point non plus préservée de toute faute vénielle, surtout des fautes vénielles de pure fragilité, auxquelles la volonté a une moindre part, mais cette âme n'a point l'affection au péché véniel délibéré, affection inconciliable avec la disposition habituelle de charité qui constitue la perfection. Suarez, *loc. cit.*, n. 12; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, l. I, c. XXII. On doit aussi reconnaître que la perfection n'empêche point ni ne condamne les affections légitimes qui n'ont pas Dieu pour objet immédiat; elle exige seulement que toutes ces affections se rapportent finalement à Dieu, comme le terme auquel nous devons tout ramener et le but vers lequel toutes les créatures doivent être dirigées. Enfin la perfection n'exclut point les actions de la vie matérielle, elle demande seulement qu'on écarte, de toutes ces actions, ce qui est contraire à l'amour divin, et même ce qui les empêche d'être entièrement faites par le motif de cet amour. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 2.

La charité qui constitue la perfection chrétienne est-elle seulement l'amour divin, ou comprend-elle aussi l'amour envers le prochain? Puisqu'il n'y a qu'une vertu de charité, ayant pour objet principal Dieu lui-même, et pour objet secondaire le prochain aimé pour Dieu, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXII, a. 5; q. XXV, a. 1, la perfection chrétienne doit consister premièrement et principalement dans la charité envers Dieu, et secondairement dans la charité envers le prochain. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 1, ad 2um. Les vertus morales naturelles ou acquises, sans constituer l'essence de la perfection, sont requises pour sa pleine possession, parce que, sans elles, la charité n'aurait point sur nos passions et inclinations le domaine parfait qui lui est cependant nécessaire. Car la grâce sanctifiante et les vertus infuses qui l'accompagnent, tout en nous unissant à Dieu, ne détruisent point les inclinations naturelles opposées à cette union; cette destruction n'est effectivement opérée que par les vertus morales acquises qui nous disposent habituellement à faire promptement, constamment, et facilement le bien exigé de nous. S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14um et 15um.

La perfection chrétienne peut-elle exister sans la pratique de quelques conseils de perfection? — On doit distinguer d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4, deux sortes de conseils de perfection : 1° les uns sont en eux-mêmes des moyens constants d'acquérir plus facilement et plus sûrement la perfection, en écartant les obstacles principaux à la ferveur habituelle de notre charité envers Dieu, et surtout en aidant à faire, en mainte circonstance, des actes positifs de cette parfaite charité : ce sont les trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, pratiqués dans leur universalité ou du moins partiellement et sous certains rapports; 2° d'autres conseils sont en eux-mêmes des actes passagers qui, sans être commandés ni *sub gravi* ni *sub levi* par les différentes vertus, sont simplement plus agréables à Dieu et témoignent d'une plus grande charité envers lui; tels sont certains actes de miséricorde corporelle ou spirituelle envers le prochain ou de généreuse charité envers un ennemi. Dans le premier sens, il est certain que la perfection peut exister sans la pratique constante et universelle de ces moyens qui, tout en étant très utiles pour conduire à la perfection, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, ne sont cependant point indispensables; car il est certain que la perfection peut exister en dehors de l'état de perfection. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 4.

Dans le deuxième sens, il paraît impossible que l'âme soit habituellement dans cette disposition constante de charité qui constitue la perfection, sans témoigner cette charité par quelques actes, accomplis simplement parce qu'ils sont plus agréables à Dieu ou recommandés et désirés par lui. Aussi saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 2; Suarez, *De statu perfectionis et imperfectionis*, l. IV, c. XVII, n. 17; saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, l. I, c. I, disent-ils que la perfection de la charité consiste à aimer Dieu non seulement de manière à exclure tout ce qui détruit la charité ou diminue sa ferveur, mais encore à faire ce que l'on sait être agréable à Dieu ou recommandé et inspiré par lui.

b) La perfection chrétienne ainsi comprise est-elle possible en cette vie? — Tout en réprouvant l'erreur quiétiste, qui affirme la possibilité d'un amour de Dieu absolument désintéressé et habituel, on doit affirmer que la perfection, telle qu'elle vient d'être définie, est possible en cette vie, avec le secours de la grâce, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 2, et qu'elle peut être réalisée dans tous les états de vie, quels qu'ils soient. S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, l. I, c. III.

c) Y a-t-il obligation de tendre à la perfection? — S'il s'agit de tous les fidèles d'une manière générale, on doit répondre qu'il n'y a point pour eux d'obligation grave, positive et directe, de tendre à la perfection, bien qu'il y ait faute grave à la mépriser absolument, ou à s'exposer, même par une grande négligence des fautes vénielles, au danger prochain d'enfreindre gravement les préceptes obligatoires. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XV, c. I, n. 29; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, n. 12; Ribet, *L'ascétique chrétienne*, Paris, 1888, p. 69 sq.

Il est également vrai pour les prêtres, qu'il n'y a point d'obligation positive et directe de tendre à la perfection, en dehors des préceptes communs ou spéciaux qui les atteignent. Il y a cependant une obligation négative et indirecte, en ce sens qu'ils ne doivent point mépriser la perfection, et qu'ils sont tenus de ne point s'exposer au danger prochain de scandaliser les fidèles, ou de manquer gravement à ces nombreuses obligations particulières, qui supposent, dans celui qui les accomplit fidèlement, un degré non commun de perfection. Suarez, *De statu perfectionis et religionis*, l. I, c. XVII, n. 29; c. XXI, n. 6. Quant à l'obligation spéciale qui incombe aux religieux placés dans l'état de perfection à acquérir, nous n'avons point à nous en occuper présentement.

Cet exposé sommaire de la nature de la perfection chrétienne nous a fait connaître l'objet spécifique de l'ascétique. Il nous permet en même temps de délimiter nettement les domaines respectifs de l'ascétique et de la théologie morale. Le but commun de ces deux sciences est de diriger tous nos actes vers notre fin dernière, d'après les enseignements de la révélation chrétienne. Mais tandis que la théologie morale traite de cette direction de nos actes, seulement d'après les obligations strictes imposées *sub gravi* ou *sub levi*, directement ou indirectement, à tous les fidèles en général, ou à certaines catégories en particulier, l'ascétique, supposant déjà réalisée cette orientation obligatoire de nos actes vers notre fin, s'occupe directement de l'orientation plus complète, ajoutée par la pratique de la perfection

chrétienne. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2e édit., Bruges, 1890, n. 5; Aertnys, *Theologia moralis,* 5e édit., Paderborn, 1898, proœm, p. x.

3o Ce qui caractérise particulièrement l'ascétique, c'est qu'elle n'est point une science simplement théorique, expliquant la nature de la perfection au point de vue spéculatif ou dogmatique, mais une science pratique, exposant surtout les moyens à employer, les obstacles à éviter et la direction à suivre, pour arriver à ce but suprême de la perfection, auquel toute la vie humaine doit être subordonnée.

En analysant sommairement les grandes divisions de l'ascétique, nous verrons bientôt quels sont les principaux moyens pratiques qu'elle recommande, pour chacun des degrés ou chacune des phases de la vie spirituelle. Avec cette direction pratique, l'ascétique reste cependant une science et une science théologique, parce que ses règles et ses recommandations sont déduites de principes immédiatement fournis par la révélation, dans le sens défini précédemment.

4o La pratique de la perfection chrétienne, ainsi comprise, est l'objet de l'ascétique, seulement dans la mesure où les actes qu'elle inspire sont faits avec le secours ordinaire de la grâce, sans que l'âme s'élève, même d'une manière passagère, jusqu'aux sublimes hauteurs de la contemplation extraordinaire. Sans définir ici la contemplation extraordinaire qui appartient à la mystique (voir CONTEMPLATION), nous signalerons les deux notes caractéristiques qui la distinguent de la contemplation ou oraison commune : 1. une perception tout intime et bien certaine d'une présence très spéciale de Dieu, communiquant à l'intelligence des lumières extraordinaires, et à la volonté un amour et une joie indicibles qui sont, sur la terre, le plus parfait avant-goût du bonheur du ciel; 2. une suspension, complète ou seulement partielle, des actes de l'intelligence, de la mémoire, de l'imagination et même des sens extérieurs, qui pourrait empêcher la volonté de jouir, dans une paix parfaite, de cette ineffable présence divine.

Toute oraison ou contemplation qui n'est point accompagnée de ces deux notes caractéristiques, quelle que soit sa perfection et quels que soient ses effets, ne dépasse point l'oraison ordinaire ou acquise. Elle relève ainsi de l'ascétique, qui ne s'occupe que des voies ordinaires de perfection, tandis que la mystique se réserve l'étude des voies extraordinaires. Ainsi se trouvent nettement délimités les domaines respectifs de ces deux sciences, suivant la division communément adoptée aujourd'hui. Cette distinction, il est vrai, n'était point faite par les anciens théologiens ascétiques, qui, sous le seul nom de théologie mystique, traitaient tout ce qui appartient aux voies ordinaires et extraordinaires de la perfection chrétienne. Mais la différence entre ces deux modes d'opération de la grâce divine leur était bien connue; c'est le point essentiel Cette distinction fondamentale une fois établie, on ne doit attacher qu'une importance secondaire à cette question subsidiaire : Y a-t-il lieu de considérer l'ascétique et la mystique comme deux parties bien distinctes de la théologie, ou bien la mystique n'est-elle vraiment qu'un chapitre de l'ascétique, assurément le plus beau et le plus profond, où l'on étudie les merveilleuses manifestations de l'amour divin à l'égard de quelques âmes privilégiées? On doit cependant reconnaître les avantages de la distinction adoptée actuellement : elle facilite une classification plus nette des états d'oraison ordinaire et extraordinaire, et elle fait mieux ressortir le caractère tout spécial des faveurs concédées par Dieu dans les états mystiques.

II. PRINCIPES IMMÉDIATS SUR LESQUELS REPOSE L'ASCÉTIQUE ET MÉTHODE QUE L'ON Y DOIT OBSERVER. — L'ascétique, étant une science théologique, doit être basée principalement sur l'autorité de la révélation, telle qu'elle nous est manifestée dans les saintes Écritures et proposée par la tradition catholique ou par l'enseignement de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 8. — L'Écriture sainte nous fait connaître la doctrine de Jésus-Christ sur la perfection, doctrine rappelée par les apôtres, particulièrement par saint Paul. C'est à cette source divine que les Pères et les théologiens ascétiques ont principalement puisé leurs enseignements. Dès les premiers siècles, les anachorètes et les moines en avaient fait l'objet le plus habituel de leurs méditations; aussi l'enseignement ascétique oral ou écrit, de toute cette époque, en est-il profondément pénétré. Un des premiers législateurs des moines, saint Basile, dans ses *Ethica,* emprunte textuellement au Nouveau Testament 80 règles morales appliquées à tous les devoirs de la vie chrétienne ou destinées particulièrement aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Dans ses autres ouvrages ascétiques, particulièrement dans ses règles monastiques, le saint docteur appuie toujours sa doctrine sur l'autorité de l'Écriture. L'exemple de saint Basile a été suivi par les Pères et les écrivains ecclésiastiques des époques subséquentes; nous mentionnerons particulièrement saint Nil dans ses Lettres spirituelles, Cassien dans ses Conférences, saint Jean Climaque, saint Grégoire le Grand, saint Bernard et l'auteur de l'Imitation.

A l'autorité de l'Écriture se joint l'enseignement formel de l'Église, condamnant ou réprouvant quelque erreur dangereuse pour la piété des fidèles. En ce genre, on doit surtout citer les 28 propositions d'Eckhart (voir ce mot) condamnées par Jean XXII en 1329, les 68 propositions de Molinos (voir ce mot) condamnées par Innocent XI le 20 novembre 1687, et les 23 propositions condamnées par Innocent XII (voir ce mot) le 12 mars 1699. Mais l'obligation du catholique ne s'arrête point à cet enseignement formel de l'Église ; elle doit aussi s'appliquer à ce qui est constamment et unanimement enseigné par les théologiens comme intimement lié avec la révélation. Ainsi en est-il particulièrement de cette proposition : Jésus-Christ lui-même a établi l'état religieux, du moins en ce qu'il a d'essentiel.

En dehors de ce cas assez rare, l'enseignement des théologiens ascétiques ne s'impose point obligatoirement à notre adhésion. Cependant toutes les fois qu'il s'agit d'un enseignement communément donné, surtout par les théologiens qui jouissent dans l'Église d'une plus grande estime, nous devons, jusqu'à preuve décisive du contraire, incliner de ce côté toutes les préférences de notre intelligence, par déférence pour une sorte de direction tacite qui nous est ainsi indiquée par l'Église. En cas de désaccord entre les théologiens scolastiques et les théologiens ascétiques, toutes les fois que la matière discutée est, par sa nature même, principalement du ressort de la scolastique, on doit, de préférence, se diriger d'après l'enseignement des scolastiques. Si, au contraire, le point en litige appartient plutôt au domaine expérimental, le témoignage des auteurs ascétiques devra être préféré. Ainsi, s'il nous est permis d'emprunter à la mystique cet exemple particulier plus facile à saisir, nous suivrons plutôt les scolastiques pour les explications théologiques sur la nature de l'union fruitive ou sur le rôle des dons du Saint-Esprit dans la contemplation extraordinaire. Mais nous donnerons notre préférence aux auteurs ascétiques et surtout aux saints les plus estimés dans l'Église, pour la description des phénomènes constatés dans chaque espèce de contemplation extraordinaire ou pour le détail des épreuves préparatoires ou concomitantes. Il n'est cependant point rigoureusement nécessaire que cette estime pour l'enseignement expérimental des saints aille jusqu'à l'approbation absolue et universelle de leur terminologie ou de leurs classifications, qui peuvent n'être point toujours à l'abri de toute critique motivée.

En dehors de l'autorité de l'Écriture et de celle de l'Église ou de l'enseignement des théologiens, peut-on,

en ascétique accorder quelque valeur à l'autorité de la raison ? La raison peut d'abord aider à prouver la convenance de l'enseignement révélé. De même qu'en dogmatique il est permis de recourir à la raison pour montrer la convenance d'une doctrine révélée et répondre aux objections de raison par lesquelles on essaye de l'attaquer, cf. S. Thomas, *Contra gentes,* l. I, c. VII-IX, de même aussi en ascétique on peut, avec l'aide de la raison, prouver la convenance des pratiques de perfection chrétienne et réfuter les attaques dont elles sont l'objet. Cette partie apologétique si bien établie par saint Thomas, pour ce qui concerne les conseils évangéliques, dans ses deux opuscules, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* et *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* est encore bien utile à notre époque. C'est encore à la raison bien dirigée, de montrer l'accord de l'ascétique avec la dogmatique ou la philosophie scolastique. Ce travail a été fréquemment entrepris, non sans succès, par les théologiens scolastiques, toujours préoccupés d'harmoniser toutes leurs connaissances dans une synthèse scientifiquement irréprochable. On peut citer, comme exemples en cette matière, les questions scolastiques qu'ils se sont posées sur le rôle des dons du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre perfection, sur la nature de notre union avec Dieu par la grâce sanctifiante et la charité, sur notre participation à la vie de Jésus-Christ et sur la manière dont Jésus-Christ est présent dans l'âme juste par l'action intime de sa sainte humanité. Enfin la raison peut, en s'entourant de garanties suffisantes, déduire des principes positifs de l'ascétique des conclusions légitimes qui constituent vraiment la science ascétique. C'est en réalité la partie la plus considérable dans les cours scientifiques d'ascétique.

III. DIVISIONS PRINCIPALES. — L'ascétique est communément divisée en trois parties, qui correspondent aux trois degrés de la vie spirituelle indiqués par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 9.

Le premier degré dans la vie spirituelle est celui des commençants, *incipientes*, qui sont comme dans l'enfance de la perfection. Ils possèdent la grâce sanctifiante, mais ils ont encore à lutter fortement pour conserver cette amitié habituelle avec Dieu. Cette lutte, qui a pour eux un caractère spécial d'acuité et de persistance, a pour objectif principal la correction des habitudes antérieures encore trop vivaces, ou la soumission des passions encore trop rebelles au joug de la vertu. Pour signifier ce travail de purification et de réforme, on a donné à cette période de la vie spirituelle le nom de vie purgative. Sans doute, ces âmes ne peuvent résister avec succès, sans faire quelque progrès dans la vertu. Sous ce rapport, elles commencent à se rapprocher du deuxième degré, constitué par la pleine possession de la vertu. Mais elles ne l'atteignent pas encore, parce qu'il n'y a pas pour elles production prompte, constante et même agréable des actes de vertu, ce qui est cependant, d'après saint Thomas, la caractéristique de la véritable vertu. *Quæstiones disputatæ, De virtutibus in communi*, a. 1, ad 13um; a. 9, ad 13um.

Le deuxième degré de la vie spirituelle est celui des *proficientes*. Après des progrès très réels, ils n'éprouvent plus de grave difficulté pour observer ce que demandent toutes les vertus naturelles et surnaturelles. Ils en accomplissent les actes, promptement, constamment et avec plaisir, du moins pour tout ce qui concerne le dévouement habituel de la volonté, accoutumée à ne point tenir compte des répugnances de la partie sensible. Une vie ainsi vraiment dirigée d'après les lumières de la foi est, avec raison, appelée illuminative. Déjà même il y a une certaine union actuelle avec Dieu ; mais cette union est encore imparfaite, parce que ces âmes n'évitent pas habituellement tout ce qui déplaît à Dieu et ne tournent pas constamment vers lui toute l'énergie de leurs affections.

Le troisième degré est celui des *parfaits* ou âmes dites parfaites, qui vivent dans une union aussi actuelle que possible avec Dieu, évitant avec soin tout ce qui peut empêcher ou affaiblir une si parfaite union, et pratiquant fidèlement tout ce qui peut la favoriser. D'où le nom de vie unitive donné à cet état. Cette vie unitive peut se présenter sous le double aspect de vie unitive ordinaire, celle des âmes parfaites agissant avec le secours ordinaire de la grâce, et de vie unitive extraordinaire, pratiquée par les âmes favorisées, au moins transitoirement, des dons de la contemplation extraordinaire.

Si du domaine de la théorie nous passons à celui de la réalité, nous devons reconnaître qu'en fait, ces trois degrés de la vie spirituelle n'existent guère d'une manière absolument exclusive. Les commençants qui luttent avec leurs passions peuvent avoir leurs moments de pratique facile de la vertu et d'union fervente avec Dieu. Cette union fervente avec Dieu peut, à plus forte raison, se rencontrer parfois dans les âmes qui ont acquis une vertu bien réelle. Par contre, les âmes parfaites peuvent quelquefois subir des retours offensifs de la nature et en éprouver quelques atteintes. Chaque degré se désigne donc d'après ce qui le caractérise principalement : c'est une note dominante plutôt qu'une propriété exclusive.

D'après cette courte exposition des trois principaux degrés de la vie spirituelle, on peut comprendre quels sont les moyens spirituels particuliers à chacun. Dans la vie purgative, la pratique principale est la mortification corporelle et spirituelle, dans le but de substituer au joug tyrannique, ou du moins à l'influence trop grande, des habitudes et des passions contraires, le règne bienfaisant de toutes les vertus inspirées et réglées par la charité divine. Il est donc particulièrement question, dans cette première partie de l'ascétique, du but, de l'objet et des qualités de la mortification chrétienne des sens extérieurs et intérieurs, et des passions et inclinations qui ne sont point suffisamment soumises à la raison et à la foi. Tout converge vers ce but principal, tout est considéré sous cet aspect particulier : prière, lecture spirituelle, méditation, fréquentation des sacrements et autres pratiques spirituelles.

Au deuxième degré, le moyen principalement employé est une méditation plus parfaite, dont le but immédiat est la pratique constante et intégrale de la vertu, dans tout ce qu'elle commande même sous peine de faute vénielle. La méditation étant, après la grâce de Dieu, la cause principale de la vraie dévotion ou de la pratique fidèle et complète de la vertu, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXII, a. 3, tout dans cette deuxième partie de l'ascétique converge vers ce moyen fondamental. C'est dans ce but que l'on explique longuement la nature de la méditation, ses différentes espèces, les moyens de bien s'en acquitter et la manière de triompher des difficultés que l'on peut y rencontrer. Au troisième degré, le moyen principal est encore l'oraison, mais une oraison plus parfaite, dont le but est surtout l'union constante et parfaite avec Dieu, par un renoncement complet à toute affection qui n'est pas entièrement pour lui, et par un abandon total à sa volonté en toutes choses, malgré toutes les épreuves qui peuvent survenir. Cependant cette oraison, si parfaite qu'elle soit, reste une oraison ordinaire au sens défini précédemment. Elle ne sort donc point du domaine particulier de l'ascétique.

Tout cet ensemble de la doctrine ascétique, avec les différents degrés et moyens de perfection spirituelle, peut convenir à tous les états de vie chrétienne, puisque la perfection peut se réaliser dans chacun d'eux. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 4. Il y a cependant des applications particulières à chacun de ces principaux états : vie commune pratiquée dans le monde, vie religieuse avec ses vœux et ses règles, ou ministère sacerdotal exercé au milieu du monde. Ce ne sont

point autant d'ascétiques distinctes; ce ne sont que des applications particulières d'une seule et même science surnaturelle, à laquelle il appartient de tout diriger. Toutes ces applications, même quand il s'agit de l'instruction et de la direction des personnes pieuses dans le monde, doivent donc toujours être inspirées par les solides enseignements de la véritable théologie ascétique, bien adaptés à la capacité et aux besoins de ces âmes.

De ce rapide exposé des principales divisions de l'ascétique et de ses applications les plus importantes, nous pouvons de nouveau conclure qu'elle est vraiment une science pratique, exposant les moyens à employer et la direction à suivre pour arriver à la perfection.

IV. RÉPONSE AUX PRINCIPAUX REPROCHES FAITS A L'ASCÉTIQUE. — 1° Elle n'est pas une science, parce que la dévotion qu'elle inspire ne repose, en très grande partie, que sur le sentiment. — Quels que soient les reproches que méritent certaines œuvres ou publications où le rôle du sentiment est exagéré au détriment de la vraie doctrine théologique, il reste toujours vrai que l'ascétique, considérée en elle-même, est vraiment une science théologique, déduisant de principes révélés un certain nombre de conclusions théologiquement vraies. On ne doit point la rendre responsable de défauts dont elle n'est nullement cause.

2° On reproche à l'ascétique une tendance rigoriste, qui se manifeste par la préférence habituelle du parti le plus sûr ou le plus parfait, ou même par une exagération réelle de nos obligations morales. Une telle tendance, assure-t-on, est en opposition avec la théologie morale, surtout depuis l'acceptation commune du probabilisme. — Il ne peut y avoir opposition réelle, là où il y a simplement diversité de points de vue. La théologie morale ne s'occupe que de l'existence ou de la permanence d'une véritable obligation morale. Quand cette existence ou cette permanence n'est pas suffisamment démontrée, et que d'autre part il n'y a point d'évidente nécessité supérieure de prendre, dans le cas particulier, le parti le plus sûr, la théologie morale n'ayant en vue que la question de la stricte obligation de conscience, conclut avec raison que, dans la circonstance, la liberté reste maîtresse d'elle-même. L'ascétique, laissant à la théologie morale cette question d'obligation, ne se préoccupe que des moyens pratiques de tendre à la perfection, suivant l'état de vie de chacun et les diverses circonstances particulières. Se plaçant uniquement à ce point de vue, elle conseille ou recommande ce qui est plus parfait, sans en faire une obligation, à moins que cette obligation n'existe en vertu d'un vœu ou d'une loi toute spéciale. Recommander ainsi ce qui est meilleur et plus parfait n'est point condamner ce qu'il y a de vrai dans la doctrine du probabilisme, de même qu'affirmer la vérité du probabilisme, avec toutes les applications légitimes qui s'en déduisent, n'est point un désaveu implicite de l'ascétique. D'ailleurs s'il y a eu, chez certains théologiens moralistes, des tendances et même des excès rigoristes, ce n'est pas à l'ascétique qu'il faut les attribuer, mais à l'oubli des vrais principes de la théologie morale.

3° L'ascétique est l'adversaire-né de la scolastique; on ne peut estimer et cultiver l'une sans se refroidir sensiblement vis-à-vis de l'autre. On donne comme preuve les plaintes véhémentes de l'auteur de l'Imitation, de Gerson et d'autres contre la scolastique. — Ces plaintes parfois très vives ne sont dirigées que contre les abus de la scolastique; aussi se font-elles entendre surtout à l'époque de la décadence de la scolastique. Ce que saint Paul avait déjà dit contre la fausse gnose, ce que plusieurs Pères, après lui, avaient répété contre la fausse philosophie, l'auteur de l'Imitation, Gerson, et d'autres écrivains le redisent contre la scolastique de l'école nominaliste d'Occam et de ses disciples. D'autre part, les scolastiques dénoncent avec vigueur les erreurs particulières de quelques écrivains ou blâment, dans d'autres auteurs, des expressions inconsidérées qui pourraient être interprétées dans un sens favorable à l'erreur; jamais ils ne s'élèvent contre l'ascétique elle-même. Ainsi la vraie scolastique est estimée à sa juste valeur par les meilleurs auteurs ascétiques, et la véritable ascétique est appréciée par les bons auteurs scolastiques. Aussi ces deux sciences vont-elles de pair, brillant toutes deux du même éclat chez les maîtres de la scolastique qui sont en même temps les maîtres de l'ascétique, témoin, au XIII[e] siècle particulièrement, le bienheureux Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure.

4° On reproche à l'ascétique une préoccupation trop exclusive et même égoïste de la perfection individuelle, qui rend presque indifférent à tout le reste, particulièrement aux œuvres de charité et d'apostolat. — Il est vrai qu'en ascétique comme en morale, tout se rapporte à la fin dernière de la sanctification personnelle, cependant avec cette différence que la morale s'occupe seulement de ce qui est strictement obligatoire pour cette sanctification, tandis que l'ascétique se préoccupe surtout de ce qui est simplement meilleur pour ce but suprême. Mais il est également vrai, pour l'ascétique comme pour la morale, que l'exercice de la charité envers le prochain est souverainement important pour notre sanctification personnelle, parce qu'il est conseillé et recommandé pour plaire à Dieu et accomplir sa volonté, si évidemment manifestée sur ce point dans toute la révélation chrétienne. L'ascétique ainsi comprise et pratiquée, loin de détourner des œuvres de charité et d'aspostolat, porte à les pratiquer effectivement, suivant l'état de vie dans lequel on est placé.

II. COMMENT L'ASCÉTIQUE A PRIS UNE FORME SCIENTIFIQUE. — *I. ENSEIGNEMENTS FONDAMENTAUX CONTENUS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.* — 1° L'Évangile nous rapporte les vrais principes ascétiques enseignés par Jésus-Christ, les conseils de perfection donnés par lui à tous les fidèles avec promesse d'une très ample récompense : abnégation et mortification de tout ce qui est opposé à la vertu, pauvreté volontaire, chasteté parfaite et perpétuelle, œuvres surérogatoires de miséricorde corporelle et spirituelle, même à l'égard de nos ennemis. Aux âmes plus généreuses qui veulent sincèrement tendre à la perfection, le divin Maître propose la pratique constante et perpétuelle des trois conseils de pauvreté volontaire, de continence perpétuelle et d'obéissance absolue, Matth., XIX, 12,21, pratique bientôt réalisée dans l'Église par l'état religieux, qui remonte ainsi jusqu'à Jésus-Christ lui-même.

2° Saint Paul dans ses Épîtres, commentant les enseignements du divin Maître, développe ces principes fondamentaux de toute l'ascétique. Partant de la notion même de la vie chrétienne qui doit être une imitation de Jésus-Christ, l'apôtre établit les deux grandes lois de cette vie spirituelle : d'une part, mortification de toutes les inclinations et aspirations qui s'opposent au règne de Jésus-Christ en nous, et opposition au monde, Rom., VI, VIII, XII; Gal., V; Col., III; II Cor., IV; Tit., II, 12, etc.; et, d'autre part, vie d'union constante avec Jésus-Christ, pris pour règle de nos pensées, de nos affections et de toutes nos actions, Col., III, 3, 17; I Cor., X, 31; Gal., VI, 14, etc., et inspirant toute notre vie de son amour et de l'amour du prochain. Rom., VIII, 35; XII; I Cor., XII. Aux âmes plus généreuses, saint Paul rappelle le conseil de chasteté parfaite donné par Jésus-Christ, I Cor., VII, et le conseil de détachement même effectif des biens de ce monde. II Cor., VIII, 10; IX; Hebr., XIII, 16.

II. DÉVELOPPEMENTS DONNÉS A L'ENSEIGNEMENT ASCÉTIQUE DEPUIS LES PREMIERS SIÈCLES JUSQU'AU IX[e] SIÈCLE. — 1° Pendant toute cette période, on doit tout d'abord remarquer l'enseignement ascétique destiné aux anachorètes ou aux moines. Habituellement emprunté à la sainte Écriture, il se présente le plus sou-

vent sous la forme de sentences morales ou d'apophtegmes. Son objet principal est l'ascèse, ou la lutte que le moine doit soutenir contre ses défauts et ses inclinations, pour acquérir la vertu, et préparer ainsi son âme à la contemplation des choses divines, par la lecture et la méditation des Écritures et la prière qui unit l'âme à Dieu. Dans la première période de l'ascétisme, jusqu'à l'institution de la vie cénobitique, au IVe siècle, cet enseignement resta simplement oral. Il était transmis, aux anachorètes moins expérimentés, par quelque ancien sous l'autorité duquel ils se plaçaient et auquel ils obéissaient, sans abandonner cependant la vie érémitique, si ce n'est pour de courts intervalles. Avec la vie cénobitique, cet enseignemeut oral se maintint sous forme de conférences faites par l'abbé ou higoumène du monastère. Pour donner à cette tradition plus de fixité et d'uniformité, les chefs de communautés cénobitiques rédigèrent des règles monastiques, d'abord très courtes, puis plus détaillées et plus complètes. A ces règles monastiques se joignirent bientôt des écrits ascétiques, destinés à entretenir chez tous les moines la ferveur religieuse et la pratique de toutes les vertus de leur état. Nous ne pouvons que mentionner les principaux auteurs de ces écrits : en Orient, saint Basile, saint Éphrem, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, et plus tard saint Jean Climaque ; en Égypte, saint Nil, saint Isidore de Péluse, Macaire, Évagre du Pont, moine de Scété, et l'abbé Isaïe ; en Occident ou pour l'Occident, saint Jérôme, Cassien, saint Benoît et les nombreux commentateurs de sa règle, Cassiodore, saint Grégoire le Grand, et plus tard saint Benoît d'Aniane.

2° Mais l'enseignement ascétique, pendant toute cette période, n'est point exclusivement réservé aux moines. Il est assez fréquemment donné aussi aux fidèles retenus par les liens du monde, et qui veulent cependant s'unir étroitement à Jésus-Christ par une vie plus parfaite. Il suffit de mentionner les nombreux écrits des Pères sur la pratique de la virginité dans le monde, et leurs fréquentes exhortations aux œuvres de charité envers tous les nécessiteux.

3° A côté de cet enseignement ascétique, d'ordre presque exclusivement pratique, destiné aux moines, ou aux simples fidèles retenus dans le monde, commence à se manifester, dans plusieurs écrivains ascétiques de cette époque, une certaine tendance, encore bien lointaine cependant, vers l'ascétique scientifique. Cette préoccupation scientifique paraît avoir été inspirée par le désir de combattre le pseudo-mysticisme néo-platonicien. Elle se manifeste d'abord dans le Pédagogue et surtout dans les Stromates de Clément d'Alexandrie. Dans le portrait du parfait gnostique qui a la vraie connaissance pratique de Dieu, ou la connaissance perfectionnée par la charité, le docteur alexandrin nous montre le type véritable du chrétien parfait, constamment uni à Dieu par la charité. Quoi que l'on puisse penser de certaines expressions, où se reflètent des idées platoniciennes et surtout stoïciennes, on doit convenir que l'auteur donne d'excellents aperçus doctrinaux, sur la nature de la perfection qu'il place dans la charité pratique ou dans l'union constante avec Dieu, sur les meilleurs moyens de tendre à la perfection, l'acquisition des vertus opposées à nos passions et une véritable prière constante ; et sur la manière de pratiquer la perfection, même au milieu des occupations du monde.

Vers le milieu du Ve siècle, un autre docteur alexandrin, le pseudo-Aréopagite, oppose aux fausses théories mystiques la théologie mystique chrétienne. Malgré une certaine teinte de platonisme dans les expressions et même dans les idées, sa doctrine mystique est irréprochable et de tout point remarquable. On sait quelle influence elle a exercée sur les scolastiques du moyen âge. Quelque tendance scientifique se retrouve aussi dans le traité *De vita contemplativa,* que le moyen âge attribuait à saint Prosper d'Aquitaine, mais qui est réellement l'œuvre de Julianus Pomerius au commencement du VIe siècle.

III. PROGRÈS DE L'ENSEIGNEMENT ASCÉTIQUE DU IXe AU XIIe SIÈCLE JUSQU'A HUGUES DE SAINT-VICTOR. — A cette époque tandis que l'enseignement pratique continue, à peu près sous la même forme qu'aux siècles précédents, avec Abbon de Fleury et Odon de Cluny pour le cloître, et saint Pierre Damien et d'autres pieux prédicateurs pour la masse des fidèles, l'enseignement scientifique, sous l'influence de diverses causes, se perfectionne successivement. Les œuvres du pseudo-Aréopagite, récemment traduites par Scot Érigène, ne furent pas sans influence sur ce progrès de l'ascétique ; la cause principale doit cependant en être plutôt attribuée au mouvement scolastique de toute cette époque. L'esprit scrutateur qui cherche à se rendre compte des problèmes les plus ardus de la philosophie spéculative, et à concilier leurs solutions avec les enseignements de la foi, cherche aussi à approfondir les mystères intimes de l'ascétique et de la mystique, et à les concilier avec les données de la philosophie et avec les enseignements de la foi. But bien digne des efforts de l'esprit humain et dont la scolastique poursuivra incessamment la complète réalisation. Au XIe siècle saint Anselme, au XIIe Honorius d'Autun et Guillaume de Saint-Thierri sont, dans le domaine spéculatif, de véritables précurseurs de l'ascétique scientifique, pendant que Rupert et saint Bernard, avec une tendance plus pratique et un genre plus effectif, cherchent surtout à en inculquer la pratique dans les âmes. Les voies sont ainsi préparées à Hugues de Saint-Victor qui, dans la première moitié du XIIe siècle, est le premier à donner à l'ascétique scientifique une forme à peu près définitive. Sans doute, sa classification des degrés de la contemplation est encore imparfaite ; son enseignement est incomplet sur un certain nombre de points assez importants ; sa méthode n'a point la perfection et le fini que l'on rencontre chez les grands auteurs des siècles suivants ; mais ses principes resteront pour les points principaux et les problèmes les plus importants de l'ascétique, sans parler ici de ce qui concerne la mystique. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR.

IV. DEPUIS LE XIIe SIÈCLE JUSQU'A L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE. — L'ascétique scientifique passe par plusieurs phases distinctes. Au XIIIe siècle, avec les grands maîtres de la scolastique, le bienheureux Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure, elle atteint une perfection de doctrine qu'elle ne pourra guère dépasser. Au XIVe et au XVe siècle, elle combat les erreurs des pseudo-mystiques de cette époque. Du XVIe au XVIIIe siècle, elle nous apparaît sous la forme particulière de cours de théologie ascétique ou mystique, où toutes les questions relatives aux trois voies purgative, illuminative et unitive ordinaire ou extraordinaire, sont successivement traitées, le plus souvent avec la méthode scolastique, et conformément aux données de la théologie et de la philosophie scolastiques. On y a souvent recours à l'autorité des grands théologiens, particulièrement de saint Thomas, sans négliger cependant l'enseignement expérimental des saints, particulièrement celui de sainte Thérèse. Cet exposé scientifique n'empêche point une certaine polémique contre les pseudo-mystiques de cette époque, particulièrement contre les quiétistes.

III. PRINCIPALES ŒUVRES ASCÉTIQUES. — Avant d'indiquer les principaux cours d'ascétique, il convient de mentionner les principales œuvres spirituelles, qui, sans avoir de vrai caractère scientifique, ont eu, sur la vie chrétienne dans l'Église, une profonde et durable influence. Nous ne nous occuperons point de celles qui n'ont eu, directement du moins, qu'une influence particulière, restreinte aux ordres religieux, comme les règles ou constitutions monastiques avec leurs nombreux commentaires ; œuvres cependant si remplies de

l'esprit de Dieu, et bien dignes d'attention, puisque. depuis les premiers siècles jusqu'à l'époque contemporaine, elles ont dirigé la vie religieuse dans l'Église. Elles ont sans doute grandement contribué au bien général de l'Église, en conduisant à la perfection des âmes d'élite qui ont eu, sur leur entourage et même sur leur époque, une influence considérable. Mais quelle qu'ait été cette influence, des œuvres de ce genre n'en restent pas moins des œuvres spéciales qui demandent à être étudiées à part.

Parmi les œuvres ascétiques qui ont eu sur la vie chrétienne dans l'Église une profonde et durable influence, nous mentionnerons particulièrement les suivantes.

I. L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST. — Ce livre, à raison de l'estime universelle dont il a toujours joui dans toute l'Église, a un droit spécial au respect et à la vénération de tous les fidèles. Aussi son enseignement ascétique doit-il être considéré comme conduisant en toute sécurité à la perfection chrétienne.

Les principales notes caractéristiques de cet enseignement sont :

1° D'être essentiellement pratique. On n'y trouve point de thèse doctrinale empruntée à la théologie positive ou scolastique, bien que l'auteur, toujours irréprochable dans sa doctrine, se montre bien au courant de l'enseignement théologique et philosophique de son temps. On ne rencontre point non plus les profondes théories mystiques d'un Hugues de Saint-Victor ou de saint Thomas, quoique l'auteur n'ignore ni les faveurs spéciales faites par Dieu aux âmes contemplatives, ni les épreuves si pénibles qui précèdent ces divines faveurs. Il se contente d'y faire allusion au point de vue immédiatement pratique. Ainsi au l. III, c. v, la description des admirables effets de l'amour divin ne paraît guère convenir, dans tout son ensemble, qu'à la merveilleuse charité produite dans l'âme par la contemplation extraordinaire; et au l. II, c. IX, l'*exilium cordis* semble répondre à la nuit obscure de saint Jean de la Croix. Le pieux auteur s'est proposé un but plus accessible à toutes les âmes qui veulent tendre à la perfection : s'unir à Jésus-Christ par une vie fervente entièrement animée de son amour; et dans ce but, lutter généreusement contre soi-même, pour maîtriser ses inclinations et les courber entièrement sous le joug salutaire de toutes les vertus, dont Jésus nous a donné l'exemple. Mortification et abnégation, pratique des vertus chrétiennes, union constante avec Jésus-Christ; tout se ramène à ces trois points qui comprennent toute l'ascétique et conviennent à toutes les âmes.

2° L'enseignement de l'Imitation, quoique particulièrement adressé à des moines, peut s'adapter facilement à tous les états de vie et à toutes les circonstances particulières dans lesquelles une âme peut se trouver. Que ce livre ait été composé spécialement pour des moines, bien des passages nous le démontrent évidemment ; plusieurs chapitres même n'ont guère que cet objet immédiat, par exemple l. I, c. IX, XVII-XX. Cependant l'enseignement est donné avec une si profonde connaissance du cœur humain et avec une si sage pondération, qu'il peut, avec quelques modifications faciles à suppléer, s'appliquer à toute âme chrétienne, dans les différentes situations où elle peut se trouver.

3° L'enseignement ascétique de l'Imitation reflète constamment une tendance que l'on peut appeler principalement affective. La pratique de l'amour de Dieu est comme la note dominante de tout l'ouvrage, depuis ces paroles du chapitre Ier : *Vanitas vanitatum et omnia vanitas præter amare Deum et illi soli servire*, jusqu'au livre IVe qui est entièrement pénétré d'un ardent amour envers Jésus dans la sainte eucharistie. On connait les admirables c. VII, VIII du l. II, et le c. V du l. III, où l'amour divin est si fidèlement dépeint. Cette tendance affective si remarquable est une des causes de ce charme particulier que l'on éprouve à la lecture de l'Imitation.

On a reproché à l'auteur de l'Imitation trop peu d'estime, sinon même quelque hostilité pour toute science, et en particulier pour la scolastique de son temps. Par un examen attentif de toute sa doctrine, on voit clairement qu'il ne fait que répéter l'enseignement de saint Paul contre la fausse science, I Cor., VIII, 1, en y ajoutant la condamnation de cette scolastique de la décadence dont Melchior Cano a si énergiquement flétri les abus.

On a récemment encore reproché à l'Imitation une préoccupation trop exclusive du salut individuel, qui fait presque oublier l'obligation, cependant si importante, de l'apostolat et des œuvres de charité. C'est perdre de vue le but très spécial de ce livre, immédiatement destiné aux moines, vivant dans la solitude et le recueillement de leur monastère. Mais n'est-il point facile à une âme chrétienne, à un catholique zélé, à un homme d'œuvres, à un prêtre, de suppléer, pour son usage personnel, les applications particulières qui ne rentraient pas dans le cadre immédiat de l'auteur? Du principe de l'amour divin si admirablement décrit dans beaucoup d'endroits, n'est-il point facile de déduire les devoirs qui s'imposent à chacun, suivant sa condition et sa situation, d'après la parole du divin Maître : *Si diligitis me, mandata mea servate.* Joa., XIV, 15.

II. LES ŒUVRES SPIRITUELLES DE SAINTE THÉRÈSE. — 1° Le premier caractère de l'enseignement ascétique de sainte Thérèse est d'être spécialement destiné aux âmes appelées à la vie contemplative. C'est dans ce but que la sainte fondatrice explique avec soin comment on doit se préparer à la réception toute gratuite des faveurs divines, en éloignant de son âme les obstacles les plus habituels. C'est encore dans ce but qu'elle indique en détail les différentes sortes d'oraison ou contemplation extraordinaire, les dispositions que l'on doit y avoir, les peines et les difficultés que l'on peut y éprouver, la conduite que l'on doit y tenir et les faveurs inestimables que Dieu y communique si abondamment. — 2° Cet enseignement si relevé, fruit de l'expérience personnelle des communications divines les plus extraordinaires, a puissamment contribué au développement de la science mystique, en donnant une classification plus nette des différentes sortes d'oraison extraordinaire, en complétant la description particulière de chacun de ces états, et en traçant les règles pratiques les plus propres à diriger les âmes contemplatives dans chacune de ces phases. L'influence de cet enseignement de sainte Thérèse s'est surtout fait sentir dans l'admirable école mystique du Carmel qui, du XVIe au XVIIIe siècle, a produit de remarquables traités de mystique. — 3° En même temps que les écrits de sainte Thérèse ont fait avancer la science mystique, ils ont aussi produit d'admirables fruits de sainteté dans l'ordre du Carmel, dans les autres communautés religieuses, et même dans l'Église entière. Ils sont imprégnés d'un tel amour pour Dieu, d'une si grande estime pour la perfection et d'une sagesse si céleste, qu'une âme bien disposée ne peut les lire sans éprouver au moins un peu de cette ardeur pour les choses célestes. — 4° Une autre note caractéristique de l'enseignement de sainte Thérèse, c'est un zèle ardent pour le salut des âmes, et l'insistance avec laquelle elle prie et fait prier continuellement, pour les ministres de Dieu, occupés aux nobles mais périlleux labeurs de l'apostolat. Cf. *Chemin de la perfection*, c. III. A la lumière de cet enseignement, on comprend mieux le rôle social des ordres contemplatifs; on a aussi une intelligence plus complète de la véritable source de l'efficacité de l'apostolat, ainsi que des conditions sans lesquelles cette efficacité ne peut se produire. En fait, le résultat de cet enseignement paraît avoir été considérable dans l'Église, en orientant vers l'apostolat, d'une manière plus directe et plus habituelle, les préoccupations des ordres contemplatifs.

III. LES EXERCICES SPIRITUELS DE SAINT IGNACE. — Nous n'avons à étudier ici que les caractères généraux de l'enseignement ascétique de saint Ignace dans ses *Exercices spirituels*.

1° C'est un enseignement éminemment pratique, destiné à toutes les âmes, même en dehors de la vie religieuse. Il n'y est point question d'oraison extraordinaire ni de faveur spéciale communiquée par Dieu. Saint Ignace recommande surtout l'abnégation, le renoncement, le détachement de soi-même et de toute chose créée. Le but de ce renoncement, c'est que l'âme, ainsi délivrée de toute affection déréglée, puisse s'attacher entièrement et parfaitement à Dieu, sa fin dernière, et obtenir ainsi le salut éternel. C'est en toute chose et toujours, que nous devons pratiquer ce renoncement, pour ne pas nous détourner de notre fin et pour ne pas manquer à notre devoir d'imiter Jésus-Christ. Mais, suivant la même doctrine de saint Ignace, quelles que soient la nécessité et l'importance du renoncement, ce n'est point la perfection, ce n'est qu'un moyen d'y tendre.

2° Parmi les moyens indiqués par saint Ignace pour faciliter la pratique de ce renoncement, deux méritent une mention particulière : l'oraison et l'examen particulier, faits suivant la méthode recommandée par le saint fondateur. La méthode d'oraison, minutieusement tracée dans tous les détails, a simplement pour but de diriger dans l'oraison ordinaire ou commune. Ce qui y est le plus saillant, c'est le rôle important assigné à la volonté aidée par la grâce, et l'orientation toute pratique, donnée à ces actes de la volonté. Nous en sommes avertis dès la première annotation préliminaire, qui définit les exercices spirituels : une manière de préparer et de disposer l'âme, à écarter d'elle-même toutes les affections déréglées, puis à chercher et à trouver ce que Dieu demande d'elle. La même idée est encore exprimée par le titre même des exercices : exercices spirituels, pour que l'homme se vainque lui-même et règle sa vie, sans se déterminer par une affection qui ne soit pas bien ordonnée. Dans le cours des exercices, qu'il s'agisse des préludes, des considérations ou des colloques, les actes de la volonté sont toujours signalés, avec une insistance particulière, comme le but vers lequel tout converge ; et ces actes ont toujours pour objet la réforme de soi-même, et la pratique parfaite des vertus dont Jésus nous a donné l'exemple, surtout des vertus pénibles à la nature, comme le détachement, l'humilité, la pauvreté, la patience, et même l'amour des humiliations et des souffrances. Cette direction si pratique de la volonté est d'ailleurs basée sur une solide conviction qui s'acquiert par une considération attentive des vérités proposées et par de sérieux retours sur soi-même, considération et retours auxquels l'auteur des exercices exhorte fréquemment. A l'oraison ainsi faite, on doit joindre l'examen particulier, en lui donnant la même orientation pratique contre un péché ou un défaut particulier.

3° Cet enseignement ascétique de saint Ignace a exercé une très grande influence dans l'Église, par toute une littérature ascétique, livres de méditations, de lecture spirituelle et de direction, entièrement pénétrés de l'esprit du maître et qui ont fait bénéficier un très grand nombre d'âmes de ses sages conseils, spécialement pour l'oraison et l'examen particulier. Cet enseignement a aussi inspiré et guidé les travaux apostoliques de nombreux prédicateurs, confesseurs et directeurs, qui y ont trouvé un excellent moyen de produire dans les âmes des fruits plus sérieux et plus durables. Il est même devenu comme la règle habituelle des retraites de communautés religieuses ou de personnes du monde. C'est d'ailleurs à ce même enseignement que l'on doit, en partie du moins, la fréquence beaucoup plus considérable de ces retraites, surtout pour les personnes du monde ; retraites si utiles pour se préserver de l'influence du monde et pour se retremper dans la ferveur de l'apostolat.

On a récemment reproché à l'enseignement ascétique de saint Ignace trop d'insistance sur ce que l'on a appelé les vertus passives, et particulièrement sur l'obéissance. On n'a pas craint d'ajouter qu'une telle direction, bonne peut-être pour d'autres époques, convenait moins à notre temps, si désireux de jouir de sa libre activité personnelle, et de se dévouer, sans aucune entrave, à des œuvres plus importantes pour le salut de la société.

Sans parler des erreurs doctrinales contenues dans de telles assertions, il y a, de fait, injustice réelle à interpréter ainsi la doctrine de saint Ignace.

Aucun maître de la vie spirituelle n'insiste plus que lui sur le rôle de la volonté dans l'œuvre de notre sanctification personnelle, rôle nécessairement actif d'après la nature même de la volonté et d'après les actes qui lui sont demandés. Qu'y a-t-il en effet de plus actif que cette lutte constante contre toutes ses inclinations, pour les soumettre entièrement à la puissante influence de l'amour divin ; lutte où la volonté, dirigée par de fortes convictions intellectuelles et aidée par la grâce, doit faire des efforts constants, non seulement pour ne pas se laisser entraîner vers le mal, mais encore pour tendre positivement vers une perfection de plus en plus grande?

D'ailleurs, pour saint Ignace, ces vertus de mortification, d'abnégation, d'humilité et d'obéissance, en même temps qu'elles sont d'excellents moyens d'acquérir la perfection individuelle, nous aident aussi très efficacement à maintenir et à développer en nous le véritable amour des âmes, réellement surnaturel, parfaitement généreux, et toujours prêt à se dévouer entièrement et sans réserve pour la gloire de Dieu, le bien de l'Église et le salut des âmes. En même temps, ces vertus, suivant le saint fondateur, assurent à tous les actes du ministère une efficacité surnaturelle toute particulière ; car la grâce divine est donnée plus abondamment à l'apôtre qui ne se recherche aucunement, et qui, en tout et toujours, conforme généreusement toutes ses dispositions intimes à celles de la divine victime du Calvaire. L'histoire de l'apostolat dans l'Église prouve d'une manière irréfutable la vérité de cette doctrine de saint Ignace, qui est d'ailleurs celle du divin Sauveur lui-même. Joa., XII, 24, 25.

IV. LES ŒUVRES SPIRITUELLES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES. — Avec une théorie mystique digne des meilleurs traités de ce genre, saint François de Sales a une doctrine ascétique qui rend la dévotion et la perfection plus facilement accessibles à toutes les âmes. Dans son *Introduction à la vie dévote*, dans ses Lettres et dans plusieurs passages de son *Traité de l'amour de Dieu*, il nous dépeint cette vraie dévotion qui, sans rien perdre de sa perfection intégrale, et sans cesser de mériter l'approbation de l'ascète le plus consommé, s'adapte cependant à tous les états de vie et à toutes les situations, à la vie du monde et même de la cour comme à celle du cloître, au tumulte et à l'agitation des affaires comme au recueillement de la solitude. Les principaux caractères de cette vie dévote ou véritablement parfaite sont: l'amour de Dieu, manifesté surtout par l'accomplissement intégral et généreux de sa volonté en toutes choses, et par une union constante et fervente avec Dieu dans toutes les actions ; et l'amour surnaturel du prochain, joint à l'humilité, à la douceur, à la patience et à un zèle véritable. Quant à la mortification intérieure et extérieure, elle est imposée ou recommandée dans la mesure où elle est nécessaire ou utile pour pratiquer l'amour de Dieu et l'amour du prochain, suivant l'état où l'on est placé par la providence et les devoirs que l'on doit y remplir et aussi suivant la capacité et les forces de chacun.

Dans l'application de ces principes, saint François de Sales montre toujours une admirable sagesse qui le préserve de toute exagération ou diminution de la vérité, une touchante bonté d'âme qui gagne les cœurs, et

un jugement parfait qui proportionne toujours équitablement les exigences de la perfection aux aptitudes et aux besoins de chacun. On peut constater l'influence considérable de cet enseignement dans les ouvrages ascétiques publiés depuis cette époque, surtout dans ceux qui traitent de la direction des âmes, particulièrement des personnes du monde.

IV. Principaux cours d'ascétique. — On donne le nom de cours d'ascétique à ces ouvrages didactiques, où toutes les questions de la théologie ascétique, relatives aux trois voies purgative, illuminative et unitive tant ordinaire qu'extraordinaire, sont traitées avec la forme théologique, le plus souvent même avec la méthode scolastique.

Dans chacun de ces ouvrages, suivant le but particulier que l'auteur s'est proposé, on rencontre, dans une proportion plus ou moins grande, les points suivants : exposé didactique de la théologie ascétique positive, avec ses principes et ses conclusions ; apologétique de cet enseignement, suivant les temps et les circonstances ; discussion des questions scolastiques auxquelles peut donner lieu l'enseignement ascétique positif ; et réfutation des erreurs pseudo-mystiques ou autres, par lesquelles cet enseignement est combattu.

Ces ouvrages pourraient être divisés en plusieurs catégories, suivant les écoles auxquelles ils appartiennent, écoles souvent bien distinctes par leur esprit et leurs traditions. Mais nous ne devons donner ici qu'un catalogue chronologique. Ce catalogue, forcément restreint aux trois derniers siècles, puisque les cours proprement dits d'ascétique ne se rencontrent pas auparavant, devra comprendre aussi les ouvrages où l'ascétique n'est point séparée de la mystique.

I. A la fin du XVIe et au XVIIe siècle. — Les œuvres spirituelles du P. Louis de Grenade, de l'ordre de saint Dominique, tout en n'ayant point la forme d'un cours d'ascétique, traitent cependant tout ce qui est du ressort de l'ascétique, et méritent d'être mentionnées ici ; — Barthélemy des Martyrs, de l'ordre de saint Dominique, *Compendium doctrinæ spiritualis magna ex parte ex variis sanctorum Patrum sententiis,* in-8°, Lisbonne, 1582, réédité à Venise, en 1711, sous le titre de *Compendium mysticæ doctrinæ ;* — Sébastien Toscano, de l'ordre de saint Augustin, *Theologia mystica,* Lisbonne, 1568 ; Venise, 1573 ; — Jean de Jésus-Marie, de l'ordre des carmes, *Theologia mystica,* Naples, 1607 ; — Alvarez de Paz, de la société de Jésus, *De vita spirituali ejusque perfectione, De exterminatione mali et promotione boni, De inquisitione pacis sive studio orationis,* 3 in-fol., Lyon, 1608-1623 ; Mayence, 1614-1619 ; réédité à Paris, 1875 ; voir col. 928-930 ; — Jérôme de la Mère de Dieu, de l'ordre des carmes, *Theologia mystica,* in-4°, Bruxelles, 1609 ; — Rodriguez, de la société de Jésus, *Ejercicio de perfeccion y virtudes religiosas,* Séville, 1609, traduit dans presque toutes les langues ; — Antoine Le Gaudier, de la société de Jésus, *De natura et statibus perfectionis,* œuvre posthume, in-fol., Paris, 1643 ; réédité à Paris, 3 in-8°, 1856 ; — Bail, *Théologie affective,* ou *Saint Thomas en méditations,* in-fol., Paris, 1654 ; 5 in-8°, Le Mans, 1850, 1855 ; — Léon de Saint-Jean, de l'ordre des carmes, *Théologie mystique,* 2 in-8°, Paris, 1654 ; — Philippe de la Sainte-Trinité, de l'ordre des carmes, *Summa theologiæ mysticæ,* in-fol., Lyon, 1626 ; 3 in-8°, Fribourg, 1874, Paris, 1874 ; — Jean Chéron, de l'ordre des carmes, *Examen de la théologie mystique,* in-8°, Paris, 1657 ; — Schorrer, de la société de Jésus, *Theologia ascetica,* in-4°, Rome, 1658 ; — Thomas de Vallgornera, de l'ordre de saint Dominique, *Mystica theologia divi Thomæ utriusque theologiæ scholasticæ et mysticæ principis,* in-fol., Barcelone, 1662, 1672 ; 2 in-8°, Turin, 1890 ; — Boniface Maes, franciscain, *Theologia mystica,* Gand, 1669 ; — Dominique de la Sainte-Trinité, de l'ordre des carmes ; des sept volumes in-fol. de sa *Bibliotheca theologica,* Rome, 1665-1676, le septième traite de la théologie symbolique et mystique ; — Michel de Saint-Augustin, de l'ordre des carmes, *Institutionum mysticarum libri quatuor,* in-4°, Anvers, 1671 ; — Antoine du Saint-Esprit, de l'ordre des carmes, *Directorium mysticum,* Lyon, 1677 ; in-4°, Venise, 1732 ; édité à Séville, 1724, sous le titre de *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ ;* — Morozzo, cistercien, *Cursus vitæ spiritualis,* Rome, 1674 ; Ratisbonne, 1891 ; — cardinal Bona, cistercien, *Principia et documenta vitæ christianæ,* Rome, 1674 ; Paris, 1674 ; *De discretione spirituum,* Bruxelles, 1671, 1674 ; Paris, 1673 ; — Michel Godinez, de la société de Jésus, *Practica de la teologia mistica,* la Puebla de los Angeles, 1681 ; version latine, avec commentaires, par le P. de la Reguera, S. J., Rome, 1740.

II. Au XVIIIe siècle. — Haver, *Theologia mystica thesibus 194 proposita totidemque commentariis seu sermonibus exposita,* in-4°, Paderborn, 1708 ; — Joseph du Saint-Esprit, de l'ordre des carmes, *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ,* 6 in-fol., publié successivement à Séville et à Madrid de 1710 à 1740 ; — Jean d'Ascargorta, franciscain, *Lecciones de teologia mistica,* in-8°, Grenade, 1712 ; — Antoine de l'Annonciation, de l'ordre des carmes, *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione scholastico stylo,* Alcala, 1683 ; *Quodlibeta theologica mystica et moralia animarum directoribus et confessariis perutilia,* in-4°, Madrid, 1712 ; — Diégo (Didacus) de la Mère de Dieu, franciscain, *Ars mystica,* in-8°, Salamanque, 1713 ; — Clavenau, bénédictin, *Ascesis posthuma,* Salzbourg, 1720 ; — Lopez Ezquerra, *Lucerna mystica,* in-4°, Venise, 1722 ; — Martin Gerbert d'Hornau, bénédictin, *Principia theologiæ mysticæ ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani hominis,* in-8°, 1758, abbaye de Saint-Blaise ; — de la Reguera, de la Compagnie de Jésus, *Praxis theologiæ mysticæ,* 2 in-fol., Rome, 1740, 1745 ; — Casimir de Marsala, capucin, *Dissertationes mystico-scholasticæ adversus pseudomysticos hujus ævi,* in-fol., Palerme, 1748 ; *Crisis mysticodogmatica adversus propositiones Michaelis Molinos ab Innocentio XI proscriptas,* 2 in-fol., Palerme, 1751 ; *De amore erga Deum,* in-fol., Palerme, 1751 ; — Casimir Tempesti, mineur conventuel, *Mistica teologia secondo lo spirito e la sentenze del S. Bonaventura uniformi allo spirito e dottrina de' più celebri S. S. Padri e Dottori per i tre stati d'incipienti, proficienti e perfetti,* 2 in-8°, Venise, 1748 ; — Pierre Giannotti, *Teologia mistica,* 3 in-4°, Lucques, 1751 ; — Scaramelli, S.J., *Directoire ascétique,* publié en italien et traduit successivement en latin, Augsbourg, 1770, en français, en allemand, en anglais, etc. ; — Schram, bénédictin, *Institutiones theologiæ mysticæ,* Augsbourg, 1774 ; 2 in-8°, Liège, 1848 ; Paris, 1868 ; trad. franç., 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1879.

III. Du XIXe siècle. — Comme cours proprement dits d'ascétique, nous citerons seulement : le P. Séraphim, passioniste, *Principes de théologie mystique* à l'usage des confesseurs et des directeurs des âmes, Tournai, 1873 ; — Ribet, *L'ascétique chrétienne,* in-8°, Paris, 1888 ; — le P. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure,* petite somme de théologie ascétique et mystique, d'après les principes de saint Thomas, 3e édit., 2 in-12, Paris, 1899 ; — Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle,* méthode pour diriger les âmes, Angers, 2 in-12, 1897 ; *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver,* Paris, 1900 ; F. X. Mulz, *Christliche Aszetik,* Paderborn, 1907. — On sait d'ailleurs qu'en dehors des cours proprement dits d'ascétique, on peut trouver d'excellents matériaux dans des auteurs de premier ordre, qui ont traité incidemment ces matières ; nous citerons particulièrement Suarez dans ses traités IX et VII *De religione,* et Benoit XIV dans plusieurs endroits de son

traité *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione.*

E. Dublanchy.

ASCÉTISME. — I. En quoi consiste l'ascétisme chrétien? II. Comment il diffère de l'ascétisme non chrétien. III. Quelles formes principales il a revêtues à travers les siècles.

I. En quoi consiste l'ascétisme chrétien? — L'ascétisme, dans son acception la plus générale, est la pratique de certaines austérités, quel qu'en soit le but immédiat, religieux ou simplement moral. L'ascétisme chrétien, considéré dans son ensemble, est la pratique du renoncement évangélique, exigé par la loi chrétienne ou simplement conseillé comme moyen de tendre plus sûrement à la perfection chrétienne ou de contribuer plus efficacement au bien commun de la société chrétienne. Expliquons cette définition :

1. En quoi consiste le renoncement évangélique? — 1° Considéré au point de vue négatif, le renoncement évangélique consiste dans l'abandon ou l'éloignement de ce qui peut être pour le chrétien une occasion ou un danger de manquer aux obligations imposées par Jésus-Christ ou par son Église, ou dans l'exclusion de tout ce qui est un obstacle à l'acquisition ou à la conservation de la perfection chrétienne, conseillée et recommandée dans l'Évangile. Au point de vue positif, le renoncement évangélique, considéré dans toute son étendue, est une lutte directe et offensive contre les inclinations des sens extérieurs et intérieurs, pour les soumettre entièrement aux préceptes de la vertu strictement obligatoire et même aux exigences de la perfection recommandée. Pour atteindre plus sûrement ce double but, le fidèle ne se contente point de fuir le danger ou de rester sur la simple défensive; il porte directement l'attaque contre l'ennemi; il lui inflige une défaite en s'imposant tel sacrifice, telle mortification ou souffrance surérogatoire. Par cette victoire, la résistance au bien est affaiblie, la tendance à la vertu est fortifiée, de nouveaux et de très abondants mérites sont acquis.

2° Le renoncement évangélique peut être intérieur, extérieur ou mixte. Appliqué à nos facultés ou à nos sens intérieurs, pour diriger toutes leurs affections, passions et inclinations suivant le commandement de la loi chrétienne ou suivant les recommandations exprimées dans l'Évangile, il s'appelle renoncement intérieur. Quand il s'exerce sur les sens extérieurs, pour les soumettre entièrement au commandement de la volonté ou pour en faire des instruments d'expiation et d'immolation, il prend le nom de renoncement extérieur. Très varié dans ses applications, suivant l'attrait de la grâce et la condition ainsi que les aptitudes particulières de chacun, il est universellement compris dans cette parole du divin Sauveur : *Qui amat animam suam perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam,* Joa., XII, 25, et dans ce conseil de saint Paul : *Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Rom., VIII, 13. D'après l'histoire de l'ascétisme, les formes principales de ce renoncement extérieur sont les privations et mortifications corporelles de tout genre, dans l'alimentation, le sommeil, le vêtement, l'habitation et le genre de vie, ainsi que les austérités volontaires et les travaux pénibles que l'on s'impose dans un but de pénitence, d'expiation ou d'immolation de soi-même, pour son propre bien ou pour celui de la société chrétienne. Le renoncement peut être appelé mixte, quand les actes qu'il inspire exigent, en même temps, le renoncement intérieur qui maîtrise les affections et le renoncement extérieur qui mortifie les sens; ainsi en est-il particulièrement de la pauvreté volontaire, de l'obéissance parfaite et de la chasteté perpétuelle, qu'elles soient pratiquées dans la vie commune au milieu du monde ou dans l'état religieux sous ses différentes formes.

2° Raison d'être du renoncement évangélique. — 1° La nécessité d'une lutte défensive et offensive contre la triple concupiscence qui s'oppose en nous à la pratique de la vertu et de la perfection chrétienne; triple concupiscence que saint Jean caractérise par ces trois mots : *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ.* I Joa., II, 16.

Si l'homme était resté dans l'état de justice originelle où Dieu l'avait primitivement établi, ses sens intérieurs et extérieurs auraient toujours été, en vertu du privilège divin, parfaitement soumis à la sage direction de la raison, tant qu'elle aurait elle-même persévéré dans sa conformité à la loi divine. Cette soumission aurait existé sans aucun effort et sans aucun combat, par le simple commandement de la volonté, alors maîtresse incontestée de tous les actes de la partie sensitive. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XCV, a. 1-3. Par le péché originel transmis à toute la postérité d'Adam, ce privilège de maîtrise absolue de la volonté sur les sens a été irrévocablement perdu. En conséquence, nos forces morales notablement diminuées et amoindries, en regard de ce qu'elles auraient été dans l'état permanent d'innocence, sont descendues au degré où elles auraient été dans l'état de pure nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. LXXXV, a. 3. Avec la grâce sanctifiante, nous ne recouvrons point le domaine de la volonté sur les sens. La concupiscence reste en nous avec cette intensité qui est la conséquence même de notre nature; elle se manifeste par les sollicitations de la partie sensitive, qui peuvent être excitées en nous avant toute prévision de l'intelligence, avant et même malgré tout consentement de la volonté. C'est là ce *fomes peccati,* triste héritage du péché originel et qui, à son tour, nous sollicite au péché. Concile de Trente, sess. V, *Decretum de peccato originali,* can. 5. La force native de cette concupiscence insoumise à la raison, peut encore être augmentée par des fautes et, à plus forte raison, par des habitudes personnelles qui donnent aux sollicitations sensibles une force plus grande, en même temps qu'elles fortifient l'inclination opposée au bien. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. LXXXV, a. 1-3. Pour substituer à ces inclinations une direction habituelle et constante vers le bien, pour établir dans cette âme ces bonnes habitudes permanentes que nous appelons les vertus morales acquises, une lutte vigoureuse, parfois très pénible et très longue, est nécessaire. Ce n'est que par beaucoup d'actes répétés de résistance au mal et d'adhésion courageuse au bien, que l'on peut soumettre les inclinations auxquelles notre nature est plus vivement sollicitée, surtout quand elles proviennent d'une habitude invétérée. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. LI, a. 3; q. LXIII, a. 2; *Quæstiones disputatæ. De virtutibus in communi,* a. 9. Il est évident que cette lutte devra être encore plus énergique et plus universelle, si le but que l'on veut atteindre est non seulement la vertu obligatoire *sub gravi* ou *sub levi,* mais aussi la perfection elle-même au sens défini à l'article précédent. Pour un but aussi relevé et aussi difficile à atteindre dans de telles conditions, une lutte simplement défensive, quelque courageuse qu'elle soit, suffira difficilement. L'âme vraiment désireuse de parvenir au terme, devra s'imposer des sacrifices surérogatoires pour augmenter progressivement ses forces et diminuer celles de l'ennemi, jusqu'à ce qu'elle soit elle-même établie dans la disposition habituelle de faire promptement, facilement et constamment tout ce qui est agréable à Dieu. Même après avoir noblement conquis cette position, elle ne doit point se reposer dans l'inaction, en face d'un ennemi vaincu et humilié, mais qui peut encore reparaître à toute heure.

Or, cette lutte constante, défensive et offensive, ne

cessaire à tout chrétien pour acquérir la vertu et tendre à la perfection, qu'est-ce autre chose que le renoncement évangélique, comme il a été précédemment défini?

2° Une deuxième raison d'être du renoncement évangélique, c'est, pour tout chrétien, le devoir de suivre les exemples de Jésus-Christ, dont la vie tout entière, depuis la crèche jusqu'au Calvaire, n'est qu'un renoncement et un sacrifice continuels. Être chrétien, c'est imiter Jésus-Christ; vivre en parfait chrétien, c'est se conformer en tout aux exemples de Jésus-Christ. Matth., x, 38, xvi, 24; Marc., viii, 34; Luc., ix, 23; xiv, 27, 33; Rom., vi, 3-23; viii, 17, 29; Gal., iii, 27; Eph., iv, 24-32; Col., iii, 10, 12; I Pet., ii, 21. Or, ce qui est le plus manifeste et le plus caractéristique dans la vie de Jésus-Christ, c'est le renoncement constant, universel, absolu, qu'il pratique par amour pour nous, et qu'il porte à sa suprême perfection par le sacrifice de la croix. Ps. xxi; xxxix, 7, 8; Is., liii; Luc., xii, 50; Joa., x. 11, 18; Hebr., ix, 11-28; x, 5-14. Cette immolation volontaire pour l'humanité coupable est le but principal de sa venue sur la terre; c'est son œuvre principale en ce monde; aussi dès que cette sublime mission reçue de son Père est entièrement remplie, il quitte ce monde, après s'être rendu le suprême témoignage que tout est consommé. Joa., xix, 30. Cf. Bossuet, *Sermon sur la nécessité des souffrances, Œuvres complètes*, Paris, 1836, t. i, p. 498.

Le chrétien parfait doit donc imiter cet amour de Jésus pour le renoncement sous peine de n'être point reconnu par son Maître comme un fidèle disciple. Matth., x, 38; Rom., viii, 17; Hebr., xii, 1, 2; I Pet., ii, 21. S'il aime véritablement Jésus-Christ, il ne s'arrêtera point à ce qui lui est strictement commandé, il ne se contentera point de souffrir avec résignation toutes les peines ou épreuves qui lui sont envoyées par la divine providence. Il s'imposera lui-même, autant que la prudence chrétienne le lui permet, des souffrances qui lui donneront une conformité plus grande avec le divin Sauveur. *De imitatione Christi*, l. II, c. xi, xii; Ste Thérèse, *Le château intérieur, septième demeure*, c. iv; *Œuvres*, Paris, 1859, t. iii, p. 560 sq. Or, cette vie de souffrances, acceptée par amour pour Jésus et pour l'imiter plus parfaitement, qu'est-ce, sinon la pratique du renoncement évangélique sous sa forme la plus noble?

3° Une troisième raison d'être du renoncement évangélique, c'est sa valeur particulièrement méritoire et satisfactoire pour nous-mêmes et pour le prochain. Comme cette vérité n'est point acceptée par la théologie protestante, cf. *Realencycklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1896, à l'article *Askese*, par R. Seeberg, il est nécessaire que nous montrions la place qu'elle tient dans l'enseignement catholique, sans que nous ayons, cependant, à démontrer ici les principes dogmatiques sur lesquels elle repose.

1. C'est une vérité de foi que tous les actes accomplis pour Dieu par une âme en possession de la grâce sanctifiante, peuvent lui mériter la récompense éternelle et les dons surnaturels nécessaires ou utiles pour y parvenir. Concile de Trente, sess. VI, can. 32. Il est également certain que nous ne pouvons mériter pour autrui, du moins en ce sens qu'il convient à la libéralité divine d'exaucer les supplications des âmes qui lui sont unies par la charité. Mais ce résultat n'est point infaillible, car Dieu ne s'est point obligé à changer, par une sorte de miracle, l'ordre habituel de sa providence, pour toucher, par des moyens exceptionnels, la volonté d'un pécheur obstiné dans le mal. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxiv, a. 6; IIa IIæ, q. lxxxiii, a. 7, ad 2um.

Nous n'avons point à réfuter ici la thèse contraire, généralement soutenue par les protestants. Nous remarquerons seulement qu'elle découle de cette supposition affirmée, mais non prouvée, que l'homme, par suite du péché originel, n'a plus aucune liberté véritable, qu'il ne reçoit, par la justification, aucun principe intérieur de vie surnaturelle et qu'il ne peut, en conséquence, produire, dans l'ordre surnaturel, aucune action véritablement sienne, digne d'une récompense proportionnée, c'est-à-dire d'une récompense surnaturelle. Si l'on admet, avec la doctrine catholique, que l'homme n'a point perdu, par le péché originel, sa liberté naturelle et que la grâce sanctifiante lui est donnée comme principe intérieur de vie pour produire, dans cet ordre, des actes véritablement libres et personnels, bien que faits avec le secours de la grâce, on devra conclure que rien ne s'oppose à ce que de tels actes soient méritoires, suivant leur nature et suivant la fin à laquelle ils tendent, c'est-à-dire méritoires de la récompense éternelle et des grâces qui y conduisent. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxiv, a. 1-3.

2. Si l'on admet, avec saint Thomas, que l'amour divin est, dans les actes des âmes justes, la cause immédiate de leurs mérites, on doit conclure que ces mérites sont d'autant plus considérables que l'amour divin est plus intense. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxiv, a. 4.

Sans doute un amour très intense peut animer des actions en apparence minimes; mais, toutes choses égales, la grandeur objective du sacrifice offert à Dieu suppose et en même temps manifeste, dans l'acte lui-même, une plus grande intensité de l'amour divin, suivant l'enseignement de saint Thomas: *Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis : quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam comtemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. cxxiv, a. 3. Aussi, d'après le même docteur, *magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxiv, a. 4, ad 2um.

En ce sens, on doit attribuer une grande valeur méritoire objective aux actes de renoncement qui sont, par leur nature même, des actes pénibles, exigeant de notre part un sacrifice parfois très considérable, surtout quand il est renouvelé fréquemment ou même incessamment continué.

3. Il est également certain, suivant la doctrine catholique, que toute âme juste peut offrir à la justice divine une véritable satisfaction pour les peines temporelles qui restent souvent à expier après la réception de la grâce sanctifiante. Concile de Trente, sess. XIV, c. viii et can. 12-14. On peut aussi, en dirigeant son intention, faire bénéficier de ces satisfactions, le prochain qui est en état de grâce. S. Thomas, *Sum. theol., Supplem.*, q. xiii, a. 2. Pour qu'une action puisse être ainsi satisfactoire, il faut qu'elle puisse être considérée comme ayant le caractère d'une peine, soit par sa nature même, comme tous les actes de mortification extérieure; soit à raison des difficultés qu'elle présente à notre faible nature, comme la prière et, en général, les actes du culte religieux; soit à cause des sacrifices qu'elle demande, comme l'aumône et les autres actes de charité spirituelle et corporelle. S. Thomas. *Sum. theol., Supplem.*, q. xiv, a. 1, 3.

Il n'est point nécessaire, cependant, que l'on s'impose volontairement cette peine; il suffit qu'elle soit acceptée avec résignation et amour : en ce sens, les épreuves et les calamités, envoyées ou permises par la divine providence, peuvent être l'occasion d'œuvres satisfactoires. Concile de Trente, sess. XIV, c. ix; S. Thomas, *Sum. theol., Supplem.*, q. xv, a. 2.

Sans réfuter ici la thèse protestante opposée à la doctrine catholique, observons seulement qu'elle repose sur ces deux propositions inadmissibles, que la justification comporte toujours la rémission totale et absolue de toute peine due au péché pardonné, et que, d'ailleurs, la satisfaction, comme le mérite, est l'œuvre exclusivement personnelle de Jésus-Christ, cause unique et totale

de toute satisfaction et de tout mérite, parce qu'il est seul médiateur universel entre Dieu et l'humanité coupable. Voir SATISFACTION.

4. Puisque la valeur satisfactoire de nos actes dépend de l'intensité de la peine que nous nous imposons ou que nous acceptons par amour pour Dieu, il est certain que les actes de renoncement, surtout quand ils sont particulièrement pénibles et qu'ils sont renouvelés fréquemment et avec amour, ont une valeur satisfactoire très grande, soit pour nous-mêmes, soit pour les âmes justes auxquelles nous voulons les appliquer. *Sum. theol.*, *Supplem.*, q. XV, a. 1.

5. Cette doctrine de la valeur particulièrement méritoire et satisfactoire des actes de renoncement, non seulement pour l'ascète lui-même, mais encore pour d'autres âmes, pour l'Église et pour l'humanité tout entière, nous fait mieux comprendre le rôle social de l'ascétisme chrétien. Toute âme généreuse peut, par la prière jointe à l'immolation et au sacrifice d'une vie pénitente et mortifiée, contribuer puissamment au bien de toute la société chrétienne. Tel est particulièrement le rôle des ordres religieux contemplatifs, qui exercent ainsi dans l'Église un véritable ministère apostolique. Ste Thérèse, *Le château intérieur, septième demeure*, c. IV; *Œuvres*, Paris, 1859, t. III, p. 560 sq. Cette vérité s'applique plus spécialement aux apôtres qui travaillent d'une manière immédiate à l'œuvre de la conversion et de la sanctification des âmes. Plus leur ministère est vivifié par le renoncement, la souffrance et le sacrifice, plus leurs travaux apostoliques ont d'efficacité et de fécondité dans l'ordre surnaturel. C'est l'enseignement formel de Jésus-Christ, Joa., XII, 24, 25, sanctionné par son exemple, Joa., XII, 32; c'est la doctrine de saint Paul, II Cor., I, 6; Col., I, 24, confirmée par toute l'histoire de l'apostolat chrétien dans tous les siècles et dans tous les pays.

3. Pratique du renoncement évangélique. — 1° S'il s'agit du renoncement absolument nécessaire pour l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, ou pour la pratique des vertus chrétiennes dans la mesure où elles sont strictement obligatoires *sub gravi* ou *sub levi*, l'étendue de ce renoncement et la manière dont il doit être observé, se déduisent de ces différents préceptes. Ainsi, pour ce qui concerne la foi chrétienne ou les vertus de justice, de chasteté et de tempérance, il y a obligation stricte d'éviter les occasions prochaines, qui peuvent être évitées, ou, dans le cas contraire, obligation de prendre les précautions nécessaires pour écarter le danger prochain. L'étendue de cette obligation du renoncement chrétien ou de la vigilance chrétienne peut être très considérable dans une société où les occasions dangereuses sont très multipliées. Aux obligations communes à tous les chrétiens, peuvent s'ajouter des devoirs imposés à certaines classes particulières. Ainsi l'Église, par une législation spéciale, exige de ses prêtres un renoncement plus rigoureux que celui des simples fidèles dans le but de les aider à être, au milieu de la société chrétienue, de vrais imitateurs de Jésus-Christ et des apôtres, condition indispensable pour l'efficacité surnaturelle de leur ministère.

2° Quant au renoncement simplement conseillé comme moyen de tendre plus sûrement à la perfection chrétienne, on doit se diriger, suivant l'esprit de l'Église, d'après les règles dictées par la prudence chrétienne, conformément au but que l'on veut atteindre. — 1. Le renoncement intérieur, simplement recommandé, n'étant qu'un moyen d'acquérir la perfection chrétienne plus sûrement et plus parfaitement, doit être pratiqué seulement dans la mesure où il aide véritablement à obtenir cette fin. Le véritable ascète chrétien ne recherche donc point cette insensibilité parfaite rêvée par les stoïciens et dans laquelle ils plaçaient faussement la perfection de la vertu. Pour l'ascète chrétien, les affections, passions et inclinations, quand elles ne se portent point vers un objet défendu, ou quand elles ne constituent point un danger prochain de manquer à la loi obligatoire, ne sont point, en elles-mêmes, moralement répréhensibles. La mortification chrétienne a simplement pour but de leur donner, d'une manière constante, une bonne direction, en les soumettant entièrement au commandement de la loi chrétienne, et même à l'inspiration de cette charité parfaite habituelle qui constitue la perfection. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LIX, a. 2, 3; IIa IIæ, q. CLXXXIII, a. 10.

2. Pour ce qui concerne la pratique des privations ou mortifications extérieures, *l'esprit de l'Église*, qui a mission de Jésus-Christ pour nous enseigner le chemin de la perfection, doit nous aider à déterminer ce qui est, ou ce qui n'est pas, une application permise des principes du renoncement évangélique, enseignés par Jésus-Christ lui-même. L'Église, en vertu de ce pouvoir que lui a donné son divin fondateur, peut condamner formellement tel genre de mortification corporelle, à raison de quelques circonstances ou d'abus particulièrement répréhensibles; c'est ainsi qu'elle réprouva, au XIVe siècle, certaines pratiques des flagellants. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. III, c. XXVIII, n. 10. L'Église peut approuver formellement; c'est le cas des ordres religieux ou des congrégations religieuses, dont elle approuve toutes les règles comme conformes à la doctrine évangélique et capables de conduire en toute sécurité à la perfection chrétienne; ce qui doit s'entendre également des pénitences, austérités et mortifications prescrites ou recommandées par la règle. Suarez, *De religione*, l. II, c. XVII, n. 18-22. L'Église peut encore approuver implicitement, en commandant ou en permettant d'honorer d'un culte religieux des saints qui se sont particulièrement illustrés par leurs pénitences et leurs mortifications, comme tant d'anachorètes, de stylites et de reclus qu'elle a placés sur ses autels. Cependant, en approuvant, dans un grand nombre de saints, ces genres de vie extraordinaires, l'Église n'a point l'intention de les proposer indistinctement à notre imitation. Ce sont des vocations extraordinaires qui exigent des aptitudes spéciales et qui supposent une grande perfection de vertu, déjà acquise et suffisamment éprouvée. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVIII, a. 8.

La prudence chrétienne doit aussi intervenir pour régler les mortifications extérieures, de manière à ce qu'elles ne compromettent point l'accomplissement des devoirs d'état, ou ne portent point une atteinte grave à la santé du corps. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 2, ad 3um; *Quodlibetum quintum*, q. IX, a. 18; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, l. III, c. XXII; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. III, c. XXIX. Mais la prudence chrétienne ne s'oppose point à ce que l'on sacrifie, par amour pour la perfection et pour l'atteindre plus parfaitement, quelque bien-être matériel qui n'est point nécessaire à la santé corporelle ni à l'accomplissement des devoirs d'état. De Lugo, *De justitia et jure*, disp. X, sect. I, n. 32; Salmanticences, *Tractatus de restitutione*, c. II, n. 29 sq.; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. III, c. XXIX, n. 6; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 371. C'est une conclusion légitime de la doctrine des théologiens sur la coopération. L'ascète, dans ce cas, ne coopère que d'une manière matérielle à l'atteinte, d'ailleurs peu notable ou assez éloignée, qui peut être portée à sa santé. Le seul but qu'il se propose est la soumission des passions contre lesquelles il a à lutter, ou l'acquisition plus sûre et plus complète de la perfection. Un bien si évidemment supérieur peut, en toute justice, être préféré à un léger surcroît ou

non nécessaire de bien-être matériel, ou même à la perte possible ou probable de quelques années de vie. S'il est permis, ce que personne ne conteste, de faire ces sacrifices pour des biens d'ordre simplement naturel, comme l'exercice d'un métier, d'une industrie, d'une profession, nécessaires au bien commun de la société ou au bien particulier d'un individu ou d'une famille, à plus forte raison le pourra-t-on pour des biens d'un ordre incomparablement plus élevé, comme les biens surnaturels vers lesquels tend la mortification chrétienne. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 30. D'ailleurs l'expérience prouve que les austérités corporelles, pratiquées conformément à l'esprit de l'Église, suivant la direction de l'obéissance et l'inspiration de la prudence chrétienne n'ont point, par elles-mêmes, une influence sérieuse sur la durée de la vie humaine; le plus souvent les forces corporelles sont moins atteintes par des austérités modérées que par des soins trop attentifs et trop minutieux, ou par une condescendance trop délicate.

En appliquant ces principes généraux aux différents cas particuliers, on pourra facilement juger quels sont ceux qui sortent véritablement des limites permises. Si de tels cas se rencontraient dans l'histoire de l'ascétisme chrétien, ce qu'il ne serait point facile de démontrer, ils ne pourraient être excusés de faute plus ou moins grave, que par une entière bonne foi. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXLVII, a. 1, ad 2um; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 29.

II. RÉPONSE AUX PRINCIPAUX REPROCHES DIRIGÉS CONTRE L'ASCÉTISME CHRÉTIEN. — 1º On reproche à l'ascétisme chrétien de s'appuyer principalement sur cette doctrine inadmissible, que les forces morales de la nature humaine, gravement atteintes par les suites du péché originel, ne peuvent être rétablies dans leur équilibre normal que par la mortification ou l'ascèse chrétienne. — La doctrine catholique admet réellement, dans l'état actuel et comme effet du péché originel, une diminution de nos forces morales. Concile de Trente, sess. VI, c. I. Mais le terme de comparaison, d'après lequel se mesure cette diminution, n'est point la capacité native de la nature humaine pour le bien, mais la situation privilégiée qui lui était faite dans l'état de justice originelle, par le don préternaturel et entièrement gratuit de maîtrise absolue de la volonté sur les sens. Par la perte irréparable de cet heureux privilège, nos forces morales sont bien amoindries, en regard du surcroît de perfection que nous aurions possédée dans l'état de justice originelle. Mais elles restent substantiellement ce qu'elles auraient pu être dans l'état de pure nature, conformément à la condition de l'homme, doué d'intelligence et de liberté pour se diriger lui-même à sa fin, mais destiné, par suite de l'union substantielle entre l'âme et le corps, à lutter contre les inclinations des sens. Ainsi la nécessité de l'ascèse chrétienne, tout en provenant de la condition même de notre nature considérée en elle-même sans les privilèges préternaturels de l'état d'innocence, est, en même temps, une conséquence de la faute originelle qui nous a dépouillés de ces privilèges. S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De veritate*, q. XXV, a. 7.

2º L'ascétisme chrétien, à ce que l'on assure, a tort d'attribuer aux privations, austérités et mortifications extérieures une valeur méritoire et satisfactoire qui ne leur convient point ; elles n'ont qu'une valeur simplement éducative, pour la formation morale de la volonté ; et encore, cette valeur éducative n'est-elle que purement relative ou subjective, pour certains cas de faiblesse particulière et, pour ainsi dire, anormale de la volonté. — Certaines volontés plus faibles, ou qui ont à lutter contre des inclinations plus fortes provenant de l'hérédité ou d'habitudes individuelles antérieurement acquises, peuvent avoir, même pour l'acquisition de la vertu, un besoin plus impérieux du stimulant énergique de l'ascèse chrétienne. Cependant, en dehors de ces cas spéciaux, il reste vrai que tout homme, dans les conditions actuelles de l'humanité, en face de l'opposition inévitable des sens, doit lutter contre leurs inclinations, pour pratiquer constamment la vertu, à plus forte raison pour tendre à la perfection chrétienne.

Si certaines austérités, d'une pratique plus exceptionnelle, n'ont point, pour l'éducation morale de la volonté, une raison d'être aussi impérieuse ou aussi immédiate, leur utilité n'en est pas moins réelle, quand elles sont réglées d'après l'esprit de l'Église et suivant la direction de la prudence chrétienne. D'ailleurs, ces pratiques de mortification chrétienne ne servent point seulement à l'éducation morale de la volonté. Elles ont aussi une valeur méritoire et satisfactoire, provenant non de l'acte extérieur considéré en lui-même, mais de cet amour particulièrement généreux de la volonté, qui se manifeste d'une manière toute spéciale par la grandeur des sacrifices qu'elle s'impose volontairement ou que, du moins, elle accepte patiemment. Cette doctrine n'est donc qu'une conclusion nécessaire de l'enseignement de l'Église, sur le pouvoir que possède toute âme juste de mériter et de satisfaire, par des œuvres remplissant les conditions prescrites. S'il y a, dans le cas présent, un mérite, ou une satisfaction plus considérable, on doit l'attribuer uniquement à la réalisation plus complète des conditions ordinaires, due surtout à l'intensité plus grande du sacrifice généreusement consenti par la volonté.

3º On affirme que l'homme outrepasse ses droits en s'infligeant lui-même des souffrances volontaires. Ce droit n'appartient qu'à Dieu. L'homme doit se contenter d'accepter docilement les souffrances qui lui sont envoyées par Dieu dans l'état de vie où il est placé. — L'homme, en recevant de Dieu tout son être, avec l'obligation de s'en servir pour tendre à sa fin dernière, a reçu, en même temps, le droit de régler, d'après cette fin obligatoire, l'exercice de toutes ses facultés et de tous ses sens intérieurs et extérieurs. En conséquence, pour parvenir à cette fin qui lui est imposée, il peut commander à ses facultés et à ses sens même extérieurs, tous les sacrifices qu'il juge nécessaires ou simplement utiles, à condition de ne point excéder les limites fixées par la prudence chrétienne. Pourquoi ce qui est permis, de l'aveu de tous, pour la conquête d'avantages simplement naturels, intellectuels ou matériels, ne serait-il point permis pour le bien moral et surtout pour le bien surnaturel de l'homme? Si le savant, l'industriel ou l'ouvrier peut, pour des intérêts d'ordre purement scientifique ou simplement matériel, sacrifier ses aises, son bien-être, en un mot tout ce qui ne lui est point nécessaire pour la santé du corps, pourquoi les mêmes sacrifices seraient-ils interdits à l'ascète chrétien, pour un but beaucoup plus relevé, surtout pour un but entièrement surnaturel? Tout ce que l'on est en droit d'exiger, et l'ascétique catholique l'exige absolument, c'est que les mortifications soient réglées conformément à l'esprit de l'Église et à la direction de la prudence chrétienne, de manière à ne point compromettre les devoirs d'état et à ne point porter d'atteinte grave à la santé corporelle. D'ailleurs, en affirmant, avec la doctrine catholique, la licéité et le mérite particulier des mortifications volontaires, nous reconnaissons, avec l'Église (Cf. concile de Trente, sess. XIV, c. IX), que par une résignation bien chrétienne dans les épreuves individuelles ou publiques envoyées par la divine providence, on peut aussi acquérir des mérites ou des satisfactions très considérables.

4º L'ascétisme chrétien, par sa tendance ordinaire à considérer l'état social comme un mal et un danger auxquels on doit se soustraire, contribue à rendre l'homme indifférent aux souffrances et aux misères qui l'environnent, et à lui faire abandonner entièrement ses

devoirs sociaux. — L'ascète chrétien qui se prive temporairement ou perpétuellement, totalement ou partiellement, des avantages de la vie sociale, n'agit point par haine ou par mépris pour un état qui est réellement l'état naturel de l'homme. Il se dirige uniquement d'après ce principe très sage, que, pour sauvegarder ou perfectionner un bien supérieur, individuel ou social, il est permis de renoncer à des biens d'une infériorité relative. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVIII, a. 8. D'ailleurs, il n'y a pas qu'une seule manière d'être utile à la société. L'anachorète et le moine, qui n'ont point de rapports habituels avec le monde extérieur, peuvent cependant lui procurer un bien très réel, par l'influence de leurs exemples, par le secours de leurs prières, souvent même par une charité très active et un apostolat fructueux; c'est ce que prouve surabondamment l'histoire de l'ascétisme érémitique et cénobitique. De Montalembert, *Les moines d'Occident,* Paris, 1860, t. I, p. XLVII sq.; dom Besse, *Les moines d'Orient,* Paris, 1900, p. 431 sq.; Marin, *Les moines de Constantinople,* Paris, 1897, p. 61 sq.

II. COMMENT IL DIFFÈRE DE L'ASCÉTISME NON CHRÉTIEN. — *I. INDICATIONS SOMMAIRES SUR L'ASCÉTISME NON CHRÉTIEN.* — *1. Ascétisme juif antérieur à l'ère chrétienne.* — Les seules pratiques ascétiques du peuple juif considéré dans son ensemble, furent: 1° l'abstinence légale de différentes sortes d'aliments, parmi lesquels surtout la viande de certains animaux et, d'une manière générale, le sang et la graisse. Lev., VII, 27; XVII, 10-16; XI, 4-8, 13-20; Deut., XIV, 12-21; Exod., XXII, 31; Deut., XII, 15-16, 23-24; XV, 23. 2° Plusieurs jeûnes annuels: le jeûne plus ancien du dixième jour du septième mois, Levit., XVI, 29; XXIII, 27; Num., XXIX, 7; les jeûnes d'institution plus récente, celui du cinquième mois, Zach., VII, 5; VIII, 19, en mémoire de la ruine de Jérusalem et du temple par Nabuchodonosor, plus tard le jeûne annuel commémoratif de l'heureuse conclusion du différend entre les deux écoles rivales d'Hillel et de Schammai. On avait aussi quelquefois recours au jeûne, soit d'une manière privée pour expier des fautes particulières, II Reg., XII, 16, ou pour obtenir de Dieu une faveur spéciale, Esth., IV, 16; Dan., IX, 3, soit d'une manière publique, particulièrement pour apaiser la justice divine irritée des prévarications de son peuple. Jud., XX, 26; I Reg., VII, 6; III Reg., XXI, 12; II Par., XX, 3; Joël, II, 12. D'ailleurs, l'Écriture rappelle assez fréquemment avec quel esprit on doit pratiquer le jeûne. Joël, II, 12, 13; Jer., XIV, 12; LVIII, 4-10; Zach., VII, 5; VIII, 19. Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1887, t. II, p. 631-633; Schegg, *Biblische Archäologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 477-479.

Y eut-il, aussi, chez le peuple juif, des pratiques ascétiques spéciales qui permettent d'affirmer l'existence de véritables ascètes, semblables à ceux de l'époque chrétienne? Pour ce qui concerne le sacerdoce judaïque, on peut répondre négativement. Les deux prescriptions particulières auxquelles les prêtres étaient soumis pendant la durée temporaire de leurs fonctions, la continence, Exod., XIX, 15; Lev., XV, 17; I Reg., XXI, 5, et l'abstinence de toute boisson enivrante, Lev., X, 8, ne paraissent pas une raison suffisante pour les ranger parmi les ascètes proprement dits. En dehors du sacerdoce juif, les seuls vestiges d'ascétisme que l'on rencontre chez les juifs fidèles sont: 1° l'ascétisme du *nazir,* spécialement consacré à Dieu par le vœu d'abstinence, perpétuelle ou temporaire, de vin ou de toute autre boisson enivrante, Num., VI, 1 sq.; Schegg, *op. cit.*, p. 477; 2° le genre de vie très spécial des écoles de prophètes qui ne peuvent cependant être considérées comme des communautés monastiques, parce que l'on n'y rencontre point plusieurs éléments indispensables à la vie monastique, comme la séparation du monde, le célibat et une règle commune. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* de M. Vigouroux, t. II, col. 1567-1570. Les réchabites, dont Jérémie nous décrit les habitudes simples et sévères, abstinence de vin, vie habituelle sous la tente, interdiction de la culture de la vigne ou de tout travail agricole, Jer., XXXV, 6-10; IV Reg., X, 15, étaient plutôt des pasteurs nomades fidèles aux vieilles habitudes familiales que des ascètes véritables. Calmet, *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. VI, p. XVII-XXI. Dans les derniers siècles de l'histoire juive, les pharisiens constituent un puissant parti, à la fois politique et religieux, qui tend à se séparer de tout ce qui n'est pas complètement juif et qui cherche à diriger entièrement le peuple dans l'observance de la loi mosaïque, interprétée suivant des traditions très rigides. Ils poussent à l'extrême les principes et les pratiques de la pureté légale et extérieure, s'entourent de précautions minutieuses pour ne pas contracter d'impuretés rituelles et accomplissent des actes de surérogation, tels que celui de jeûner deux fois la semaine. Matth., IX, 14; Luc., XVIII, 12. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. II, p. 388-406. Quant aux communautés esséniennes, à l'époque immédiatement antérieure à l'ère chrétienne, avec leur pratique assez générale du célibat, leur règle et leur communauté de biens, elles offrent quelque ressemblance extérieure avec les communautés monastiques chrétiennes. Leurs membres sont des Pharisiens rigides qui poussent les pratiques de la pureté légale jusqu'à la séparation du monde. Mais sans parler des erreurs doctrinales qu'on peut à juste titre leur reprocher, ces communautés sont loin de réaliser la véritable vie monastique, dont plusieurs éléments essentiels leur font défaut, notamment l'obligation du célibat, pour tous les membres, les vœux, une règle commune et l'autorité monastique. Zöckler, *Askese und Mönchtum,* 2e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1897, t. I, p. 123-127; Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 556-584.

On peut rattacher à la secte essénienne, les thérapeutes alexandrins mentionnés par Philon dans son Περὶ βίου θεωρητικοῦ, dont l'authenticité est contestée; c'étaient peut-être des esséniens gréco-juifs, qui menaient dans la solitude de leur campagne une vie austère de pauvreté, de chasteté, de travail et de prière. Dom Butler, *The lausiac history of Palladius,* Cambridge, 1898, p. 229 sq.; Zöckler, *op. cit.*, p. 127-133; Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien,* Louvain, 1898, p. 170.

2. Ascétisme païen antérieur ou postérieur à l'ère chrétienne. — 1° Dans l'Inde, longtemps avant la naissance du bouddhisme, il y avait un nombre considérable d'ascètes, pratiquant de grandes austérités corporelles; solitaires vivant dans les forêts, ou pèlerins mendiants vivant d'aumônes. Dès cette époque, cependant, l'histoire mentionne déjà quelques communautés d'ascètes, telles que la communauté brahmane des Ajivakas et les deux communautés jaïnites des Virgranthas. Au VIe siècle, Bouddha, en établissant sa réforme religieuse, organise la vie commune dans ses couvents hindous d'hommes et de femmes, et leur donne une règle où il insiste principalement sur la pratique de la pauvreté. Pendant que cette institution se développe dans l'Inde, les ascètes brahmanes, pour ne point perdre leur influence, jadis prépondérante, redoublent leurs austérités. Après une lutte de plusieurs siècles, ils finissent par reconquérir et garder, dans l'Inde presque entière, la suprématie religieuse à peu près absolue. D'autre part, le bouddhisme, en pénétrant dans les pays voisins, en Indo-Chine, au Tibet, en Chine et jusqu'au Japon, ne réussit point à y transplanter en même temps son ascétisme, comme il était pratiqué dans l'Inde. Zöckler, *op. cit.*, t. I, p. 61-78. Ces deux faits historiques, la disparition presque totale du bouddhisme de l'Inde proprement dite, à partir du VIIe siècle de

l'ère chrétienne, et les altérations profondes qu'il a subies en s'établissant dans les pays voisins, diminuent considérablement l'importance réelle de l'ascétisme bouddhique. Mgr F. Laouenan, *Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaïsme et le christianisme,* Pondichéry, 1884, t. I, p. 67-75; Monier Williams, *Buddhism,* Londres, 1889, p. 147-171.

2° Dans le reste de l'Asie, chez les anciens Perses, chez les peuples de la Mésopotamie, de la Syrie, de la Phénicie et ailleurs, on ne rencontre point d'ascétisme bien caractérisé, même restreint aux prêtres des religions nationales, ou à quelque autre classe particulière.

3° Dans l'ancienne Grèce, et dans les pays soumis à son influence, une sorte d'ascétisme, plutôt philosophique que religieux, apparaît, au moins à partir de Pythagore, au VI[e] siècle avant Jésus-Christ. Ses trois manifestations principales sont: Pythagore avec son essai de communauté, dont le but paraît plus scientifique que religieux, le stoïcisme, avec sa doctrine sur l'extirpation des passions et sa maxime ἀνέχου καί ἀπέχου, *abstine et sustine,* et les sectes néopythagoriciennes et néoplatoniciennes des premiers siècles de l'ère chrétienne, avec leurs tendances mystiques et leurs austérités imitées de Pythagore.

4° En Égypte, on ne rencontre point d'autres ascètes que les κατοχοί des sanctuaires du dieu égyptien Sérapis, dans les derniers temps de l'ère des Ptolémées et pendant la domination romaine. Ces reclus ou recluses ne paraissent avoir été que des prêtres ou prêtresses du dieu Sérapis, exerçant dans ses temples les fonctions sacerdotales. P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien,* Louvain, 1898, p. 160 sq.; J. Mayer, *Die christliche Ascese,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 34-39; dom Butler, *op. cit.,* p. 229.

5° Chez les anciens Romains, en dehors de l'institution des vestales et de certaines pratiques en usage parmi les prêtres païens dans quelques cas particuliers, l'ascétisme n'apparaît point d'une manière sensible. Il en est de même chez les autres peuples occidentaux.

3. Ascétisme des sectes hérétiques ou dissidentes. — 1° Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, on rencontre, chez les montanistes, les gnostiques et les manichéens, des pratiques ascétiques provenant d'une double tendance : 1° d'une tendance rigoriste très accentuée : c'est le cas des montanistes; accusant l'Église de condescendance excessive et même de relâchement, ils imposaient à leurs adeptes, outre les abstinences et jeûnes déjà en usage, des obligations nouvelles et surtout cette manière plus rigide d'observer le jeûne, que l'on appelait xérophagie ; 2° d'une tendance dualiste considérant comme intrinsèquement mauvaises la matière, provenant du principe mauvais, et toute relation avec la matière, surtout l'union des âmes à la matière par la génération et la naissance des enfants. C'était le cas des gnostiques et des manichéens qui, pour cette raison, condamnaient l'usage légitime du mariage. Cette même horreur de la matière motivait, chez les gnostiques et les manichéens, des abstinences particulières, comme celle de la viande et du vin, des jeûnes nouveaux et d'autres mortifications. Les manichéens commandaient aussi d'épargner la vie des animaux et des plantes, de s'abstenir de l'agriculture et d'autres travaux serviles et de renoncer à la possession des biens de la terre. De fait, la grande masse des manichéens, les simples *croyants* pouvaient ne point pratiquer toutes ces prescriptions. Ils pouvaient compter sur l'intercession des *élus* ou *parfaits,* qui leur obtenaient très facilement de Dieu le pardon de toutes leurs transgressions, sans qu'ils eussent eux-mêmes besoin de les expier ou même de s'en repentir. En dehors de ces prescriptions ascétiques, communes à tous les membres de ces sectes hérétiques, rien n'autorise à affirmer que ces sectes aient eu des communautés monastiques, ni même des ascètes semblables à ceux de l'Église catholique.

2° Au moyen âge, en dehors des albigeois, qui renouvellent à cette époque les erreurs et les mœurs des manichéens, on rencontre quelques pratiques ascétiques chez les vaudois, les frères apostoliques et les flagellants. Les vaudois et les frères apostoliques se faisaient une obligation particulière de la pauvreté évangélique, qu'ils considéraient comme donnant le droit exclusif de remplir les fonctions sacerdotales. Ils n'avaient point de vie religieuse ni même de vie commune. Chez les flagellants, à la pratique de la flagellation publique regardée comme nécessaire pour le salut, s'ajoutaient de fausses doctrines et de graves abus qui motivèrent la condamnation portée par Clément VI. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* t. III, c. XXVIII, n. 10.

3° Dans la période moderne, les nombreuses sectes protestantes ne présentent point d'ascétisme bien caractérisé, en dehors de quelques pratiques communes d'abstinence et de tempérance. Suivant la doctrine des fondateurs du protestantisme, aucune pratique ascétique ne doit être imposée à la communauté des fidèles. Sans aucune valeur méritoire ou satisfactoire, ces pratiques ne peuvent avoir qu'un avantage individuel, pour l'éducation morale d'une volonté relativement faible qui ne peut se maintenir sans ce préservatif ou ce stimulant. Généralement, on doit, en cette matière, se contenter de supporter patiemment les souffrances envoyées par la providence dans l'état de vie et dans les circonstances où l'on est placé. Cf. *Realencycklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* Leipzig, 1896, à l'article *Askese*, par R. Seeberg. Toutefois, à une époque postérieure, particulièrement au sein du piétisme allemand et du méthodisme anglais ou américain, se manifeste une certaine tendance ascétique qui porte surtout à se priver de certains jeux ou divertissements, de fréquentations, de lectures ou d'usages considérés comme peu convenables pour un chrétien, et à s'abstenir de toute liqueur enivrante. Enfin, malgré la réprobation portée par les fondateurs du protestantisme contre les institutions monastiques, le XIX[e] siècle a été témoin de la réapparition de frères et de sœurs dans les sectes protestantes d'Allemagne et d'Angleterre. Toutefois ces communautés, sans vœux religieux, sans obligation irrévocable, sans séparation définitive du monde, diffèrent notablement des communautés monastiques de l'Église catholique. Zöckler, *op. cit.*, t. II, p. 572-583; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme,* Paris, 1898, p. 298-344.

II. RESSEMBLANCES GÉNÉRALES ENTRE L'ASCÉTISME CHRÉTIEN ET L'ASCÉTISME NON CHRÉTIEN. — D'après toutes les indications qui viennent d'être données sur l'ascétisme non chrétien, nous pouvons conclure qu'il présente, extérieurement du moins, certaines ressemblances générales avec l'ascétisme chrétien, notamment dans l'observance de l'abstinence, du jeûne et d'autres mortifications corporelles, et dans la pratique de la pauvreté, du célibat, et même d'une vie commune assez semblable à la vie monastique. Ces ressemblances ne résultent pas nécessairement d'une influence directe exercée par l'un ou l'autre de ces ascétismes, influence qu'il n'est, d'ailleurs, point facile d'établir par des documents positifs. Elles peuvent s'expliquer suffisamment par les trois observations suivantes, dont nous n'avons pas à démontrer la vérité.

1° Il peut y avoir, en dehors du christianisme quelque connaissance, plus ou moins parfaite, de certaines vérités religieuses et morales. 2° L'idée de s'imposer des souffrances et des privations volontaires, dans un but d'expiation religieuse ou de simple éducation morale, peut se rencontrer et se réaliser, au moins imparfaitement, en dehors du christianisme. 3° Les expressions ou les manifestations extérieures de cette idée religieuse ou morale peuvent facilement revêtir certaines formes con-

naturelles, imposées par la condition même de l'homme et par la nature des sentiments à exprimer. Car s'il est naturel à l'homme que ses sens soient associés aux actes et aux dispositions de l'âme, avec cette constante uniformité qu'exige essentiellement chacun de ses actes, il doit en être de même pour ce qui concerne les devoirs religieux. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXI, a. 1. D'où, dans toutes les religions, cette similitude fondamentale dans les pratiques extérieures et les cérémonies du culte religieux, vrai ou faux, chrétien ou non chrétien. P. de Broglie, ***Problèmes et conclusions de l'histoire des religions***, 2e édit., Paris, 1886, p. 249 sq. La même conclusion s'impose dans les cas où la volonté, bien résolue à expier toutes ses fautes et à soumettre entièrement à son empire les sens rebelles, exige qu'ils participent eux-mêmes à l'exécution de ces généreuses déterminations. Cette participation du corps, commandée par la volonté, prendra naturellement la forme de quelque privation ou austérité corporelle, dans la nourriture, le vêtement, l'habitation ou le genre de vie. D'où cette ressemblance générale que l'on observe dans les manifestations extérieures de tout ascétisme, chrétien ou non chrétien. Cette ressemblance peut être poussée encore plus loin. Pour réaliser plus parfaitement ses projets de mortification corporelle, l'homme, naturellement sociable, peut être facilement incliné à rechercher dans une sorte de vie commune un secours et une force qui aident et soutiennent sa faiblesse. Ainsi peut s'expliquer, en dehors de toute influence chrétienne, la formation de communautés ascétiques non chétiennes présentant quelques analogies avec les institutions monastiques de l'Église catholique. P. de Broglie, *op. cit.*, p. 254, 282; dom Butler, *op. cit.*, p. 22 sq.; J. Mayer, *op. cit.*, p. 45 sq.

Ces considérations générales suffisent pour expliquer les ressemblances générales entre les deux ascétismes, chrétien et non chrétien. Quant à la question de fait : y a-t-il eu à une époque déterminée, dans telle région particulière, une influence positive de l'ascétisme chrétien sur l'ascétisme non chrétien, ou réciproquement? elle ne doit pas être résolue, d'après une thèse préconçue, ni dans un sens ni dans l'autre, mais uniquement d'après des documents certains. Dans l'état actuel de la science historique, ce travail critique, pour tout l'ensemble de la question, ne paraît guère possible. J. Mayer, *op. cit.*, p. 39-46.

III. DIFFÉRENCES ENTRE L'ASCÉTISME CHRÉTIEN ET L'ASCÉTISME NON CHRÉTIEN. — 1. Différences entre l'ascétisme chrétien et l'ascétisme juif. — Dans les desseins de Dieu, la religion juive, plus encore que la religion primitive, devait servir de préparation à la religion chrétienne. Aussi ses observances religieuses étaient-elles comme une ébauche encore lointaine de ce qui devait être réalisé, d'une manière beaucoup plus parfaite, dans la société chrétienne. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CI, a. 2, 4. Pour la même raison, les pratiques ascétiques, communes à tout le peuple juif ou spéciales à quelques ascètes, doivent être considérées comme une préparation à l'ascétisme chrétien. Mais ce n'est qu'une préparation encore bien imparfaite.

Cette imperfection ressort évidemment : 1° du petit nombre d'ascètes proprement dits parmi les Juifs véritablement fidèles; car on ne peut réellement donner ce nom qu'aux *nazir* et, en un certain sens, aux membres des communautés de prophètes; 2° du genre de vie de ces ascètes, qui ne connaissaient ni la vie érémitique proprement dite, ni la vie monastique avec tout ce qui la constitue véritablement, l'obligation du célibat, la règle, les vœux et l'autorité monastique; sous ce rapport, les communautés esséniennes elles-mêmes restent encore loin de la vie monastique véritable; 3° du peu d'influence exercée par l'ascétisme juif, qui ne paraît point avoir rendu de services importants au peuple juif dans l'ensemble de son histoire, et dont on ne voit aucune trace évidente dans tout l'Ancien Testament. Car si la secte pharisienne a joué un rôle important dans l'histoire religieuse et politique des derniers temps du judaïsme et a formé le rabbinisme, les esséniens, trop peu nombreux et trop retirés des affaires publiques, n'ont pas influé beaucoup, sinon par l'exemple, sur leurs contemporains.

2. Différences entre l'ascétisme chrétien et l'ascétisme non chrétien, considéré surtout dans deux formes principales, l'ascétisme philosophique et bouddhique. — Dans cette étude comparée, nous devons considérer l'ascétisme chrétien dans l'ensemble de son histoire, abstraction faite de défaillances individuelles ou d'abus partiels dont l'ascétisme chrétien ne peut être tenu responsable. Quant à l'ascétisme non chrétien, nous n'examinerons que ses deux manifestations principales : l'ascétisme philosophique, pythagoricien, stoïcien et néo-stoïcien ou néo-platonicien, et l'ascétisme bouddhique. Pour mieux faire ressortir les différences réelles de ces deux ascétismes, chrétien et non chrétien, nous les jugerons, l'un et l'autre, d'après leurs effets les plus manifestes, leurs effets sociaux, c'est-à-dire les services matériels, intellectuels et moraux que l'un et l'autre ont rendus à la société. Après avoir rappelé les faits historiques, nous indiquerons les conclusions qui en découlent naturellement.

Les faits historiques peuvent se ramener aux quatre suivants :

1. Travail manuel. — 1° L'ascétisme chrétien, particulièrement l'ascétisme monastique, a hautement proclamé et fidèlement pratiqué le devoir du travail manuel, soit à raison de son influence moralisatrice et préservatrice, soit comme moyen de se procurer des ressources pour distribuer des aumônes plus considérables. S. Pakhôme, *Regula*, 5, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 66; S. Basile, *Regulæ brevius tractatæ*, interrog. 69, *P. G.*, t. XXXI, col. 1131; *Regulæ fusius tractatæ*, interrog. 37, 41, *P. G.*, t. XXXI, col. 1009, 1021; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. VIII, *P. G.*, t. LVII, col. 87; *De sacerdotio*, l. VI, n. 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 682; S. Épiphane, *Expositio fidei*, 24, *P. G.*, t. XLII, col. 830; *Adv. hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 766; S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, *ad Rusticum monach.*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 1078 sq.; *Epist.*, CXXX, *ad Demetriadem*, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 1119; S. Augustin, *De opere monachorum*, *P. L.*, t. XL, col. 547-582; S. Nil, *De voluntaria paupertate*, 41, 42, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1019; *Epist.*, l. I, epist. CCCX, *P. G.*, t. LXXIX, col. 195; S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. XLIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 211-214; S. Benoît, *Regula*, c. XLVIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 703, 704; dom Besse, *Le moine bénédictin*, Ligugé, 1898, p. 185 sq.; *Les moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 335 sq.; G. Goyau, *Le rôle social du monastère au moyen âge*, dans la *Quinzaine* du 1er mai 1901.

On sait d'ailleurs quelle profonde influence a eue sur la société, au point de vue de l'habitude du travail et de la diminution des rigueurs de l'esclavage antique, cet exemple universel et constant des ascètes chrétiens. P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, 3e édit., Paris, 1900, p. 469-476.

Si quelques moines, comme les massaliens, ont voulu, sous prétexte de mysticisme, se soustraire à l'obligation du travail, leur conduite, universellement blâmée, n'a servi qu'à mieux faire ressortir la fidélité du reste des moines. S. Épiphane, *Adv. hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 742-766; S. Cyrille d'Alexandrie, *Adv. anthropomorphitas*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1076 sq.; *Verba seniorum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 768, 807.

2° Ce que l'ascétisme philosophique non chrétien a pensé et accompli, sous ce rapport, est bien manifeste dans l'histoire de la civilisation païenne. Considéré dans son ensemble, il n'a pas su s'élever au-dessus de ce préjugé commun, partagé par les plus grands philosophes de l'antiquité, et qui considérait comme indigne

d'un homme libre l'exercice du travail manuel et des industries qui s'y rattachent. P. Allard, *op. cit.*, p. 381 sq. En ne combattant point l'antique préjugé contre le travail manuel, en l'entretenant même, par son approbation formelle, l'ascétisme philosophique a contribué, pour sa part, à perpétuer le grand obstacle à la destruction de l'esclavage. Les nobles protestations émises par quelques-uns de ses meilleurs représentants sont restées sans aucun effet pratique. Tant que l'on proclamait le travail manuel une occupation exclusivement réservée aux seuls esclaves, l'esclavage était une nécessité sociale, car aucune société ne peut exister sans le travail manuel. P. Allard, *op. cit.*, p. 383.

3° Quant à l'ascétisme bouddhique, il a constamment ignoré l'obligation et la pratique du travail manuel, Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken*, Munster, 1890, p. 80 sq.; R. Falke, *Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen*, Gütersloh, 1897, t. II, p. 167, 209; Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Gemeinde*, 3e édit., Berlin, 1897, p. 147; soit parce que ces occupations ne sont d'aucune utilité pour la science du vrai bonheur, soit parce qu'elles constituent assez fréquemment une occasion de tuer quelque être vivant, ce que réprouve la doctrine bouddhique de la métempsycose.

2. Bienfaisance et assistance matérielle. — 1° L'ascétisme chrétien, particulièrement l'ascétisme monastique, s'est rendu très utile à la société par beaucoup d'œuvres de charité corporelle, comme de fréquentes distributions d'aumônes, l'hospitalité à l'égard des voyageurs et des étrangers, l'assistance et le soin des malades à domicile ou dans des hospices fondés par la charité chrétienne. Souvent aussi, les ascètes chrétiens intervinrent, par charité, auprès des empereurs, des princes ou de leurs représentants, en faveur des intérêts matériels de leurs concitoyens. S. Macaire, *Regula*, 20, *P. L.*, t. CIII, col. 450; S. Pakhôme, *Regula*, 50, 51, *P. L.*, t. XXIII, col. 70; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXII, n. 3, 4, *P. G.*, t. LVIII, col. 671; S. Basile, *Regulæ brevius tractatæ*, interrog. 87, 91, 92, 100, 101, 181, 271, 302, *P. G.*, t. XXXI, col. 1139, 1146, 1151, 1203, 1231, 1295; Pallade, *Hist. lausiaca*, CI, CXIV, CXVI, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1205 sq., 1221 sq.; Sozomène, *H. E.*, l. III, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1091 sq.; Théodoret, *Relig. hist.*, IV, X, XIV, XVII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1342, 1390, 1411, 1423; de Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris, 1860, t. I, p. LVII-LVX, LXVIII-LXXIV; Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 61-72; P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899, p. 106-112; dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 445-453.

2° L'ascétisme philosophique non chrétien a quelquefois proclamé, d'une manière éloquente, par l'organe de ses meilleurs représentants, le devoir d'aimer tous les hommes. Sénèque, *De clementia*, l. I, c. III; l. II, c. VI; *De ira*, l. I, c. V; l. II, c. XXXI; *De beneficiis*, l. VII, c. I; *Epist.*, XLVII; Épictète, *Entretiens*, I, 13; Hannot, *Essai sur la morale stoïcienne et ses conséquences au point de vue de la civilisation*, Bruxelles, 1880, p. 47 sq., 55-58; Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Paris, 1885, p. 237; Chollet, *La morale stoïcienne*, Paris, 1898, p. 259 sq. Il a également prononcé de belles paroles sur la pratique de l'aumône. Sénèque, *De clementia*, l. II, c. VI; *De vita beata*, 24; *Epist.*, XCV; Épictète, *Fragments*, CVIII; Marc-Aurèle, *Pensées*, l. XII, c. XXVI; de Champagny, *Les Césars*, 5e édit., Paris, 1876, p. 244; Hannot, *op. cit.*, p. 45.

Mais on ne voit aucune preuve réelle de sa bienfaisance à l'égard des nécessiteux de tout genre; la pratique de l'aumône ne lui est point connue; et il reste complètement étranger à toute œuvre d'assistance. Aussi, en présence des plus grandes infortunes, Sénèque n'a d'autre remède à conseiller que le suicide, moyen providentiel qui est toujours à la disposition des malheureux. Sénèque, *Consolatio ad Marciam*, 20; *Epist.*, LXX, LXXVII; *De providentia*, 6; *De ira*, l. III, c. XV; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, p. 170-172; Id., *Études d'histoire et d'archéologie*, Paris, 1899, p. 84-90.

3° L'ascétisme bouddhique ne connaît point la charité proprement dite. Ce qu'il recommande et pratique n'est que l'absence de haine, même à l'égard des ennemis, comme aussi l'absence de tout amour quel qu'il soit, fût-ce même l'amour de la famille. Le motif de cette double pratique purement négative est l'amour intéressé de soi-même et le désir de s'épargner les souffrances inséparables de tout amour ou de toute haine, et de se faciliter l'accès du nirvana. Monier Williams, *Buddhism*, Londres, 1889, p. 131, 143-146; Falke, *op. cit.*, t. II, p. 204 sq.; Oldenberg, *op. cit.*, p. 335 sq.; Schrœder, *Buddhismus und Christenthum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet*, 2e édit., Reval, 1898, p. 26-32. Si l'on rencontre chez les peuples bouddhistes, particulièrement à certaines époques, des institutions humanitaires, on n'a point de preuve qu'elles sont dues à l'influence des ascètes bouddhistes. Car ceux-ci, d'après les documents que nous possédons, paraissent n'avoir donné aucun concours à ces œuvres de bienfaisance et d'assistance, du moins à l'égard des laïques. Ils se sont contentés de prêcher la nécessité de l'aumône que leur doivent leurs coreligionnaires et de la recevoir régulièrement. Oldenberg, *op. cit.*, p. 346; de Groot, *Le code du Mahâyâna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*, Amsterdam, 1893, p. 126, 129, 131; Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, trad. franç., Paris, 1901, t. I, p. 460.

3. Activité intellectuelle. — 1° Les ascètes chrétiens, surtout les moines, ont attaché une grande importance à l'étude de ce qui pouvait leur être utile, particulièrement à l'étude de la sainte Écriture, soit comme préparation à la contemplation des choses divines, soit comme moyen d'exercer autour d'eux un apostolat plus fructueux. S. Pakhôme, *Regula*, 139, 140, *P. L.*, t. XXIII, col. 78; S. Basile, *Epist.*, II, *ad Gregorium theol.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 229 sq.; S. Jean Chrysostome, *Comparatio regis cum monacho*, n. 2, *P. G.*, t. XLVII, col. 389; *In Matth.*, homil. LXVIII, n. 5, *P. G.*, t. LVIII, col. 646; *In I Tim.*, homil. XIV, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 576; S. Jérôme, *Epist.*, CXXX, *ad Demetriadem*, n. 15, 20, *P. L.*, t. XXII, col. 1119, 1124; Rufin, *Hist. monach.*, XXI, *P. L.*, t. XXI, col. 444; Pallade, *Hist. lausiaca*, XXI, CXLIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1063, 1240. Cette estime des moines chrétiens pour l'étude les porta à s'imposer le pénible travail de transcription des manuscrits, soit de la Bible soit des écrits des Pères ou même d'autres ouvrages. Pallade, *Hist. lausiaca*, XXXIX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1103; S. Jean Chrysostome, *In I Tim.*, homil. XIV, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 576; S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, *ad Rusticum monach.*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 1079; Marin, *op. cit.*, p. 401-409; dom Besse, *op. cit.*, p. 378-395.

2° Quant aux ascètes philosophes, il est évident que leur étude a notablement différé de celle des ascètes chrétiens dans son objet et dans son motif; et il est non moins évident, comme nous le montrerons bientôt, qu'elle n'a point contribué, comme pour les ascètes chrétiens, à aider leur influence morale sur la société qui les entourait. Chollet, *op. cit.*, p. 236 sq.

3° L'ascétisme bouddhique n'a jamais donné, dans ses règlements monastiques, aucune place au travail intellectuel ou à l'étude, en dehors de la lecture ou récitation de la loi ou Dharma. Monier Williams, *op. cit.*, p. 83; Hardy, *op. cit.*, p. 81; Oldenberg, *op. cit.*, p. 471 sq. Une seule connaissance lui importe, celle des quatre grandes vérités du bouddhisme sur la souffrance, ses causes, sa cessation et les moyens d'obtenir cette cessation. Toute autre connaissance lui est indifférente et n'est de sa part l'objet d'aucune recherche. Monier

Williams, *op. cit.*, p. 99. Hardy, *op. cit.*, p. 140. Falke, *op. cit.*, t. II, p. 208 sq.

4. Apostolat et influence sociale. — 1° Les ascètes chrétiens, particulièrement les moines, exercèrent sur toute la société une influence considérable par l'attrait de leurs exemples. S. Jean Chrysostome, *In I Tim.*, homil. XIV, n. 3, 4, 5, *P. G.*, t. LXII, col. 575 sq.; *In Matth.*, homil. LXVIII, n. 3, 4, 5, *P. G.*, t. LVIII, col. 643 sq.; par leur haute autorité morale, dont ils ne craignaient point de se servir pour réprouver les scandales publics, pour avertir et reprendre les fidèles et même les princes, les prêtres et aussi les évêques, quand le bien de l'Église l'exigeait, S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. XXXI, XLVII, CLXXIV, CLXXV, CXCI, CCCCLXXXIII, CCCCLXXXVII, CCCCLXXXIX, CCCCXC, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 202, 211, 295, 298, 306, 446, 450; par leurs prédications aux chrétiens et aux païens, et par leurs écrits en faveur de l'orthodoxie, pour laquelle ils eurent souvent à subir de longues et pénibles épreuves. S. Athanase, *Vita S. Antonii*, 70, *P. G.*, t. XXVI, col. 942 sq.; S. Jean Chrysostome, *Comparatio regis cum monacho*, n. 2, *P. G.*, t. XLVII, col. 389; *Epist.*, LV, CXXII, CXXVI, CCXXI, *P. G.*, t. LII, col. 639, 676, 685, 732; S. Grégoire de Nysse, *De vita S. Ephrem Syri*, *P. G.*, t. XLVI, col. 834 sq.; Rufin, *H. E.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XXI, col. 518; Théodoret, *Relig. hist.*, I, VI, XII, XXI, XXVI, XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1293, 1359, 1391, 1398, 1447, 1471-1482, 1490; Sozomène, *H. E.*, l. II, c. V; l. VI, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 947, 1342 sq.

2° L'ascétisme philosophique non chrétien paraît avoir restreint son zèle à quelques disciples choisis qui, seuls, ont pu profiter de son enseignement et de sa direction. Il ne s'est point préoccupé d'exercer son apostolat en faveur de la grande masse de la société, qu'il ne croyait point capable de recevoir sa formation. D'ailleurs, il proclamait l'inutilité de toute lutte ou protestation contre les coutumes établies. Épictète, *Manuel*, c. XLVI; G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1892, t. II, p. 28-31, 45; Chollet, *op. cit.*, p. 266-271.

3° Les moines bouddhistes, aux différentes époques de leur histoire, ne paraissent pas avoir exercé d'autre apostolat à l'égard des laïques que celui des recommandations morales qu'ils ont pu faire dans leurs visites de quête à domicile, Oldenberg, *op. cit.*, p. 346 sq., ou que celui de l'éducation des enfants qui pouvaient être placés, pour un temps assez court, dans leurs monastères. L. Féer, à l'art. *Bouddhisme*, dans la *Grande Encyclopédie*, Paris (en cours de publication). Cet apostolat très restreint ne semble pas avoir exercé une influence sérieuse sur la conservation du bouddhisme, ni sur les mœurs des peuples qui l'ont accepté au moins partiellement. C'est ce que témoignent particulièrement l'histoire de la décadence progressive du bouddhisme dans l'Inde jusqu'à sa disparition presque totale vers le VIIe siècle et l'histoire de ses altérations multiples dans les autres pays où il s'est propagé. Monier Williams, *op. cit.*, p. 147-171; Zöckler, *op. cit.*, t. I, p. 61-78.

Conclusion. — L'ascétisme chrétien, considéré dans son ensemble, en dehors de quelques fautes individuelles ou de quelques abus partiels, a exercé une heureuse influence sur tous les peuples, par les innombrables services matériels, intellectuels et moraux qu'il leur a constamment et universellement rendus. L'ascétisme non chrétien, dans ses deux formes principales, philosophique et bouddhique, considérées dans l'ensemble de leur histoire, n'a eu presque aucune influence sur la grande masse du peuple pour son bien matériel, intellectuel ou moral. Des différences aussi profondes et aussi universellement constantes entre les effets sociaux de l'ascétisme chrétien et ceux de l'ascétisme non chrétien, ne peuvent véritablement s'expliquer que par une différence réelle dans la nature intime des deux causes productrices, c'est-à-dire des deux ascétismes, chrétien et non chrétien.

Telle est la conclusion évidente des faits historiques. Quant à l'explication théologique de ces différences intimes, elle ressort clairement de toute cette étude. D'une part, l'amour de Dieu et la charité véritable à l'égard du prochain dirigeant la volonté et lui inspirant, pour des motifs surnaturels, la pratique généreuse du renoncement évangélique intérieur et extérieur, non seulement dans ce qui est strictement requis par la loi chrétienne, mais encore dans ce qui est simplement conseillé par l'Évangile. D'autre part, l'amour de soi-même et de son bonheur personnel que l'on place dans la parfaite égalité des passions ou dans l'absence complète de toute douleur, amour égoïste qui est le principe et le terme final de toute la vie morale contrairement aux droits stricts du souverain maître de tous les hommes, et aux presciptions ou recommandations de la véritable charité envers le prochain.

3. Différences entre l'ascétisme catholique et l'ascétisme des sectes hérétiques ou dissidentes. — Sans répéter l'étude comparée que nous venons d'esquisser pour l'ascétisme non chrétien, nous indiquerons seulement trois différences extérieures principales entre l'ascétisme catholique et celui des sectes hérétiques ou dissidentes : 1° En fait, l'ascétisme de la plupart de ces sectes s'élève bien rarement jusqu'à la hauteur de cet ascétisme spécial que l'on appelle anachorétisme ou monachisme proprement dit, c'est-à-dire vie monastique véritable, comprenant les vœux, l'obligation permanente, la règle et l'autorité monastique. 2° L'ascétisme des sectes hérétiques ou dissidentes paraît avoir exercé peu d'influence bienfaisante sur la société. Dans les premiers siècles, les sectes gnostiques et manichéennes, comme plus tard les albigeois, au XIIIe siècle, ont été surtout nuisibles à la société par leur répudiation des fins naturelles du mariage et par les graves excès qu'elles ont autorisés. Au moyen âge, l'ascétisme des vaudois et des flagellants n'a rien réformé, ni produit aucun bien réel dans la société; il n'a guère servi qu'à propager des erreurs funestes à la société, en ruinant le principe d'autorité et en inclinant à se dispenser d'obligations morales absolument nécessaires. Dans la période moderne, la répudiation de l'ascétisme par le protestantisme orthodoxe a détruit, dans beaucoup d'âmes, les plus belles manifestations de la vie chrétienne et a supprimé en même temps, au grand détriment de la société, des institutions très utiles au bien matériel ou moral des individus, des familles et des peuples. Cette perte si considérable pour la société n'a point été compensée par les efforts louables de quelques âmes généreuses, qui ont cherché à donner au protestantisme, et comme malgré lui, une direction ascétique, avec une tendance prononcée vers des œuvres de bienfaisance, d'assistance et de réforme sociale. Ce bien partiel et très limité, provenant, non des principes du protestantisme, mais plutôt d'un retour encore incomplet vers la vérité chrétienne, ne fait que mieux ressortir les services beaucoup plus considérables rendus par l'ascétisme catholique. 3° Si nous considérons l'ensemble de l'histoire, l'ascétisme des sectes hérétiques et dissidentes, quelle que soit l'influence sociale que l'on veuille lui attribuer, ne l'exerce point d'une manière universelle, quant au temps et quant aux lieux, comme l'ascétisme catholique. Ses bienfaits, dans la mesure restreinte où ils existent, sont limités à certaines régions et à certaines époques, tandis que l'influence de l'ascétisme catholique rayonne dans tous les pays de la terre, pendant toute la durée de l'histoire de l'Église.

III. QUELLES FORMES PRINCIPALES L'ASCÉTISME CHRÉTIEN A REVÊTUES DEPUIS L'ÈRE CHRÉTIENNE. — *I. PREMIÈRE PARTIE : L'ASCÉTISME DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.* — *1. L'ascétisme dans l'Évangile.* — 1° Trois pratiques

principales sont recommandées à tous les chrétiens : 1. la vigilance sur soi-même pour se préserver de toute défaillance, Matth., XXIV, 42; XXV, 13; XXVI, 41; Marc., XIII, 33-37; XIV, 38; 2. le renoncement à soi-même et à ses inclinations, pour suivre Jésus-Christ parfaitement, Matth., X, 38-40; XVI, 24-26; Marc., VIII, 34; Luc., XIV, 27; Joa., XII, 25; 3. le jeûne, annoncé par Jésus-Christ comme devant être pratiqué par ses disciples, Matth., IX, 14, 15, et même déclaré nécessaire pour obtenir certaines faveurs, Matth., XVII, 20; Marc., IX, 28; mais dans lequel on évitera avec soin toute recherche de l'estime des hommes. Matth., VI, 16-19. — 2° Aux âmes plus désireuses de la perfection, Jésus recommande particulièrement le renoncement à tous les biens temporels, Matth., XIX, 21, 27; VIII, 20-22; Marc., X, 28; Luc., IX, 57-62; XIV, 28-34, et la virginité perpétuelle. Matth., XIX, 12.

2. L'ascétisme dans les Épîtres de saint Paul. — 1. Saint Paul recommande à tous les chrétiens : 1. la vigilance sur soi-même pour ne point défaillir, I Cor., XVI, 13; Eph., VI, 18; 2. la lutte contre les inclinations rebelles de la nature, ou du vieil homme, ou de la chair, que le chrétien doit dompter et même crucifier, Rom., VI, 6-23; VII, 23-35; VIII, 5-13; XIII, 14; I Cor., IX, 24-27; Gal., V, 1-6, 16-26; Col., III, 5; Phil., III, 10, pour faire régner en lui-même les vertus de Jésus-Christ, Rom., XIII, 14; Gal., V, 16; Col., III, 10-16; c'est cette lutte que saint Paul a habituellement en vue, quand il parle du combat que tout chrétien doit soutenir. I Cor., IX, 24-27; Eph., VI, 12-18; Phil., III, 12; I Tim., IV, 7-8; VI, 12. Le texte grec I Tim., IV, 7, γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν, exprime plus fortement cette lutte. — 2° Aux âmes qui veulent être à Dieu sans partage, saint Paul recommande la virginité perpétuelle. I Cor., VII, 25-40.

II. DÉVELOPPEMENTS DES FORMES PRINCIPALES DE L'ASCÉTISME DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÈRE CHRÉTIENNE. — 1. Aperçu général sur le développement historique des trois formes principales d'ascétisme. — 1° Ce qui constitue véritablement une forme distincte d'ascétisme ce n'est pas tant l'objet immédiat sur lequel il s'exerce, objet négatif ou positif, privations ou austérités corporelles, que le genre de vie dans lequel on pratique ces privations ou ces austérités. Sous ce rapport, on distingue trois formes principales d'ascétisme : 1. l'ascétisme pratiqué au milieu du monde, soit dans la vie commune, soit dans l'état de virginité embrassé volontairement par amour pour Dieu; 2. l'ascétisme de la vie anachorétique ou érémitique, pratiqué dans la solitude, en dehors de toute relation habituelle avec le monde; 3. l'ascétisme de la vie cénobitique ou monastique, pratiqué dans une communauté religieuse entièrement séparée du monde, où l'on observe la vie commune, sous une règle déterminée.

2° La deuxième et la troisième forme d'ascétisme sont l'objet d'études particulières. Voir ANACHORÈTES, col. 1134, et MONACHISME. Nous ne les mentionnons ici que pour montrer la place qu'elles occupent dans l'ensemble de l'histoire de l'ascétisme.

L'anachorétisme chrétien, bien qu'il réponde à certaines aspirations du cœur humain et qu'il puisse s'autoriser de l'exemple de Jésus-Christ, passant quarante jours dans le désert, n'apparaît dans l'histoire de l'Église que dans la seconde moitié du IIIe siècle. La persécution de l'empereur Dèce, vers l'an 250, en fut plutôt l'occasion que la cause, comme le témoigne la suite des événements. Car même après toutes les persécutions, les solitudes de l'Égypte, de la péninsule du Sinaï, de la Palestine, de la Syrie et des autres régions orientales continuèrent à se peupler d'anachorètes. De même, vers le milieu du IVe siècle, en pleine paix de l'Église, la vie érémitique se propagea dans tout l'Occident.

Le cénobitisme ou monachisme naquit de l'anachorétisme par une sorte de transformation naturelle. Des disciples nombreux accoururent autour des solitaires les plus renommés, comme saint Antoine et d'autres saints, pour profiter de leurs enseignements et de leur direction. D'abord on ne se réunissait autour du maître que pour recueillir sa doctrine, et l'on rentrait aussitôt dans sa solitude où chacun était sa propre règle. Un peu plus tard, on se rapprocha davantage d'une sorte de vie commune, au moins deux jours de la semaine, le samedi et le dimanche, où l'on se réunissait pour la prière commune. Les avantages de ces réunions, joints aux inconvénients que pouvait souvent présenter un isolement trop complet, conduisirent comme naturellement à la vie commune complète. Au commencement du IVe siècle apparaissent en Égypte les premières communautés monastiques fondées par saint Pakhôme à Tabennîsi, à Peboou, à Schénésît et ailleurs. D'Égypte le monachisme se répand bientôt en Syrie, en Palestine, en Mésopotamie, en Arménie et particulièrement dans la Cappadoce et dans les provinces voisines, sous la direction de saint Basile. Presque à la même époque, le monachisme apparaît dans les Gaules avec saint Martin, vers 360, et se propage bientôt dans tout l'Occident.

Ainsi, avant la naissance du monachisme, au commencement du IVe siècle, et la première efflorescence de l'anachorétisme, vers l'an 250, l'ascétisme, pratiqué au milieu du monde, règne seul dans l'Église. A cause de cette situation spéciale pendant les trois premiers siècles, nous devons l'étudier à part, avec un intérêt d'autant plus grand qu'il est, en toute vérité, la source cachée d'où ont jailli plus tard les deux autres formes d'ascétisme.

2. État particulier de l'ascétisme des trois premiers siècles. — Ce que nous savons, d'après les documents actuels, sur l'ascétisme de cette période, peut se résumer dans les points suivants : 1° D'après le témoignage de saint Justin, *Apol.*, I, c. XV, *P. G.*, t. VI, col. 350; d'Athénagore, *Legatio pro christianis*, c. XXXIII, *P. G.*, t. VI, col. 966; de Minutius Félix, *Octavius*, c. XXXI, *P. L.*, t. III, col. 337; de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 1103; l. III, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 1198; d'Origène, *In Jeremiam*, homil. XIX, n. 7, *P. G.*, t. XIII, col. 518; *Contra Celsum*, l. I, c. XXVI, *P. G.*, t. XI, col. 710 sq.; l. VII, c. XLVIII, *P. G.*, t. XI, col. 1491; de Tertullien, *Apolog.*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 379; *De velandis virginibus*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 951; *De cultu feminarum*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1412, et de saint Cyprien, *De habitu virginum*, n. 3 sq., *P. L.*, t. IV, col. 455 sq., il est certain qu'à cette époque un grand nombre de fidèles des deux sexes, dans l'espérance d'arriver à une union plus intime avec Dieu, observaient la continence parfaite et pratiquaient certaines abstinences, parmi lesquelles Origène mentionne particulièrement l'abstinence de viande et de vin, *In Jerem.*, homil. XIX, n. 7, *P. G.*, t. XIII, col. 518; cette même abstinence avait déjà été fréquemment louée par Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. II. c. I, II, *P. G.*, t. VIII, col. 383 sq., 410 sq.; *Strom.*, l. VII, c. VI, VII, *P. G.*, t. IX, col. 447 sq.

2° Le mot *ascète*, appliqué aux chrétiens, se rencontre pour la première fois dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie. Le divin Pédagogue, dans sa mystérieuse apparition à Jacob, le consacre comme lutteur ou ascète, ἀσκητήν, pour combattre le grand adversaire de l'humanité et le supplanter; Jacob devient ainsi le modèle des généreux lutteurs ou ascètes qui veulent en ce monde le triomphe de l'âme sur le corps, et dans l'autre vie le triomphe éternel du ciel. *Pædag.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 318. Ce même nom d'ἀσκητής est formellement appliqué par Origène à une catégorie particulière de chrétiens qui pratiquaient la continence et observaient certaines abstinences. *In Jerem.*, homil. XIX, n. 7, *P. G.*, t. XIII, col. 518.

3° A cette époque les ascètes et les vierges consacraient

à Dieu leur virginité ou leur continence d'une manière perpétuelle, en s'imposant devant Dieu une obligation véritable. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 1103, l. III, c. XV, col. 1198; Origène, *In Levit.*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 428; S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. IV, *P. L.*, t. IV, col. 455, 456; *Epist.*, LXII, col. 381.

Il paraît bien probable que les ascètes ne faisaient pas alors publiquement le vœu de continence perpétuelle. Car saint Basile, tout en exprimant le désir que ce vœu fût formulé expressément, nous dit que, de son temps, les moines eux-mêmes faisaient ce vœu κατὰ τὸ σιωπώμενον. *Epist.*, CXCIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 720. Or, s'il en était encore ainsi des moines au temps de saint Basile, on peut conclure que l'usage était, bien probablement, le même chez les ascètes des trois premiers siècles.

Quant aux vierges, nous avons, depuis Tertullien, des témoignages positifs que leur consécration se faisait publiquement dans l'église ou devant la communauté assemblée; mais les documents contemporains ne nous fournissent aucun renseignement certain sur le cérémonial adopté ni sur l'âge requis. *De velandis virginibus*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 957, 958. Au temps de saint Cyprien, il n'y a pas encore d'habit religieux obligatoire pour les vierges; le saint évêque se contente de leur défendre la recherche et l'ostentation. *De habitu virginum*, c. V, XII, XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 456-458, 462-470. La première mention de l'imposition de l'habit religieux dans la consécration des vierges, se rencontre dans saint Ambroise, *De institutione virginum*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 219.

4° L'éloignement du monde, loué dans les ascètes par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvabitur*, c. XXXVI, *P. G.*, t. IX, col. 642; *Strom.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 457, et par Origène, *In Levit.*, homil. XI, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 529 sq., se traduisait pratiquement à cette époque par une vie très retirée, sans qu'il y eût encore de manifestation évidente de l'anachorétisme. Le cénobitisme n'existait point non plus, bien qu'il y eût déjà une certaine tendance vers la vie ascétique en commun. Cette tendance se manifeste par les παρθενῶνες ou communautés de vierges, mentionnées par saint Athanase, *Vita sancti Antonii*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 843, comme existant déjà à la fin du IIIe siècle, et par l'essai de vie commune pour les ascètes, tenté par Hiérakas, vers la fin du IIIe siècle. Zöckler, *op. cit.*, t. I, p. 176-178; E. Schiwietz, *Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Mayence, 1898, t. LXXVIII, p. 305 sq.

5° La pratique de la pauvreté volontaire, en conformité avec le conseil de Jésus-Christ, Matth., XIX, 21, et ainsi bien différente de celle que pratiquaient avec tant d'ostentation les anciens philosophes, est louée et recommandée par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvabitur*, c. XI, XII, *P. G.*, t. IX, col. 615 sq., par Origène, *In Matth.*, homil. XV, n. 15, *P. G.*, t. XIII, col. 1293 sq., et par saint Cyprien, *De habitu virginum*, c. XI, *P. L.*, t. IV, col. 461 sq.

Pour les ascètes et les vierges vivant dans le monde, le renoncement effectif à tous leurs biens était rarement possible. Beaucoup se contentaient suivant la recommandation de saint Cyprien, *loc. cit.*, de pratiquer le détachement affectif, auquel ils joignaient une grande modération dans l'usage de leurs biens et une grande générosité dans leurs aumônes. Quelques-uns cependant, suivant à la lettre la recommandation de Jésus-Christ, renonçaient réellement à tous leurs biens, pour se consacrer entièrement au service du Seigneur. Au témoignage d'Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, 37, *P. G.*, t. XX, col. 291, la plus grande partie du clergé, pendant toute cette période, pratiquait ce renoncement absolu, pour se donner plus complètement au ministère apostolique. Cf. Origène, *In Num.*, homil. XXI, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 739, et la *Doctrine des douze apôtres*, c. XI, n. 6, édit. Jacquier, Lyon, 1891, p. 133.

6° Les austérités corporelles mentionnées comme étant alors d'un usage général parmi les ascètes, sont seulement l'abstinence de viande et de vin et le jeûne, ainsi que nous l'avons appris précédemment de Clément d'Alexandrie et d'Origène.

7° L'histoire des trois premiers siècles nous fait connaître les services que les ascètes et les vierges rendirent alors à l'Église. En vertu du dogme de la communion des saints, toutes les prières de ces saintes âmes, leurs pénitences et leur vie d'immolation durent être pour l'Église un puissant secours dans cette époque si troublée. Leurs saints exemples, en même temps qu'ils furent une prédication efficace pour le reste des fidèles, furent aussi pour l'Église, aux yeux des païens, un très grand honneur, que les apologistes chrétiens n'ont point manqué de faire ressortir, particulièrement saint Justin, Athénagore, Minutius Félix et Tertullien, aux endroits précédemment indiqués. Dans les persécutions, si nombreuses pendant toute cette période, les ascètes de l'un et l'autre sexe soutinrent le courage des simples fidèles et fournirent à l'Église un très grand nombre de martyrs.

Outre ces services d'ordre général, nous devons mentionner des services plus particuliers rendus par les vierges et les ascètes. Ce fut parmi les vierges consacrées à Dieu que l'on choisit alors les diaconesses, dont la mission était surtout d'exercer la charité envers les pauvres et les malades, et d'aider le clergé, particulièrement en Orient, pour l'instruction des personnes de leur sexe. Voir DIACONESSES. Parmi les ascètes, beaucoup se consacrèrent au ministère apostolique pour lequel ils étaient si bien préparés; un assez grand nombre furent de saints évêques ou d'illustres docteurs de l'Église, comme saint Cyprien, saint Pamphile de Césarée, et plus tard saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint Épiphane, saint Éphrem et tant d'autres. Ceux qui ne se consacrèrent point au ministère apostolique, aidèrent puissamment l'Église dans sa mission auprès des fidèles. C'est sans doute pour reconnaître ces services éminents des ascètes et des vierges que l'Église les honorait alors tout particulièrement, en les plaçant avant le reste des fidèles et en leur donnant la sainte communion immédiatement après le clergé. *Constitutiones apostolicæ*, l. II, c. LVII; l. VIII, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 732, 1109; E. Schiwietz, *op. cit.*, p. 312.

8° Avec ces éminents services rendus à l'Église par les ascètes des trois premiers siècles, l'histoire mentionne aussi quelques abus que les Pères et les conciles de cette époque ne manquèrent point de dénoncer. Nous citerons particulièrement le canon 19 du concile d'Ancyre, en 314, et les canons 3, 12, 13, 15, 16, 17, 18 et 19 du concile de Gangres, vers le milieu du IVe siècle. Le canon 19 du concile d'Ancyre défend aux vierges consacrées à Dieu de cohabiter avec des hommes, en qualité de sœurs. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 321 sq. Voir AGAPÈTES, col. 557.

Le canon 3 du concile de Gangres condamne ceux qui, sous prétexte de profession d'ascétisme, poussaient des esclaves à se soustraire à l'obéissance due à leurs maîtres. Le canon 12 réprouve les faux ascètes qui faisaient consister tout leur ascétisme dans le περιβόλαιον ou pallium des moines et des philosophes, et qui méprisaient tous ceux qui n'étaient point ascètes. Les canons 13 et 17 condamnent la femme qui, sous prétexte d'ascétisme, se revêt de l'habit monacal des hommes, ou coupe la chevelure que Dieu lui a donnée en signe de sa dépendance. Le canon 15 porte anathème contre les parents qui, sous prétexte d'ascétisme, abandonnent leurs enfants, ou ne leur inspirent pas, autant qu'ils le peuvent, la

piété convenable. Le canon 16 condamne de même les enfants qui, sous prétexte de piété, abandonnent leurs parents et ne leur rendent pas l'honneur qui leur est dû. Les canons 18 et 19 frappent d'anathème ceux qui, sous prétexte d'ascétisme, jeûnent le dimanche, ou qui, par orgueil, n'observent point les jeûnes de tradition en usage dans l'Église. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 1039 sq.

Nous arrêterons ici notre étude historique sur l'ascétisme pratiqué au milieu du monde. A partir du IVe siècle, cet ascétisme, grâce à la diffusion de l'anachorétisme et du monachisme, perd bientôt ce caractère spécial qu'il possédait dans les premiers siècles. Il n'y a donc plus de raison de l'étudier à part.

Sur les ascètes des trois premiers siècles, outre les Pères cités précédemment et les ouvrages généraux sur l'histoire de l'Église, on peut consulter : dom Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne*, dans la *Revue bénédictine*, janvier et février 1891; J. Mayer, *Die christliche Ascese*, Fribourg-en-Brisgau, 1894; E. Schiwietz, *Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Mayence, 1898, t. LXXVIII, p. 3-24, 305-332.

E. DUBLANCHY.

ASCHBACH (Joseph d'), historien allemand, né à Bonn le 29 avril 1801, mort le 25 avril 1882. Il enseigna d'abord à Francfort, puis à l'université de Bonn (1842), enfin à celle de Vienne (1852). Il a écrit l'histoire de cette dernière et collaboré à l'*Allgemeines Kirchenlexicon*, qui parut à Francfort et à Mayence de 1846 à 1850.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 1409; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

ASÉITÉ, *aseitas*, *αὐτουσία*, *ens a se*: mode d'exister par soi-même, sans l'intervention d'aucune cause. — I. Sa véritable nature. II. Historique du mot. III. Erreurs d'Aétius et d'Eunomius. IV. Est-elle attribut primaire?

I. SA VÉRITABLE NATURE. — L'aséité, entendue dans son sens étymologique, éveille l'idée d'une certaine autonomie d'être et d'agir, avec exclusion de tout concours étranger. On la rencontre à la base des questions d'origine. Lorsque l'esprit humain, emporté par son irrésistible appétit de savoir, se met à rechercher la provenance de toutes choses, à vérifier leurs titres à l'existence, à leur poser, dirait Leibnitz, la question de raison suffisante, il se trouve amené, en dernière analyse, à l'une ou l'autre de ces hypothèses : 1. Ne devoir à d'autre qu'*à soi* son droit d'exister ; en puiser l'affirmation dans le fond même de son essence ; être à soi toute sa raison d'être ; se légitimer par cela seul qu'on se pose ; en un mot, s'appeler l'*être nécessaire*, justifier son être par son être même et pouvoir dire, sans note d'arrogance et de témérité : je suis parce que je suis ; — 2° Se reconnaître, à tous égards, redevable de son être à une intervention étrangère ; ne rien posséder en propre, avoir tout d'emprunt, tirer *du dehors* toute sa raison d'être, rester inexplicable en se renfermant en soi, être, sur toute la ligne, l'antithèse de l'être nécessaire, se voir dans une entière dépendance vis-à-vis d'autrui, n'exister enfin qu'à la condition d'être produit : cela est le propre de l'*être contingent*. Chez lui, l'essence, prise en elle-même, n'inclut en aucune manière le fait de sa réalisation ; elle est, par rapport à l'existence, dans une attitude purement passive, dans un état d'inertie et d'impuissance totale. Si elle vient à franchir cette indifférence absolue, ce ne sera certes pas en raison de sa nature : elle est vouée, de ce côté, à une perpétuelle immobilité. Ce ne sera pas non plus par l'effort de son activité : on ne peut agir qu'à la condition d'exister. Ce sera donc uniquement grâce à l'intervention, ou, comme écrivait Platon, grâce à la commisération d'une existence antérieure qui lui est étrangère et qui lui communique, par voie de causalité, tout ce qu'elle possède en fait d'acte et de perfection. L'être qui n'est pas lui-même sa source et son principe, mais qui trouve l'un et l'autre hors de soi et au-dessus de soi, est donc un être essentiellement dépendant. Il ne commence à exister que parce qu'il a été produit. Ainsi la dépendance causale est ce qui constitue, entre l'être nécessaire et l'être contingent, leur fond d'opposition irréductible et trace la ligne de démarcation qui sépare celui qui est à soi de celui qui, en rigueur de justice, est tout entier à autrui. Il en résulte que la notion d'aséité implique avant tout, dans son contenu logique, absence de cause productrice, indépendance native, absolutisme parfait. C'est sous cette forme négative, signe et reliquat de son origine abstraite, qu'elle se présente de front, *in recto*, à notre esprit. L'élimination d'un concours quelconque, dans le fait d'exister, est sa face principale, son côté en vue, et, par suite, le premier sens du mot aséité. Celui d'exister par soi, en vertu d'une nécessité inhérente à sa nature, n'apparaît qu'en second lieu, à l'arrière-plan du concept, *in obliquo*, et comme faisant suite à l'aséité proprement dite. Il donne, sous une forme positive, la raison de cette autonomie : une plénitude d'être qui se suffit à elle-même. Deux appellations distinctes correspondent, chez les néo-thomistes modernes, à cette double nuance. La première, avec son aspect négatif, s'approprie le nom d'*aséité ;* la seconde prend celui de *perséité*, de *subsistance*, d'*aséité radicale*, toutes choses éminemment positives. Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1897, p. 81; Farges, *L'idée de Dieu*, Paris, 1894, p. 287; Dr Scheeben, *La dogmatique*, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 68. Bien que réunies sous une seule dénomination, ces diverses formalités n'étaient pas totalement inconnues à la théologie qui a précédé la renaissance du thomisme. Elles commencent à se dessiner avec la controverse sur l'essence métaphysique de Dieu. Plusieurs auteurs distinguent déjà l'*aseitas inadæquata*, côté négatif de l'aséité, exclusion de causalité étrangère, et l'*aseitas adæquata*, celle-ci ajoutant à celle-là la plénitude de l'existence. Voir Lafosse, *Theologiæ cursus completus* de Migne, Paris, 1839, t. VII, p. 83. Franzelin, dans son *Tractatus de Deo uno*, sect. III, c. I, Rome, 1876, p. 259, envisage pareillement le concept d'*ens a se* sous deux points de vue distincts : comme négation de causalité extrinsèque, *negatio simul entis participati*, puis comme affirmation de l'être absolu, *et affirmatio entis absoluti*. En associant ces deux notions dans le même mot, la terminologie ancienne voulait sans doute marquer leur étroite corrélation : elle comprenait qu'elles s'expliquent et se complètent mutuellement. L'absence d'influence étrangère ne se comprend parfaitement que par la nature d'une chose qui est à elle-même sa raison d'être, non pas par une sorte de causalité réflexe, mais par l'identité de son essence avec l'existence. Exister par soi-même ne signifie pas s'être produit soi-même, « se réaliser soi-même, » suivant l'expression panthéiste de Günther. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1870, t. IV, p. 375. Ce serait une contradiction manifeste. Ce terme signifie exister en vertu d'une nécessité absolue impliquée dans le fond d'un être qui identifie en lui essence et existence. Il y a donc un abîme entre l'aséité ainsi comprise et celle que décrit Hegel. Ici, nous sommes en face d'une pure potentialité, d'une abstraction poussée à ses dernières limites ; là, nous contemplons la réalité dans ce qu'elle a de plus vivant, de plus positif, de plus parfait. L'être pur du panthéisme idéaliste s'appelle bien, en théorie, un principe premier, un absolu sans égal, un être à soi, mais il ne doit ces privilèges qu'à son état d'indétermination. Il est obligé, en pratique, de partir à la conquête de sa primauté et, sans autre ressource qu'un progrès sans fin, de se tailler dans l'ordre réel un type d'existence qui cadre avec l'idéal qu'on s'en est fait. Au contraire, l'aséité, prise au sens orthodoxe, donne un être qui, dès le principe, est

par essence l'être le plus déterminé, le plus réel qui soit possible, à qui tout changement, tout progrès, tout développement est strictement impossible.

II. Historique du mot. — Pour traduire en langage philosophique la perfection fondamentale qui met l'être divin à l'abri de toute causalité, le moyen âge nous a légué l'expression *aseitas* qui gagne en concision ce qu'elle perd en harmonie. Dès saint Anselme, *Monolog.*, c. VI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 151, elle entre en cours dans les écoles, et, peu à peu, on la voit se substituer aux locutions des Pères comme équivalent technique de périphrases oratoires telles que : ἀγέννητος, non engendré, S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXXVIII, n. 1-3, *P. G.*, t. VII, col. 1165 sq. ; ἄναρχος, sans commencement, Tatien, *Adv. Græc.*, c. IV, *P. G.*, t. VI, col. 813 : αὐτογέννητος, αὐτοφυής, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, qui existe par lui-même, Lactance, *Divin. instit.*, I, VII, *P. L.*, t. VI, col. 152 ; ὁ ὤν, l'être même, l'être vrai, l'être franc, l'être source, opposé à τὰ γενόμενα, l'être participé, secondaire, dérivé, atténué, en chemin vers l'existence. S. Hilaire, *De Trinitate*, l. I, n. 5-7, *P. L.*, t. X, col. 27 sq. ; Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 325; Origène, *De orat.*, n. 24, *P. G.*, t. XV, col. 492 ; S. Justin, *Dialog. cum Tryph.*, 3, *P. G.*, t. VI, col. 481 ; S. Athanase, *Decr. Nic. syn.*, 22, *P. G.*, t. XXV, col. 453; Eusèbe, *Demonst. evang.*, l. IV, c. I, *P. G.*, t. XXII, col. 249. Toute cette riche veine de qualificatifs, que nous sommes loin d'avoir épuisée, nous suggère, sur l'apologétique chrétienne d'alors, deux importantes conclusions. La première, c'est la large part qui est faite à l'*agennésie*, à une époque où il fallait opposer l'unité du Dieu véritable aux puériles et interminables généalogies des divinités païennes. La seconde, une constante vigilance à proscrire de la nature divine jusqu'à l'ombre d'une dépendance originelle. Voir Fils, Génération.

III. Erreurs d'Aétius et d'Eunomius. — Au IVe siècle, deux sophistes anciens, Aétius et son disciple Eunomius, essayèrent d'exploiter au profit de leur hérésie, la vogue dont jouissait universellement le terme ἀγέννητος dans la théologie chrétienne du temps. Leurs arguties, savamment réfutées par saint Basile et saint Grégoire de Nysse, *In Eunom.*, *P. G.*, t. XLV, col. 259 sq., se résumaient dans le syllogisme suivant : Vous tenez l'agennésie pour un attribut divin, disaient-ils aux orthodoxes. Or la simplicité de Dieu exclut toute multiplicité d'attributs. Donc, l'agennésie est le seul attribut qui convienne à la nature divine, le seul, par conséquent, qui lui soit essentiel. En d'autres termes, Dieu est essentiellement incapable d'être engendré. Comment, avec cela, parler d'un Dieu engendré, d'un Fils de Dieu? Son nom seul lui refuse l'honneur d'une nature ouvertement hostile à l'idée même de génération. Autre conclusion tirée des mêmes principes. Puisque nous avons de l'agennésie un concept adéquat, notre connaissance naturelle de Dieu est très claire et très parfaite; elle équivaut à une connaissance compréhensive. C'était tout simplement supprimer l'existence des mystères et ruiner dans sa base l'ordre surnaturel. La racine de ces spécieuses erreurs, on le verra plus loin, plongeait plus dans le terrain de la dialectique que dans celui de la théologie proprement dite. Voir col. 1324-1385, 1784-1785.

IV. Est-elle attribut primaire? — Nous ne prouverons pas ici que l'aséité est une des principales perfections divines. Cette démonstration trouvera logiquement sa place dans celle de l'existence de Dieu. Une seule et même preuve, un commun support, l'axiome de causalité, fait naturellement rentrer ces deux vérités dans une thèse unique. Il serait évidemment absurde d'admettre une cause première et de la faire sortir, en même temps, d'une cause supérieure : ce serait retirer d'une main ce qu'on aurait donné de l'autre. Nul doute, d'ailleurs, ne s'est jamais élevé, à ce sujet, dans les théodicées, on n'y conteste à l'aséité que la prérogative d'attribut premier ou d'essence métaphysique de Dieu. Voir Attributs divins.

Henri Klee, *Histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Paris, 1848, t. I, p. 186; [illegible], *La [illegible]*, Paris, 1886, t. II, p. 42; [illegible], *De Deo uno et trino*, Rome, 1867, p. 81; Franzelin, *De Deo uno*, Rome, 1870, p. 256; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, *Tract. de Deo*, part. I, c. III; Petau, *Theologica dogmata*, l. I, c. VII; Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XXX, sect. 1 sq., Paris, 1866, t. XXVI, p. 6-45; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, vº *Gott*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, col. 870-877; Ginoulhiac, *Histoire du dogme*, Paris, 1852, t. I, p. 30; Tournely, *Prælectiones theologicæ*, *De Deo*, Paris, 1765, t. I, p. 159; V. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, t. I, diss. II, c. II, specul. 1, Lyon, 1687, t. I, p. 19-21; [illegible], *Cours de philosophie scolastique*, Paris, 1888, t. II, p. 397; *L'idée de Dieu*, Paris, 1894, p. 280; Dr Clarke, *Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. V, p. [illegible]; Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, c. V; Kleutgen, *De ipso Deo*, Ratisbonne, 1881, p. 130-132.

C. Toussaint.

ASIE. Un premier article sera consacré à l'état religieux de l'Asie, et un second à l'histoire des missions catholiques de cette partie du monde.

I. ASIE (État religieux de l'). — I. Aspect général et population totale. II. Asie russe. III. Asie occidentale. IV. Indes et dépendances. V. Asie orientale.

I. Aspect général et population totale. — Berceau de l'humanité, l'Asie est regardée comme le centre de diffusion des diverses races qui ont, par des migrations successives, transporté dans les autres parties du monde les germes d'une civilisation commune dans son principe, mais différenciée par les circonstances dont l'évolution constitue l'histoire du genre humain.

De cette longue chaîne, les derniers anneaux seulement sont connus; le reste forme ce qu'on appelle la préhistoire et c'est par des inductions ingénieuses ou des conjectures hasardeuses que les savants essaient de reconstituer un lointain passé.

Ce qui demeure acquis, c'est que quatre races principales semblent encore se partager le continent asiatique, mais leur développement, influencé par la diversité du milieu, a eu des destinées fort différentes, tant au point de vue de la multiplication de l'espèce qu'au point de vue du mouvement social et religieux; c'est ainsi que nous nous efforcerons d'expliquer la variété des mœurs et des croyances.

L'Asie est le plus grand des continents ; sa superficie est quatre fois et demie celle de l'Europe qui paraît, sur les cartes, n'en être qu'un prolongement péninsulaire. De plus, par sa configuration massive, l'Asie est la région continentale par excellence : et si, dans le sud, par les presqu'îles arabique, indienne et indo-chinoise, si, dans l'est, par ses archipels et par ses grands fleuves navigables, elle se laisse assez aisément pénétrer par les influences extérieures, au nord au contraire comme à l'ouest, c'est une région fermée, avec ses montagnes inaccessibles, avec ses déserts sans eau, ses mers intérieures et son océan arctique où les glaces forment une barrière le plus souvent infranchissable.

Le système montagneux qui occupe le centre de ce vaste rectangle est composé de chaînes élevées, orientées généralement de l'ouest à l'est et qui se réunissent en un point central, la région des Pamirs, que d'intrépides explorateurs ont seuls pu aborder sans y trouver une route pouvant servir utilement les intérêts économiques et sociaux.

Autour des Pamirs, les quatre chaînes divergentes ont constitué quatre compartiments qui communiquent difficilement entre eux et où ont pris naissance quatre civilisations distinctes, celles des Finno-Tartares, des Mongols, des Aryens et des Sémites.

Difficiles, les communications n'étaient cependant pas

impossibles : on voit en effet de l'est à l'ouest, c'est-à-dire parallèlement aux grandes chaînes, se dessiner deux routes qu'ont suivies les migrations et les invasions; les Aryens qui forment le fond de la population de l'Inde, les Mongols qui, dans les temps historiques, ont occupé une partie de l'Europe, sous Attila et plus tard sous Tamerlan ; puis, en sens inverse, les Sémites mahométans qui ont reflué sur l'Inde et les Russes qui débordent actuellement dans les régions moyennes de l'Asie septentrionale. Quant aux relations entre le sud et le nord, elles ont été nulles jusqu'au jour où les convoitises des Européens plus puissantes que les obstacles naturels ont déterminé un courant, artificiel d'ailleurs, entre le Turkestan et le Pendjab, d'une part, et d'autre part entre la Birmanie et la vallée du Yang-tse-kiang.

La population de l'Asie est estimée à 800 millions d'habitants, soit plus de la moitié de l'espèce humaine ; elle se répartit très inégalement dans les quatre parties de ce continent.

L'Asie russe compte environ 25 millions d'habitants, l'Asie occidentale 32 millions, l'Inde et ses annexes 303 millions, la Chine avec la Corée, le Japon et l'Indo-Chine 409 millions.

Voici les chiffres donnés par le géographe A. Supan, dans les *Mittheilungen* de Petermann (Erganzungsheft, n. 135, Gotha, 1901).

1° *Asie russe*		24 947 500
2° *Asie occidentale.*		
Empire ottoman (partie asiatique)	17 176 500	32 676 500
Arabie indépendante	1 950 000	
Perse	9 000 000	
Afghanistan	4 550 000	
3° *Inde et dépendances*		302 831 700
4° *Asie orientale.*		
Chine	330 829 900	408 893 900
Corée (1899)	9 670 000	
Japon (1899)	46 494 000	
Indo-Chine française (1890)	15 590 000	
Siam	6 320 000	

II. Asie russe. — L'Asie russe se divise administrativement en trois parties distinctes, Sibérie, Caucase et Asie centrale.

1° *Sibérie.* — Le recensement de 1897 donne une population de 5 727 090 qui a dû s'accroître considérablement depuis, de 200 000 habitants peut-être (selon un rapport présenté à l'Exposition de 1900) par l'émigration devenue extrêmement intense. Dans l'ensemble, l'élément indigène atteint à peine 650 000 âmes et se répartit en trois groupes : Finnois, Turco-Tartare, et Mongol.

Les Finnois qui sont établis dans la partie septentrionale de la Sibérie sont au plus 50 000; ils se divisent en Samoïèdes, Ostiaks, Vogouls. Ils sont chamanistes, bien que la plupart d'entre eux soient comptés comme grecs-orthodoxes, mais, alors même qu'ils fréquentent l'église russe, ils demeurent attachés à leurs vieilles superstitions. Les Turco-Tartares, au nombre de 300 000, habitent plus au sud et forment plusieurs groupes (Yakoutes, Tatars, Kalmouks, etc.) qui sont ou des finno-mongols, ou des mongols convertis à l'islamisme ; leur langue est le turc. Les Mongols, qui sont aussi 300 000, se divisent en deux peuples principaux, les Bouriates et les Tougouses; ils sont bouddhistes et reconnaissent l'autorité du grand lama. La religion gréco-russe est donc, au moins nominalement, celle des neuf dixièmes environ de la population sibérienne, en ne tenant pas compte des *raskolniks* de plusieurs dénominations dont il est difficile d'évaluer le nombre, car ils se cachent ordinairement pour éviter les persécutions. Il y a un métropolite à Irkoutsk ; et des évèques à Tobolsk, Omsk, Tomsk, Yakoutsk et Yenisseisk, auxquels il faut ajouter les trois sièges de création récente de Blagovechtchenk, Transbaïkalie-Nertchinsk et Vladivostok.

Les catholiques déportés, descendants de déportés ou émigrés libres, sont environ 50 000, répartis en cinq paroisses et relèvent spirituellement de l'archevêque de Mohilev, dans la Russie d'Europe.

2° *Caucase.* — La population de 9 248 695 âmes augmente rapidement; elle était en 1858 de 4 millions et demi et de 5 800 000 en 1880. A la suite de l'annexion d'une partie de l'Arménie, l'émigration en masse des Tcherkesses musulmans passés en Turquie (au nombre de 600 000, entre 1860 et 1890), a été largement compensée, pour une partie, par l'immigration de nombreux Arméniens, qui fuyaient la domination ottomane, et surtout par une affluence de paysans russes, qui sont venus s'établir au sud du Caucase pour travailler aux sources de pétrole. On peut évaluer le nombre des slaves à 3 millions, les Géorgiens ou indigènes chrétiens seraient 2 millions, les Arméniens, près de 1 million et les indigènes musulmans, 3 millions.

La majorité des Arméniens appartient à l'Église monophysite ou grégorienne ; il y a cependant environ 15 000 Arméniens catholiques, relevant de l'évêque d'Artuin. Un grand nombre des Arméniens grégoriens sont entrés, depuis la conquête russe, dans l'Église orthodoxe ; il faut en dire autant des nestoriens et jacobites émigrés de Turquie; ils se sont laissé inscrire en entrant en Russie au nombre des fidèles de l'Église officielle. Quelques milliers de jacobites et de nestoriens passés en Russie appartenaient au protestantisme et les presbytériens américains avaient entrepris de suivre leurs fidèles, mais cette mission était vue d'un mauvais œil par le gouvernement russe, comme celle que les Suédois ont commencée chez les Bouriates, et elle est à peu près abandonnée.

Les Géorgiens ont formé autrefois une église indépendante qui a longtemps gardé un attachement sincère à l'Église romaine ; puis elle s'en est séparée et a subi l'influence grecque ; quand les rois de Géorgie durent délaisser les beaux établissements que leur nation avait à Jérusalem et en particulier dans la basilique du Saint-Sépulcre, les Grecs s'arrangèrent pour s'en attribuer la plus grande partie.

Quand les Russes franchirent le Caucase et occupèrent Tiflis, l'Église géorgienne fut absorbée par celle de Moscou, et le seul vestige qui reste de son ancienne indépendance est la présence d'un délégué de la Géorgie parmi les membres du saint-synode.

Il y a des Géorgiens catholiques, mais pas assez nombreux pour qu'il ait été possible jusqu'à ce jour de leur donner l'autonomie propre aux autres églises unies; faute d'un nombre suffisant de prêtres de leur race, les Géorgiens catholiques sont confiés aux soins des curés arméniens-unis, ce qui n'est pas sans présenter de graves inconvénients, étant donnée la rivalité séculaire qui a toujours divisé les deux peuples.

L'Église russe a des évèques à Koutaïs, Poti, Soukhoum-Kalé et Vladikavkaz, sous l'autorité du métropolite de Tiflis.

3° *Asie centrale.* — Sous cette dénomination les Russes ont réuni tout le pays de l'Oural à l'Hindou-Kouch, et de la mer Caspienne au Pamir ; ce sont les steppes du Turkestan et du district transcaspien, et aussi les territoires peuplés et prospères des anciens khanats de Khiva, Samarkande et Boukhara. Les statistiques de Reclus datant de 1870 à 1877 comparées à celles de 1897 présentent une énorme différence, allant pour certains districts du simple au triple. Il faut dire qu'il y a trente ans, dans un pays à peine soumis, beaucoup de tribus nomades arrivaient à se soustraire au recensement, prélude de l'impôt; on peut dire aussi que l'optimisme officiel tend souvent à grossir les chiffres. Nous admet-

trons cependant, faute de mieux, les données officielles qui évaluent la population à 7 721 684 habitants. Dans le nord (provinces d'Akmolinsk, Semipalatinsk, Semiretchensk), la population russe, immigrée dans des régions fertiles et facilement exploitables, dépasse certainement un million ; les autres habitants sont en grande partie des indigènes de race turco-tartare et de religion musulmane, Kirghises, Turkmènes, Karakalpaks, Sartes et Uzbegs. A mesure qu'on avance dans le sud, le voisinage de la Perse se reconnait à la proportion de sang aryen qui se mêle au sang turc. Les Tadjyks sont de race aryenne presque pure. De même on trouve dans l'est de nombreux Chinois.

L'Église orthodoxe a pour chef un prélat qui a le titre d'évêque du Turkestan. Les musulmans de cette partie de l'Asie sont, comme les Persans, de la secte des schiites et vont en pèlerinage à Meched, dans le Khorassan ; mais leur islamisme est mêlé de nombreuses superstitions païennes qui leur sont communes avec les autres populations musulmanes de la Russie.

III. Asie occidentale. — 1° *Généralités.* — L'occident de l'Asie se compose de trois parties : la Perse, les pays sémites et l'Asie Mineure. S'il est possible de reconnaître dans les Persans et les Arméniens deux races sœurs, de souche aryenne, si la race sémitique domine au milieu de la diversité des religions en Syrie, en Arabie et même en Mésopotamie, il est beaucoup moins facile de déterminer quel est le fond ethnique des populations de l'Asie Mineure. Parcourue en tout sens par les conquérants qui y ont tous laissé quelques colons, depuis les Perses et les Mèdes, jusqu'aux Turcs, en passant par les Grecs, les Gaulois, les Romains et les Arabes, l'Asie Mineure n'a d'autre principe d'unité que la domination des Ottomans qui a fait prendre le nom générique de Turcs à cent peuples divers par leur origine et leurs mœurs.

Premier foyer d'expansion du christianisme, l'Asie occidentale fut vite unie dans une communauté de foi, car les Juifs avaient totalement disparu, et ce n'est que dans des montagnes reculées et dans les districts d'Arabie qse subsistaient des tribus que l'Évangile n'avait pas éclairées; mais cette unité de croyances ne tarda pas à se briser; les hérésies sans nombre divisèrent l'Église et deux d'entre elles, le nestorianisme et le monophysisme subsistent encore. Au milieu de ces déchirements fit son apparition l'islamisme qui ne tarda pas à submerger toutes ces Églises, celles qui étaient fidèles, comme celles qui avaient faibli; et, comme si ce n'était pas assez, le schisme de Constantinople vint achever le désastre. Pendant plusieurs siècles il n'y eut plus de catholiques déclarés en dehors de quelques points privilégiés, comme la montagne du Liban, où les Maronites, toujours fidèles, ou tout au moins revenus bien vite d'une erreur passagère, continuaient à vivre en union avec Rome, centre de l'Église, et avec le pape, vicaire de Jésus-Christ. Il ne faudrait pas conclure de là que tous les chrétiens orientaux furent formellement séparés de l'Église catholique; une ignorance profonde les préserva d'une rupture complète; on le vit bien quand les missionnaires latins se présentèrent à eux en Syrie, en Arménie ou en Mésopotamie; et quand l'Église de Constantinople voulut, au XVIIIe siècle, imposer une séparation plus explicite, des protestations s'élevèrent, d'où sortirent les églises orientales-unies, qui, au prix des luttes les plus généreuses, et grâce à l'appui de la France, surent conquérir peu à peu auprès des sultans leurs droits de communautés autonomes.

2° *Empire ottoman.* — A l'heure présente le christianisme a dans l'empire ottoman une situation officiellement reconnue, bien que subordonnée au bon plaisir et à l'arbitraire. Si les orientaux-unis doivent à la protection de la France une vie moins difficile, bien qu'elle le soit trop encore, les communautés séparées vivent sous la loi du vainqueur, et c'est bien souvent qu'on a vu le sultan faire et défaire des patriarches dans les Églises grecque et arménienne. La résistance ne serait-elle pas possible, mieux vaut, leur semble-t-il, relever du Grand-Turc que du pape.

Sur 17 à 18 millions d'habitants qui peuplent la partie asiatique de l'empire ottoman, il faut compter plus de 14 millions et demi de mahométans, il faut dire cependant que les statistiques rangent parmi les adeptes de l'islamisme un million environ de druses, ansariés, kizyl-bach, kurdes, bédouins et autres, qui ne sont musulmans que de nom et qui pratiquent les uns, en petit nombre, le paganisme, d'autres, des cultes mal connus, dans lesquels se retrouvent les vestiges des mystères impurs des antiques superstitions syriennes.

Les juifs, sur lesquels les renseignements recueillis sont manifestement inexacts et incomplets, sont probablement 200 000. Pour les chrétiens, les évaluations devraient être plus précises et cependant rien n'est plus difficile que d'en obtenir; sans parler de la tendance bien naturelle qui porte chaque nationalité à se dire plus nombreuse que ses rivales, il faut tenir compte aussi du profond désordre administratif qui entrave toute enquête régulière. Les chiffres que je donne dans le tableau ci-contre diffèrent assez notablement du total que nous avons tiré des derniers travaux du Dr A. Supan (17 176 500); je les reproduis cependant pour l'intérêt qu'ils présentent au point de vue de la répartition des différents cultes; je leur reconnais une valeur considérable car ils sont tirés en grande partie de l'excellent ouvrage de M. Cuinet intitulé *La Turquie d'Asie*, 5 in-8°. Comme secrétaire général du conseil de la dette ottomane, M. Cuinet avait sous ses ordres tout un personnel européen, chargé de surveiller la rentrée des impôts dans toute l'étendue de l'Empire; il a pu se procurer par ses subordonnés des indications très précieuses qu'il a utilisées avec discernement, mais il ne pouvait pas cependant éviter des omissions et des erreurs, et le tableau que nous donnons en contient certainement, mais son travail n'en a pas moins fait faire un pas énorme à la question et rectifie sur plusieurs points les données erronées sur lesquelles je me suis appuyé dans mon ouvrage, *A travers l'Orient*, Paris, 1896, surtout en ce qui concerne les Églises dissidentes.

On peut dire que les chrétiens de la Turquie d'Asie sont un peu moins de 3 millions 600 000, dont 700 000 catholiques et 100 000 protestants.

Le protestantisme exerce son activité en Syrie et surtout en Arménie.

En Palestine c'est dès l'année 1821 que la Société biblique a commencé ses travaux, mais l'installation du protestantisme à Jérusalem date de l'année 1841 ; alors, par suite d'un accord entre l'Angleterre et la Prusse, un évêché protestant fut institué et doté par les deux couronnes; le titulaire devait être pris alternativement parmi les anglicans et parmi les luthériens, et devait exercer sur tous les réformés de Palestine, une autorité qui n'impliquait nullement l'unité de confession de foi; chaque fidèle devait resté attaché à son symbole particulier. Le premier évêque désigné par la reine d'Angleterre était un ancien juif polonais, Salomon Alexander, savant hébraïsant, et sa mission était, avant tout, de travailler à la conversion des israélites. Après lui, le Bernois Samuel Gobat occupa le siège pendant plus de trente ans; c'était un homme très entreprenant qui fonda à Jérusalem différents établissements dont le principal est celui des diaconesses de Kaiserswerth. Mais, après Gobat, l'alliance hybride de l'anglicanisme et du luthéranisme fut brisée. L'évêché anglican à Jérusalem est purement anglais et les Allemands ont une communauté distincte dont l'empereur a inauguré la magnifique église lors de son récent voyage en Orient.

Les Américains desservent l'église de Saint-Paul spécialement affectée aux presbytes de langue arabe.

ÉTAT RELIGIEUX DES POPULATIONS DE L'EMPIRE OTTOMAN (PARTIE ASIATIQUE)

PROVINCES.	POPULATION TOTALE.	MUSULMANS.	CHRÉTIENS.		CATHOLIQUES.						NON-CATHOLIQUES.					ISRAÉLITES.
			CATHOLIQUES	NON-CATHOLIQUES	MARONITES	MELKITES	ARMÉNIENS	CHALDÉENS	SYRIENS	LATINS.	GRECS.	ARMÉNIENS.	JACOBITES	NESTORIENS	PROTESTANTS.	
1 Constantinople (quartier asiatique du vilayet de).	240 381	157 424	2 283	80 274	»	»	1 833	»	»	450	44 264	35 660	»	»	350	400
2 Ismidt (Mutessariflik).	222 760	128 660	390	87 040	»	»	390	»	»	»	40 795	41 308	»	»	1 937	6 670
3 Brousse (vilayet)	1 626 869	1 302 677	3 033	318 659	»	»	3 033	»	»	»	232 701	85 354	»	»	604	2 500
4 Bigha (Mutessariflik).	129 438	107 450	1 192	19 870	»	»	»	»	»	1 192	18 090	1 636	»	»	144	926
5 Smyrne (vilayet)	1 396 477	1 148 981	1 914	223 066	»	»	737	»	»	1 177	208 698	14 103	»	»	265	22 516
6 Archipel —	325 640	27 195	2 949	293 825	»	»	»	»	»	2 949	293 787	38	»	»	»	1 897
7 Samos (principauté tributaire).	60 640	490	70	60 080	»	»	»	»	»	70	60 080	»	»	»	»	»
8 Konieh (vilayet)	1 088 000	1 004 800	400	82 800	»	»	400	»	»	»	75 000	9 700	»	»	100	»
9 Castamouni (vilayet)	1 018 918	992 685	30	26 203	»	»	30	»	»	»	21 507	2 617	2 079	»	»	»
Asie Mineure.	**6 109 123**	**4 870 362**	**12 261**	**1 191 817**	»	»	**6 423**	»	»	**5 838**	**994 922**	**193 416**	**2 079**	»	**3 400**	**34 909**
10 Angora (vilayet)	892 901	764 116	8 784	119 523	»	»	8 784	»	»	»	34 009	83 063	»	»	2 451	478
11 Adana	403 439	258 939	11 500	133 000	»	»	11 500	»	»	»	47 100	69 300	»	»	16 600	»
12 Sivas —	1 086 455	839 354	10 477	236 024	»	»	10 477	»	»	»	76 068	129 523	»	»	30 433	600
13 Trébizonde —	1 047 700	807 500	2 300	237 900	»	»	2 300	»	»	»	193 000	44 100	»	»	800	»
14 Erzeroum —	645 702	507 532	12 022	125 670	»	»	12 022	»	»	»	2 725	120 273	»	»	2 672	478
15 Van —	430 000	247 000	6 710	171 290	»	»	708	6 000	»	2	»	79 000	»	92 000	290	5 000
16 Bitlis —	398 625	263 853	6 440	128 332	»	»	3 840	2 600	»	»	210	125 600	572	»	1 950	»
17 Mamouret-ul-Aziz (vilayet).	575 314	504 946	1 675	68 693	»	»	1 675	»	»	»	650	61 983	»	»	6 060	»
Arménie.	**5 480 136**	**4 193 240**	**59 90[illegible]**	**1 220 432**	»	»	**51 306**	**8 600**	»	**2**	**353 762**	**712 842**	**572**	**92 000**	**61 256**	**6 556**
18 Diarbekir (vilayet)	471 462	337 644	31 786	100 763	»	190	10 170	16 420	4 990	16	9 250	57 890	22 554	»	11 069	1 269
19 Mossoul	300 280	270 280	25 000	5 000	»	»	»	18 000	7 000	»	»	»	5 000	»	»	»
20 Bagdad	850 000	843 000	4 650	2 350	»	50	1 000	1 600	1 200	800	50	2 200	»	»	100	»
21 Basserah	950 000	892 723	2 277	1 500	»	100	100	300	600	1 177	25	1 500	»	»	25	53 500
22 Zor (Mutessariflik)	100 000	99 150	600	200	»	»	400	»	200	»	»	»	200	»	»	50
Mesopotamie.	**2 671 742**	**2 442 797**	**64 313**	**109 813**	»	**340**	**11 670**	**36 320**	**13 990**	**1 993**	**9 325**	**61 590**	**27 754**	»	**11 194**	**54 819**
23 Alep (vilayet)	995 758	823 957	70 202	81 599	2 989	24 577	18 000	1 865	913	1 858	23 735	20 019	28 812	»	11 033	20 000
24 Damas	955 680	709 766	100 582	145 206	24 577	49 734	»	»	22 571	3 700	138 081	1 100	»	»	6 025	»
25 Beyrouth	533 554	342 889	89 150	96 135	51 093	31 422	930	»	2 100	3 605	72 167	2 000	18 843	»	3 125	5 380
26 Liban (province privilégiée).	399 530	80 234	264 350	94 946	229 680	34 472	30	»	30	138	54 208	»	»	»	738	»
27 Jerusalem (Mutessariflik).	341 638	252 604	31 665	17 503	401	1 014	499	»	18	29 733	16 039	715	150	»	599	39 866
Syrie	**3 226 1[illegible]0**	**2 209 450**	**555 949**	**435 389**	**308 740**	**141 219**	**19 459**	**1 865**	**25 632**	**39 034**	**304 230**	**23 834**	**47 805**	»	**21 520**	**65 246**
28 **Arabie** (2 vilayets).	**1 050 000**	**1 050 000**	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»
	18 537 161	**14 765 849**	**692 431**	**2 957 451**	**308 740**	**141 559**	**88 858**	**46 785**	**39 622**	**46 867**	**1 662 239**	**991 682**	**78 210**	**92 000**	**97 370**	**161 530**
			3 649 882		**672 431**						**2 921 501**					

Les templiers wurtembergeois ont à Jérusalem, près de la gare, à Jaffa et à Caïffa, trois colonies prospères qui comptent, d'après Warneck, 1347 adhérents. Le protestantisme a fait en Palestine, d'après Gundert, 2000 adeptes.

En Syrie, c'est surtout la mission presbytérienne américaine qui exerce son action assez énergique, sans préjudice des établissements relevant d'autres groupements : Gundert évalue le nombre des protestants à 2000. Ces chiffres sont sensiblement inférieurs à celui que donne Cuinet qui évalue à 21000 le nombre des protestants en Syrie et en Palestine.

En Arménie, c'est l'*American board of missions* qui a établi des collèges, des écoles et des missions; en vingt années 127 localités ont été visitées ; 400 écoles reçoivent 23000 élèves, on a ordonné 70 pasteurs indigènes. Le nombre des prosélytes, que Cuinet porte à 70000 paraît exagéré, car Warneck ne compte pour tout l'empire ottoman que 80 à 90000 protestants, dont 25000 communiants.

L'Église grecque compte environ 1600000 fidèles dont la plus grande partie relève du patriarche de Constantinople, 300000 de celui d'Antioche et 20000 de celui de Jérusalem. Les gréco-arabes de ces deux derniers patriarcats ont eu pour pasteurs, jusqu'à ces derniers temps, des prélats de race et de langue grecque tirés des monastères qui relèvent de Constantinople et d'Athènes; le clergé indigène était maintenu sous tous les rapports dans un état d'infériorité qui lui fermait l'accès des hautes fonctions. Un jour est venu cependant où les prêtres arabes se sont révoltés contre cet exclusivisme dont le principal résultat était de donner à leur pays des évêques étrangers à leurs mœurs, à leur langue et à leurs aspirations; le peuple les a suivis; la Russie les a encouragés et défendus, et malgré le mauvais vouloir de Constantinople, l'Église syrienne orthodoxe compte maintenant un certain nombre d'évêques indigènes; la récente élection d'un arabe au siège patriarcal d'Antioche a été l'événement le plus significatif de cette lutte qui est loin d'être terminée.

L'Église arménienne grégorienne a son chef ou catholicos à Etchmiadzin, dans l'Arménie russe; et des patriarches secondaires à Cis en Cilicie, à Aghtamar, près de Van, à Jérusalem, enfin à Constantinople; c'est ce dernier qui, reconnu par le gouvernement turc pour chef civil et religieux de sa nation, règle avec la Porte les nombreuses questions litigieuses qui se produisent. Voir col. 1905-1911.

Le patriarche des syriens-jacobites réside le plus habituellement à Mardin, et le chef religieux et politique des nestoriens près de Djulamerk, dans le Kurdistan.

L'organisation des chrétientés unies se trouve exposée en détail dans d'autres parties de cet ouvrage. Voir ANTIOCHE, col. 1399, CONSTANTINOPLE (*Église*), JÉRUSALEM (*Église*). Les fidèles de rite latin sont soumis à la juridiction de six prélats : 1° le délégué apostolique de Constantinople a sous sa dépendance à peu près toute l'Asie Mineure, sauf : 2° l'archidiocèse de Smyrne qui a pour circonscription la partie occidentale de la péninsule, avec 15800 fidèles, et 3° la préfecture apostolique de Rhodes confiée aux pères franciscains (260 catholiques); 4° l'archevêque de Bagdad a sous son autorité les trois missions (autrefois préfectures apostoliques) de Karpout, Mossoul et Bagdad; la première de ces missions est confiée aux capucins de la province de Lyon, la seconde aux dominicains de la province de Paris et la troisième aux carmes déchaussés de la province de France; 5° le délégué apostolique de Syrie, résidant à Beyrouth, exerce la charge épiscopale pour tous les latins de Syrie; enfin 6° le patriarche de Jérusalem est chargé de la Palestine et d'une partie de la Galilée, jusqu'à Nazareth et au lac de Tibériade.

De plus, le patriarche de Jérusalem, l'archevêque de Bagdad, les délégués apostoliques de Constantinople et de Syrie sont chargés de représenter le souverain pontife auprès des fidèles qui appartiennent aux Églises orientales unies. Les rapports des délégués avec les patriarches et évêques orientaux ont été réglés par le *Motu proprio : Auspicia rerum* daté du 19 mars 1896, qui est le complément et le commentaire de la constitution *Orientalium dignitas ecclesiarum*. Les délégués ont donc à la fois une juridiction directe sur les latins, et sur les orientaux catholiques l'autorité purement morale qu'ils tiennent de leur caractère de représentants du souverain pontife.

3° *Arabie indépendante*. — Il y a peu de chose à dire de l'Arabie indépendante dont la population est d'environ deux millions d'habitants. Rattachée idéalement au vicariat d'Égypte par le décret du 17 mai 1839, *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1895, t. v, p. 212-213, elle constitue, depuis 1889, un vicariat confié aux capucins français. La résidence du vicaire est à Aden et les fidèles sont environ 1500.

4° *Perse*. — Le christianisme jouit en Perse d'une liberté presque complète, mais il n'a atteint qu'un très faible développement. Les Persans, au nombre de 9 millions, sont musulmans de la secte schiite et absolument réfractaires à l'action des missionnaires. L'administrateur du diocèse d'Ispahan, qui est un lazariste, ne gouverne pas plus de 150 catholiques de rite latin; dans le Kurdistan persan, qui confine à la Turquie, se trouvent quelques milliers de catholiques orientaux, chaldéens et arméniens, et un nombre un peu plus considérable de chrétiens non catholiques, principalement des Arméniens, qui sont venus s'y réfugier au moment des massacres, mais on ne possède aucune indication précise à leur sujet. Il y a en Perse, notamment à Djoulfa, faubourg d'Ispahan, et à Tauris, des missions protestantes dépendant de la *Church missionary society* et de quelques autres associations qui s'appliquent de préférence à la conversion des chrétiens schismatiques; les efforts des protestants pour attirer à eux les musulmans ont été généralement aussi infructueux que ceux des catholiques.

5° *Afghanistan*. — L'Afghanistan fait partie du même groupe d'États, ou plutôt il forme la transition entre l'Asie occidentale et l'Inde; c'est un pays entièrement musulman (4 millions d'habitants) dans lequel il n'existe aucune église chrétienne organisée.

IV. INDE ET DÉPENDANCES. — L'empire que l'Angleterre possède aux Indes confine à l'ouest aux pays baloutchis et afghans; au nord il est limité par le Pamir et le Tibet; à l'est, l'influence anglaise se heurte à celle de la France aux confins de la Birmanie; pendant la fin du XIX[e] siècle, le royaume de Siam, bien qu'indépendant, a tendu à graviter dans l'orbite de la puissance britannique, mais depuis les traités de 1897, l'influence de la France a recommencé à se faire sentir, grâce surtout au grand nombre d'Annamites français immigrés dans la riche vallée de la Meinam.

Cette immense étendue de pays contient près de 300 millions d'habitants, les données fournies par les *Missiones catholicæ*, 245252980, sont manifestement au-dessous de la vérité et paraissent remonter au dénombrement fait en 1874; depuis, plusieurs recensements ont été faits et le dernier, celui de 1891, auquel nous nous sommes tenu, donne le chiffre de 295238800, ce qui permet de supposer que malgré la famine et les épidémies qui, presque chaque année, font des milliers de victimes, le nombre de 300 millions est actuellement atteint et même dépassé.

La population de l'Inde se compose de plusieurs couches qui se sont superposées les unes aux autres ; d'abord les noirs apparentés aux peuples du groupe australien et malais, ils ont, en dehors de quelques districts montagneux, disparu du continent, et on n'en retrouve le

type à peu près pur que dans les îles Adaman et Nicobar; les *dravidiens*, de race blanche et d'une culture beaucoup plus avancée, durent cependant reculer devant les envahisseurs venus de l'est et de l'ouest; les touraniens jaunes arrivèrent ensuite par le Tibet, et les aryens du plateau de l'Iran; beaucoup moins nombreux, les aryens triomphent cependant grâce à leur intelligence supérieure; avec l'appui des peuplades noires, ils vinrent à bout des dravidiens; c'est de là sans doute qu'est sorti le mythe de Rama, conquérant l'Inde à la tête d'une armée de singes. Les jaunes se retirèrent vers leur pays d'origine où ils importèrent la religion de Bouddha.

Le bouddhisme, refoulé avec les dravidiens dans le sud de la péninsule et dans l'île de Ceylan, ne fut pas cependant sans influence sur la formation de la religion nationale de l'Inde, le brahmanisme, où se trouvent amalgamées des traditions d'origine très complexe. Au IIe siècle de notre ère une nouvelle invasion touranienne, venue celle-là de la vallée de l'Oxus, ébranla la domination aryenne, déjà compromise depuis l'apparition des armées d'Alexandre; puis, jusqu'au XIIIe siècle, les migrations se succédèrent venant de l'ouest et amenèrent dans l'Inde les nombreux éléments aryens qui finirent par donner à la race son empreinte définitive. Une tribu aryenne qui arriva, au VIIe siècle, de la Perse est celle des parsis, sectateurs de la religion de Zoroastre; ils se fixèrent sur la côte de Goudjerate et, grâce à leur religion, qui tranche nettement avec toutes celles des populations voisines, ils sont demeurés homogènes tout en sachant profiter des avantages que leur procure la civilisation moderne.

Enfin, entre le XIIIe et le XVIe siècle, ce furent les musulmans qui par la vallée de l'Indus, se répandirent dans le Bengale et le Dekkan; ils y fondèrent l'empire du Grand-Mogol, qui, directement ou par ses vassaux, s'étendait sur toute la partie centrale de l'Inde, au moment où la France et l'Angleterre commencèrent à se disputer la suprématie. Cette lutte, pleine de glorieux épisodes, se termina par la victoire de la Compagnie des Indes à laquelle l'Angleterre se substitua au milieu du XIXe siècle ; la conquête graduelle de la péninsule et de ses dépendances a modifié la constitution politique du pays; mais sans influer sur l'ethnographie.

Les habitants de l'empire des Indes parlent cent vingt-trois langues et dialectes qui se rangent surtout en deux groupes : les langues aryennes (hindi, 89 millions; bengali, 41; mahratti, 16; pendjabi, 18; goudjerathi, 11, etc.); les langues dravidiennes (telougou, 20 millions; tamoul, 15; canara, 10, etc.). L'hindoustani, langue moderne, qui, avec un fond aryen, a fait de grands emprunts au persan et à l'arabe, est une langue commune à presque tous les habitants des grandes vallées du nord; et le toulou joue le même rôle dans les provinces du sud peuplées de dravidiens.

D'après les statistiques publiées après le recensement de 1891, voici quelle était alors la répartition des religions.

Hindous.	207 731 727
Musulmans.	57 321 164
Païens et divers (juifs, 17 194; parsis, 89 904)	11 338 161
Bouddhistes	8 547 999
Chrétiens	2 284 380
	287 223 431

Les bouddhistes sont cantonnés dans l'île de Ceylan et en Birmanie.

Le protestantisme s'est développé très lentement d'abord dans l'Inde; il ne comptait que 128000 adeptes en 1852; mais depuis il a fait des progrès très rapides : en 1872, 318000, en 1878, 460000. Christlieb, *The foreign missions of protestantism*, trad. de D. A. Croom, Londres, 1881. Cet auteur faisait alors (p. 159, note) le calcul qu'en augmentant suivant la même proportion le nombre des protestants arriverait à 1 million, en 1901, et à 138 millions, en l'an 2000. — La première partie de cette conjecture s'est réalisée exactement. Au Congrès des missions protestantes tenu à New-York en avril 1900, les statistiques présentées par les missionnaires de l'Inde donnaient un nombre de prosélytes s'élevant à 1005960; il est vrai que celui des communiants n'est que de 102554. *Report of the ecumnical conference on foreign missions, April 21 to May 1 1900*, t. II, p. 424. Warneck, dont les calculs s'arrêtent à l'Inde proprement dite, évalue le nombre des protestants à 700000, pour l'année 1899.

Ces fidèles relèvent d'un nombre très considérable de missionnaires appartenant à toutes les dénominations : anglicans, baptistes, presbytériens, méthodistes, calvinistes; d'après le livre de M. Warneck, 70 sociétés se consacrent à la prédication; plus de la moitié sont anglaises, une vingtaine américaines, dix sont allemandes, scandinaves ou néerlandaises. En général, il ne faut pas trop s'arrêter à la multiplicité des groupements, dont un grand nombre cache, sous des appellations sonores, une grande insuffisance ; suivant la remarque de l'auteur cité plus haut, sur 150 ou 200 sociétés de missions protestantes, il n'y en a pas 60 qui aient plus de 20 membres, et beaucoup d'entre elles avouent qu'après des travaux prolongés elles n'ont pas converti un millier d'infidèles. Nous devons donc faire surtout état des missions qui, dirigées avec méthode, ont produit des résultats appréciables; c'est d'abord la société anglicane pour la propagation de l'Évangile (S. P. G.); puis la *Church missionary society*, évangélique; parmi les dissidents, les plus actifs sont les wesleyens qui ont 130000 fidèles dans l'Inde seule, les baptistes, les presbytériens écossais et irlandais; l'Armée du salut fait beaucoup de bruit, plus peut-être que de besogne, et les autres missions la redoutent beaucoup, car c'est dans leurs rangs, plus que chez les païens, qu'elle essaie de recruter ses « soldats ». Les missions américaines les plus développées sont celles de l'*American board* et des diverses associations baptistes et méthodistes. Les sociétés allemandes de Leipzig et d'Hermansburg travaillent avec succès dans la présidence de Madras, et les missions de Bâle ont de nombreux établissements sur la côte du Malabar.

Les anglicans comptaient, en 1891, plus de 200000 fidèles, les baptistes un peu moins, les luthériens 70000, les congrégationalistes 50 000, les presbytériens 35000, les wesleyens 25000; depuis cette époque le nombre total des protestants s'est accru de 400000.

Les progrès du catholicisme n'ont pas suivi une marche aussi rapide que ceux du protestantisme, cependant ils sont loin d'être négligeables et le nombre de ses fidèles dépasse deux millions, inégalement répartis, comme il résulte du tableau ci-après.

Nous avons laissé les chiffres de la population totale tels qu'ils sont donnés dans les *Missiones catholicæ*, mais en faisant remarquer qu'ils sont de près d'un sixième inférieurs à la réalité. En ce qui concerne la population catholique, nous avons suivi le *Madras catholic directory* de 1900 que nous avons corrigé d'après les renseignements plus récents que nous avons reçus des sociétés de missionnaires touchant la répartition et la situation présente des circonscriptions catholiques.

On remarquera que le nombre des catholiques monte rapidement en passant du nord au sud. La proportion de catholiques qui est de 3,6 pour 10000 habitants dans la province ecclésiastique d'Agra, passe à 190 pour 10000 dans celle de Pondichéry et à 900 pour 10000 dans celle de Ceylan. Il faut en voir l'explication d'abord dans la présence d'une énorme quantité de musulmans dans le nord ; tandis que le sud renferme une majorité de tribus dravidiennes (Telougous, Tamouls, Canaras)

DIVISIONS ECCLÉSIASTIQUES.		MISSIONNAIRES.	POPULATION TOTALE.	CATHOLIQUES.	PRÊTRES [illegible]	STATIONS.	ÉGLISES ET CHAPELLES.	SÉMINAIRES ET COLLÈGES.	ÉCOLES.	HÔPITAUX ET HOSPICES.
1 Agra	Archevêché.	Capucins.	25 000 000	8 665	15	40	36	8	20	»
2 Allahabad	Évêché.	Capucins.	58 147 000	6 420	24	23	32	3	17	»
3 Lahore	Évêché.	Capucins.	13 000 000	3 590	23	36	20	5	9	»
4 Kashmir et Kafiristan	Préf. apost.	Miss. étr. ang. (Mill-Hill)	2 000 000	3 000	14	15	11	1	4	»
5 Radjpoutana	Préf. apost.	Capucins.	14 200 000	3 080	12	22	14	1	12	»
6 Bettiah	Préf. apost.	Capucins.	13 000 000	3 725	15	14	11	1	20	2
			105 947 000	28 480						
7 Calcutta	Archevêché.	Jésuites.	21 000 000	54 290	94	317	290	10	125	1
8 Assam	Évêché.	Soc. du Divin Sauv.	7 000 000	13 040	9	37	9	»	9	»
9 Dacca	Évêché.	Ste-Croix du Mans.	17 000 000	11 000	15	50	22	»	22	»
10 Krichnagar	Évêché.	Miss. étr. de Milan.	15 000 000	4 150	8	52	43	»	21	2
			60 000 000	82 380						
11 Madras	Archevêché.	Séculiers et Mill-Hill.	7 075 790	44 870	23	143	142	15	63	»
12 Hyderabad	Évêché.	Miss. étr. de Milan.	11 054 000	12 590	19	68	54	6	27	»
13 Nagpour	Évêché.	Oblats de St-Franç. de Sales d'Annecy.	15 500 000	8 000	18	48	28	»	25	2
14 Vizagapatam	Évêché.		9 000 000	12 915	18	54	59	1	29	»
			42 629 790	78 375						
15 Bombay	Archevêché.	Jésuites.	12 380 000	16 160	51	45	40	2	21	4
16 Trichinopoly (Maduré)	Évêché.	Jésuites.	5 000 000	206 000	51	37	980	1	242	4
17 Mangalore	Évêché.	Jésuites.	3 709 000	83 691	34	50	73	1	59	5
18 Poona	Évêché.	Jésuites.	7 000 000	13 000	21	147	38	5	94	»
			28 089 000	318 851						
19 Pondichéry	Archevêché.	Miss. étr. de Paris.	5 000 000	133 770	77	223	275	11	95	[illegible]
20 Coïmbatour	Évêché.	Miss. étr. de Paris.	2 028 020	35 870	36	85	114	4	44	2
21 Kombakonam	Évêché.	Miss. étr. de Paris.	3 000 000	85 000	19	1064	502	»	56	2
22 Mysore	Évêché.	Miss. étr. de Paris.	5 500 000	42 170	49	115	97	2	87	2
			15 528 020	296 810						
23 Verapoly	Archevêché.	Carmes.	1 200 000	59 700	41	37	53	4	151	1
24 Quilon	Évêché.	Carmes.	1 210 000	87 000	29	28	167	1	101	»
			2 410 000	146 700						
25 Goa	Patriarcat.	Prêtres portugais et goanais.	2 900 000	320 134	769	»	426	»	139	»
26 Cochin	Évêché.		188 000	78 000	58	»	70	»	?	»
27 Damao	Évêché.		150 000	63 658	73	»	71	»	32	»
28 San Tomé de Meliapour	Évêché.		?	?	48	»	?	»	?	»
			3 238 000	461 792						
29 Changanacchery	Évêché.	Prêtres du rite syro-malabar.	»	129 000	240	Indigènes.	123	»	»	»
30 Ernculanam	Évêché.		»	83 864	113		87	»	»	»
31 Trichoor	Évêché.		»	91 787	79		75	»	»	»
			»	304 651						
32 Colombo	Archevêché.	Oblats de Marie.	1 083 780	198 120	73	251	272	10	348	4
33 Pointe de Galle	Évêché.	Jésuites.	748 080	6 300	12	5	37	»	34	»
34 Jafna	Évêché.	Oblats de Marie.	392 000	42 500	38	23	202	2	110	»
35 Kandy	Évêché.	Bénédict. Sylvestrins.	632 410	21 150	22	26	56	1	20	»
36 Trincomale	Évêché.	Jésuites.	159 600	7 150	8	3	22	»	21	»
			3 015 870	275 220						
37 Birmanie septentrionale	Vic. apost.	Miss. étr. de Paris.	4 000 000	6 000	21	51	38	1	47	»
38 — orientale	Vic. apost.	— de Milan.	1 930 000	9 600	10	115	124	1	77	»
39 — méridionale	Vic. apost.	— de Paris.	4 000 000	41 000	39	134	181	1	72	3
40 Malacca	Évêché.	— de Paris.	1 200 000	19 932	32	39	38	7	59	»
			11 130 000	76 532	2 190	3 417	[illegible]	105	2 312	37
			271 987 680	2 069 791						

beaucoup plus accessibles à la prédication évangélique que le reste des Hindous et surtout que les musulmans; enfin il faut remarquer que c'est par le sud de la péninsule qu'a commencé l'œuvre des missionnaires; c'est sur les côtes du Malabar, du Carnatic et du Coromandel qu'ont été fondés les premiers établissements catholiques, et l'action plusieurs fois séculaire de l'apostolat peut avoir amené dans la population une transformation qui la met mieux à même de s'adapter aux enseignements du christianisme. Cela est vrai surtout dans l'Inde où les préjugés de caste sont un des principaux obstacles à la propagation de notre foi; des siècles ne sont pas suffisants pour venir à bout des répugnances que rencontre chez le peuple la doctrine de la fraternité chrétienne. S'il en était ainsi, les missionnaires qui travaillent dans le centre et le nord auraient cette consolation, à défaut de grands résultats immédiats, de songer qu'ils défrichent un sol qui, sous leurs successeurs, produira des moissons abondantes.

On peut faire la même remarque sur la répartition des chrétiens baptisés par les sociétés protestantes : voici un tableau établi d'après les renseignements donnés par Warneck, pour l'année 1890.

	Population totale.	Protestants.
Pendjab et provinces du N.-O. .	83 000 000	51 030
Bengale.	62 000 000	108 901
Bombay et provinces centrales. .	50 000 000	33 798
Madras et provinces du Sud. . .	35 000 000	365 912
Ceylan	3 000 000	30 000

Les israélites sont environ 18000 dont 5000 à Bombay, 1 000 à Calcutta et les autres groupés en grande partie dans le Malabar sous la domination portugaise.

V. Asie orientale. — 1° *Chine.* — C'est à l'extrémité occidentale du continent asiatique, dans les îles, sur les côtes et le long du cours des grands fleuves navigables que sont réunies des populations innombrables, et les statistiques les plus vraisemblables ne peuvent être garanties à une ou plusieurs dizaines de millions près. Si nous rapprochons le chiffre donné par l'*Almanach de Gotha* (1901) de celui que fournit l'*Annuaire pontifical* de la même date, nous trouvons pour la Chine un écart de 64 millions.

On a dit souvent que la religion des Chinois est une religion athée; et en réalité on ne peut pas trouver la notion du Dieu personnel dans ce *Tien* au sujet duquel il a été disputé avec tant d'ardeur, alors même qu'il faudrait l'interpréter, non comme le « ciel » matériel, mais comme le « maître du ciel », ainsi que le voulaient les missionnaires jésuites. En réalité il y a en Chine non pas une, mais trois religions nationales. Le *confucianisme*, réservé aux lettrés et aux fonctionnaires, ce qui d'ailleurs revient au même, puisque les grades littéraires sont le chemin qui conduit aux fonctions publiques, est un culte purement civil qui a pour base un panthéisme philosophique, mais qui, dans la pratique, se réduit à l'observation méticuleuse de rites dont la signification échappe à ceux même qui les accomplissent. Le *taoïsme*, regardé comme la religion des habitants primitifs du pays, est le culte des génies et des démons; il a dégénéré en polythéisme et en idolâtrie; ses prêtres se livrent aux pratiques de la sorcellerie. Enfin le *bouddhisme* a perdu son caractère original de doctrine morale pour dégénérer en un paganisme grossier. Ces religions ne sont pas, pour le Chinois, exclusives l'une des autres; elles sont considérées comme également vraies et également bonnes; en réalité elles n'en font qu'une seule, diversifiée suivant les contrées par l'influence des milieux et le caractère propre aux habitants de chaque province.

A côté du culte officiel, la première place est tenue par l'islamisme, qui fait des progrès inquiétants dans tout l'Extrême-Orient. Un article très curieux paru dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, n. 2, p. 221-253, estime à 30 millions le nombre des musulmans chinois; ils forment des groupes très homogènes dans le Turkestan chinois, la Dzoungarie et la Mongolie, puis dans le Kansou et le Yunan; on en trouve aussi dans le Koueitcheou, le Fokien, dans les grands ports de Canton et Chang-haï; enfin, ils seraient à peu près 200 000 dans l'agglomération pékinoise; leur influence se fait sentir jusque dans le domaine de la politique, et ils ont contribué pour une forte part aux récents massacres, de même que par leur cohésion ils donnent actuellement au gouvernement chinois un point d'appui pour sa résistance aux réclamations des puissances alliées. Ils se tiennent en relations avec leurs coreligionnaires des Philippines et des Indes néerlandaises et pourront un jour devenir l'occasion de graves complications.

Les missions protestantes ont été tardivement introduites en Chine et ont eu un succès relativement médiocre; mais cependant elles progressaient au moment où les événements de 1900 ont complètement paralysé leur action dans une moitié de l'empire chinois. L'*Almanach de Gotha* de 1901 donne pour 1881, 19000 protestants, et pour 1887, 35750.

Gundert, *Die evangelische Mission,* fournit un chiffre légèrement supérieur ainsi réparti :

	Missionnaires.	Communiants.
Presbytériens. . . .	122	12 347
Méthodistes.	73	6 954
Congrégationalistes .	68	5 627
Baptistes.	50	4 471
Épiscopaux.	44	3 245
Divers	232	5 643
	589	37 287

Warneck donne, pour 1893, un total de 55093, pour 1897, de 80682, et évalue le nombre actuel à 200000; il est vrai qu'il compte tous les baptisés alors que Gundert ne recense que les communiants, mais le progrès n'en est pas moins très considérable. Ces missions sont administrées par 53 sociétés dont la moitié sont américaines; mais le travail utile est donné par une dizaine au plus de groupements; les méthodistes tiennent le premier rang avec 20326 adhérents, les presbytériens américains 8300, la *China-Inland mission* 7900, la *London missionary society* 7100, la *Church mission society* 5000, les presbytériens anglais 4000, la mission de Bâle 3000.

Les missions catholiques, d'origine beaucoup plus ancienne, s'étendent sur toute la superficie de la Chine qui est divisée en 39 vicariats et 2 préfectures apostoliques, auxquels il convient d'ajouter l'ancien évêché portugais de Macao.

Les terribles persécutions de l'année 1900 ont apporté de graves perturbations dans le fonctionnement d'une partie de ces missions, et les chiffres que nous allons donner ont sans doute été considérablement modifiés. Ces événements ont momentanément désorganisé les vicariats de la moitié septentrionale de l'empire; le Yunan et le Su-tchuen sont également parcourus par des bandes de fanatiques; nous ne pouvons pas encore évaluer l'importance du désastre, mais il est énorme et il faudra de longues années pour relever toutes les ruines.

2° *Corée.* — En Corée, au contraire, l'ère des persécutions officielles paraît close; ce royaume s'est tenu longtemps fermé à toute action venant des peuples chrétiens, et les missionnaires n'y pénétraient qu'au péril de leur vie. Depuis la dernière guerre sino-japonaise, la Corée a passé de la suzeraineté plus ou moins nominale de la Chine à l'hégémonie encore dissimulée, mais très réelle, du Japon, et les Européens sont autorisés à résider dans le royaume; les missionnaires y jouissent, au moins en théorie, d'une liberté complète, ce qui n'em-

pêche pas les fonctionnaires, surtout dans les districts reculés, de molester les chrétiens, de les emprisonner et même de les faire mettre à mort; il y a cependant une détente et les persécutions sont tout à fait locales.

Comme en Chine, la population pratique trois cultes: dans les classes populaires, c'est un naturalisme grossier, sans doute l'ancienne religion du pays; ces superstitions se concilient avec les rites bouddhiques et, enfin, dans les classes supérieures, la philosophie de Confucius est en honneur. Les Coréens, doux et intelligents, ont entendu avec docilité la parole des missionnaires; on comptait, en 1900, un évêque et 39 prêtres de la société des missions étrangères, desservant 731 stations et le nombre des catholiques s'élevait à 42 450.

Les protestants méthodistes et baptistes sont installés depuis 1882 en Corée et y ont fait environ 7000 prosélytes.

3° *Japon.* — Le Japon a lui aussi passé, par une transition brusque, d'un isolement obstiné à une civilisation ultra-moderne; c'est en trente ans que cette transformation s'est accomplie. Les Européens parqués, de 1854 à 1896, dans quelques villes du littoral, sont libres maintenant de circuler où bon leur semble. Les institutions ont été renouvelées d'un seul bloc, et le costume national lui-même est délaissé par tout Japonais qui se pique de civilisation.

Depuis 1889, l'État japonais a inscrit dans sa constitution la liberté de conscience et les cultes nationaux ont cessé d'être subventionnés. Ces cultes sont d'abord le shintoïsme, religion des anciens Japonais, qui honore les génies par des sacrifices et autres pratiques fortement imprégnées de superstitions dont quelques-unes sont très gracieuses; au VI[e] siècle le bouddhisme s'est introduit au Japon et certains Japonais le pratiquent concurremment avec le shintoïsme. Les cultes chrétiens sont autorisés en ce sens que la loi les ignore et ne met aucun obstacle à leur propagation; cette attitude de l'État athée n'est pas sans causer de sérieuses difficultés; c'est ainsi que la loi sur l'instruction publique promulguée en 1899 prohibe l'enseignement de toute religion et toute pratique religieuse dans les écoles officielles et même dans les écoles libres qui suivent les programmes officiels; or, ces écoles ne sont tolérées qu'autant qu'elles se conforment à ces programmes.

Toutefois, il est juste de remarquer qu'un tel règlement n'a pas au Japon le caractère odieux qu'il présente dans les pays chrétiens; ici c'est un véritable chaos dans lequel s'agitent plus de 40 sectes bouddhistes et shintoïstes, à côté de 37 sectes protestantes et du schisme russe. *Rapport* de M[gr] Ozouf, archevêque de Tokio, dans le *Compte rendu de la Société des missions étrangères pour 1899.*

Les autorités usent généralement d'un esprit très large dans l'application de ces règlements, mais il n'en est pas moins vrai que là où le fonctionnaire est malveillant il peut créer de grosses difficultés; telle cette école de sœurs qui fut menacée de fermeture parce qu'on avait trouvé aux mains des enfants des exemplaires du catéchisme, un livre qui ne figure pas dans la liste des ouvrages autorisés dans les écoles.

Le catholicisme japonais a fait en vingt ans de rapides progrès, il comptait 4 000 fidèles en 1879; depuis l'institution de la hiérarchie en 1891, le Japon forme une province ecclésiastique, composée de l'archidiocèse de Tokio et des diocèses de Nagasaki, Osaka et Hakodaté; le nombre des fidèles était, en 1901, de 55 453, administrés par 119 prêtres de la Société des missions étrangères de Paris, auxquels viennent en aide, surtout pour l'instruction, les marianites, et des religieuses françaises appartenant à 4 communautés (dames de Saint-Maur, Saint-Paul de Chartres, Enfant-Jésus de Chauffailles et franciscaines missionnaires de Marie). La vie contemplative est représentée par des cisterciens et des cisterciennes.

La Russie fait de grands efforts pour faire pénétrer sa croyance particulière au Japon et aussi en Chine. Un évêque russe est chargé des missions dans les îles du nord; en 1879 il y avait 3000 Japonais convertis à l'orthodoxie; ce nombre doit être de beaucoup dépassé aujourd'hui.

Il en est de même des protestants dont on comptait 7 500 en 1879; depuis, une trentaine de missions, dont 25 américaines, ont créé de nombreux établissements et obtenu de réels succès. En 1899, on comptait 50 000 protestants (41 000 communiants) dont la moitié dépendent des églises congrégationaliste et épiscopalienne. Le tempérament japonais, raisonneur et un peu superficiel, s'est très bien accommodé de l'enseignement d'une religion où l'individualisme garde une grande importance; et un nombre relativement considérable de conversions s'est fait dans les classes supérieures; le vice-président de la chambre basse du parlement japonais est un protestant.

4° *Indo-Chine française.* — Le vaste empire que la France a constitué dans l'Extrême-Orient est de date récente; c'est en 1858 que l'amiral Rigaud de Genouilly parut devant Tourane pour y prendre la défense des chrétiens persécutés; en 1859, après la prise de Saïgon, la Cochinchine méridionale fut annexée, et en 1863, le roi de Cambodge, Norodom, se plaçait sous la protection de la France. La conquête du Tonkin, de 1882 à 1884, eut pour conséquence l'établissement du protectorat sur le royaume d'Annam, et enfin, en 1897, une partie du territoire siamois a été placée dans notre zone d'influence.

La population est de souche mongolique, mélangée d'une proportion de sang malai qui augmente en avançant dans le sud; outre les Annamites et les Cambodgiens, il y a des traces de la population antérieure à l'invasion jaune; sous le nom de Khmers, Muongs, Mois, Laotiens, ils forment des groupements considérables dans l'intérieur de la péninsule. Les langues annamite, cambodgienne et siamoise se rapprochent du chinois, tout en étant moins compliquées.

La religion est un bouddhisme altéré par des superstitions étranges; comme en Chine, le confucianisme est professé par les lettrés.

Les Malais qui se trouvent en assez grand nombre dans le sud sont généralement mahométans.

Enfin les Chinois forment une partie notable de la population: on estime qu'il y en a 80 000 au Tonkin et un plus grand nombre en Cochinchine; il y en a 60 000 dans la seule ville de Cholon, voisine de Saïgon; dans le royaume de Siam, ils ont presque le monopole du commerce, et dans un récit de voyage paru dans la *Revue des Deux Mondes* (15 mars 1901) on lisait que tous les établissements industriels qui se sont récemment créés sont entre les mains des Chinois.

Conclusion. — Pour évaluer la situation religieuse de l'Asie, il est nécessaire de recourir aux hypothèses, car si nous avons pu relever assez exactement le nombre des catholiques et des protestants, il n'existe aucun document sérieux qui permette de dénombrer les adeptes des autres religions.

Il ne semble pas cependant très loin de la vérité d'estimer le nombre des bouddhistes à . . . . 400 millions.
celui des brahmanistes à . . . . 200 —
celui des musulmans à . . . . 100 —
celui des chrétiens à . . . . 20 —
celui des païens, sans doute exagéré . . 80 —

Nous évaluons la population chrétienne de l'Asie russe à 14 millions.

Les protestants sont (d'après Warneck, p. 489):

Dans l'Asie antérieure	85 000
Aux Indes	817 000
En Chine et en Corée	210 000
Au Japon	50 000
	1 162 000

Letouzey et Ané, Paris.

ASIE

HIÉRARCHIE CATHOLIQUE

Légende

Archevêché ... ♁
Évêché ou Résidence d'un Vicaire apostolique ... †
Diocèses du rite syro malabar: ... *Trichoor •
Limite d'État ......
_d°_ de Province -.-.-.
_d°_ Ecclésiastique ......

Échelle à l'Équateur
500 1000 Kil

S I B É R I E

MONGOLIE — MÉRIDLE — CENTRLE — ORIENTLE

MANDCHOURIE

SIN-TSIANG — ILI

EMPIRE TIBET

KANSOU — CHEN-SI — CHAN-SI — PE-TCHI-LI — CHAN-TOUNG — HO-NAN — KIANG-SOU — NGAN-HOEI — HOU-PE — SU-TCHUEN — HOU-NAN — KIANG-SI — TCHE-KIANG — KOUY-TCHEOU — FO-KIEN — YU-NAN — KOUANG-SI — KOUANG-TOUNG

CHINOIS — CHINE

CORÉE — Séoul

JAPON — Ezo — Hondo — Shikoku — Kiushu — Tokio — Osaka — Nagasaki — Hakodate

MER DU JAPON — M. JAUNE — M. DE CHINE ORIENTLE — OCÉAN PACIFIQUE — Is Kouriles — I. Sakhalin — Is Riu-kiu — Is Bonin — I. Quelpaert — Formose

BOUKHARIE — AFGHANISTAN — KAFIRISTAN — Pamir — BÉLOUTCHISTAN — KACHMIR — PENDJAB — RADJPOUTANA — NEPAL — BHOUTAN — ASSAM — BENGALE — BIRMANIE

EMPIRE DES INDES — EMPIRE HINDOUSTAN

Bombay — Damao — Poona — Goa — Mangalore — Hayderabad — Nagpour — Agra — Ajmere — Allahabad — Calcutta — Krichnagar — Dacca — Vizagapatam — Madras — S. Tomé de Méliapour — Pondichéry — Kombakonam — Mysore — Coimbatour — Ernaculam — *Trichoor — Trichinopoly — Verapoly — Cochin — *Changanacchery — Quilon — Jafna — Trincomale — Kandy — Colombo — Pointe de Galles — Ceylan

Is Laquedives — Is Maldives — Is Andaman — Is Nicobar

M. D'OMAN — Golfe du Bengale — OCÉAN INDIEN

TONKIN — SIAM — Bangkok — CAMBODGE — Phnom-penh — COCHINCHINE — Saïgon — ANNAM — Hué — INDO-CHINE FRSE — Hanoï — Haïnan — Hong-kong — Macao — Canton — Amoy

MER DE CHINE MÉRIDLE — Sumatra — Malacca — Singapour — Bornéo — I. Labouan — I. Natouna

L. Baïkal — Kosogol — Oubsa Nor — Selenga — L. Balkach — Ili — Kouldja — Issyk koul — Syr Daria — Amou Daria — Tarim — Lob Nor — Koukou Nor — Tengri Nor — Brahmapoutra — Gange — Indus — Sutlej — Godavery — Irawady — Salouen — Mékong — Hoang ho (F. Jaune) — Yang-tse-kiang (F. Bleu) — Amour — Argoun — Ingoda — Onon — Chilka — Oussouri — L. Khanka

Tsitsikar — Girin — Moukden — Vladivostok — Kiou-tcheou — Ing-tse — Pt Arthur — Tche-fou — Wei-hai-wei — Kiao-tcheou — Pékin — Tien-tsin — Young-ping — Takou — Pao-ting-fou — Tching-ting-fou — Tai-Yuan-fou — Tching-kia-kiang — Tsi-nan-fou — Yen-ngan-fou — Lan-tcheou-fou — Lin-hien — Ping-yang-fou — Kao-lin-hien — Sy-ngan-fou — Kin-kia-kang — Lao-ho-kou — Nankin — Ou-tchang — I-tchang — Tchen-tou-fou — Ta-tsien-lou — Tching-kin-fou — Su-tchen-fou — Tchang-tcheou — Pao-king — Kouy-tchang-fou — Yu-nan-fou — Kin-gan-fou — Fou-tchéou-fou — Fou-tcheou — Ning-po — Chang-haï — Kiou-kiang-fou — Kouang-si-tcheou — Pak-hoi — Hong-hoa — Hai-duong — Nam-dinh — G. du Tonkin — Xa-doai — Bassac — Binh-dinh — Mandalé — Karian Hills — Rangoun — Bettiah — Rawalpindi — Lahore — Si-wan-tse — Soung-chou-tsoei-tse — San-tao-ho

Deschryvère Dess.

Imp. E. Dufrénoy

VICARIATS.	POPULATION TOTALE	CHRÉTIENS.	PRÊTRES EUROPÉENS.	STATIONS.	ÉGLISES ET CHAPELLES.	SÉMINAIRES ET COLLÈGES.	ÉCOLES ET ORPHELINATS.	HÔPITAUX.
Siam	5 000 000	22 200	36	47	47	3	59	7
Cambodge	1 800 000	28 450	33	115	129	1	120	»
Laos	2 000 000	9 434	21		36	1	30	»
Cochinchine occidentale	1 688 000	63 870	57	52	250	4	187	16
— orientale	2 500 000	68 430	48	248	374	2	18	»
— septentrionale	600 000	59 800	46	365	192	2	28	1
Tonkin méridional	2 000 000	118 582	34	490	290	2	187	»
— occidental	5 500 000	201 740	66	561	766	2	651	1
— maritime				1 052				
— central	2 000 000	204 000	17	679	680	2	681	3
— oriental	2 000 000	49 900	15	264	264	2	220	»
— septentrional (1)	2 500 000	27 630	13	195	162	2	120	»
Haut-Tonkin	2 500 000	18 460	24	118	114	1	48	1
	30 088 000(2)	872 496	410	4 186	3 304	24	2 349	38

(1) Tous ces vicariats sont confiés aux Missions étrangères de Paris, sauf ceux du Tonkin central, oriental et septentrional dont sont chargés les dominicains espagnols.

(2) Ces chiffres sont ceux des *Missiones catholicæ* de 1901. L'*Almanach de Gotha* (édit. de 1901) donne seulement 15 millions. M. Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine française, m'a donné comme chiffre probable 22 millions dont 8 ou 9 pour le Tonkin. Le chiffre de M. Supan (15 590 000+6 320 000) se rapproche exactement de cette estimation. Un recensement doit être fait en 1902.

Les catholiques seraient:

Dans l'Asie russe.	de 70 à	75 000
Dans l'Empire ottoman et la Perse.		700 000
Dans l'Inde.		2 140 000
En Chine, Corée, Japon et Indo-Chine. . . .		1 710 000

Soit un peu plus de 4 millions et demi.

Oriens christianus, Paris, 1740, t. v; R. P. Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, Ratisbonne, 1873; Reclus, *Géographie universelle*, Paris, 1881-1888, t. VI-IX; Vivien de Saint-Martin, *Dictionnaire de géographie universelle*, Paris, 1879-1895; Marcel Dubois, *Cours de géographie*, Paris, 1887-1891; *Missiones catholicæ descriptæ*, Rome, 1901; *Annuaire pontifical catholique*, Paris, 1901; R. P. Piolet, *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris, 1901, t. I, II, III; Id., *Rapport sur les missions catholiques françaises* (Exposition des missions, 1900), Paris, 1900; Louvet, *Les missions catholiques*, Lille, 1895; Launay, *Histoire des missions étrangères*, Paris, 1894; Henrion, *Histoire des missions catholiques*, Paris, 1847; Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris, 1894-1901; Pisani, *A travers l'Orient*, Paris, 1896; Launay, *Histoire des missions de l'Inde*, Paris, 1898; Werner, *Atlas des missions catholiques*, trad. Groffier, Fribourg-en-Brisgau, 1886; *Missions catholiques*; *Annales de la Propagation de la foi*; *Annales de la Sainte-Enfance*; *Bulletin des œuvres d'Orient*; *Annales de la Mission*; *Lettres d'Orient*; *Comptes rendus des missions étrangères...*, etc. — Protestants : *Congrès des missions tenu à New-York*, Londres, 1900; Warneck, *Histoire des missions protestantes*, Berlin, 1901; Christlieb, *Protestant foreign missions*, trad. Croom, Londres, 1881; Gundert, *Die evangelische Mission*, Calv et Stuttgart, 1894; Grundemann, *Atlas des missions protestantes*, *ibid.*, 1896; Pisani, *Les missions protestantes*, dans la *Quinzaine*, 15 sept. et 1er octobre 1901, Paris, 1901; *Journal des missions évangéliques*.

P. PISANI.

II. ASIE (Missions catholiques de l'). — I. Missions nestoriennes. II. Missions du moyen âge. III. Missions du XVIe siècle au XIXe siècle. IV. Missions du XIXe siècle.

I. MISSIONS NESTORIENNES. — Jusqu'à l'invasion musulmane l'Asie antérieure n'était pas un pays de mission, mais une terre chrétienne, où les évêchés et les couvents se multipliaient au milieu d'une population pleine de piété. Sans doute la foi ne fut pas sans souffrir des discussions théologiques et des jalousies ethniques : ariens, nestoriens, monophysites, monothélites, brisèrent à de nombreuses reprises le faisceau de l'union, et l'empire de Constantinople, bien avant de succomber définitivement devant les Turcs, encourageait dans son clergé un esprit particulariste d'où devait sortir le schisme d'Orient, mais il n'en est pas moins certain que depuis les prédications apostoliques le christianisme s'était vigoureusement implanté depuis la mer Noire jusqu'aux cataractes du Nil, et la pacification religieuse, au temps de Constantin, n'avait fait que consacrer un état de choses qui, existant en fait, n'attendait plus que la sanction des lois.

Il y eut cependant des missions pendant cette période, mais elles furent l'œuvre des nestoriens de Mésopotamie, qui, séparés de l'empire d'Orient par les luttes politiques des empereurs de Constantinople et des rois de Perse, cherchaient à l'est l'expansion dont avait besoin leur église jeune et entreprenante. Au Ve siècle, ils avaient fondé des évêchés sur les deux rives du golfe Persique; au VIe siècle, l'île de Socotora, au débouché de la mer Rouge, était peuplée de chrétiens convertis par des prêtres venus de Perse. Beaucoup d'Arabes, à cette époque, étaient nestoriens et c'est auprès d'un moine de cette croyance que Mahomet acquit la plupart des connaissances religieuses qu'il utilisa pour constituer le corps des doctrines qui devint l'islamisme.

Les voyageurs qui, au moyen âge, parcoururent l'Orient, y visitèrent de florissantes chrétientés nestoriennes dans des pays où il n'y a plus aujourd'hui trace de christianisme. Marco Polo, au XIIIe siècle, Barbaro, au XIVe, en trouvèrent sur les côtes d'Arabie; saint François-Xavier, quand il s'arrêta dans l'île de Socotora, en 1542, y rencontra une population chrétienne assez importante pour qu'il pût y choisir 400 jeunes gens qui le suivirent aux Indes. La ruine de l'empire un moment élevé par les Portugais livra ces régions au fanatisme des mahométans et au bout d'un siècle le christianisme avait complètement disparu de Socotora et de tout le littoral de l'Océan indien.

En Chine, les jésuites ont découvert, en 1625, à Si-Ngan-Fou, dans le Chan-Si, une inscription relative à la fondation, en 636, d'une église chrétienne; R. P. Havret, *Mélanges sinologiques*, fasc. VII, *La stèle chrétienne de Si-Ngan-Fou*, Shanghaï, 1895; on possède encore quelques autres documents qui jalonnent l'histoire religieuse de ces pays lointains : 845, édit de l'empereur Wou-Soung, qui proscrit le christianisme; 885, lettre du métropolitain nestorien de Chine qui s'excuse de ne pouvoir se rendre à Édesse où devait se tenir le synode; 987, lettre du catholicos Maris II qui envoie six missionnaires en Chine; 1064, envoi d'un évêque en Chine par le catholicos Sabarjesus III. En 1278, Marco Polo, se rendant en Chine, y visita des chrétientés nestoriennes; Jean de

Monte-Corvino en 1293 trouve à Pékin une église chrétienne, mais la décadence était déjà bien avancée et le christianisme oriental avait à peu près disparu quand arrivèrent les premiers missionnaires envoyés par le souverain pontife.

Il existe aussi des traces du passage des nestoriens en Tartarie; des missionnaires avaient évangélisé le pays qui s'étend de la mer Caspienne et de la mer d'Aral jusqu'au voisinage des Pamirs; les grands voyageurs du moyen âge qui ont visité la cour du grand khan signalent la présence de prêtres chrétiens dans ces régions.

Dans les Indes, Marco Polo trouva des chrétientés florissantes; c'est à l'apôtre saint Thomas qu'on en faisait remonter l'origine; les Portugais en arrivant au XVe siècle, rattachèrent au catholicisme 200000 chrétiens du Malabar qui avaient relevé jusque-là du patriarche nestorien; et la découverte à Méliapour du tombeau de l'apôtre des Indes contribua au retour de ces dissidents dont une partie seulement a persévéré; les autres sont retournés à leurs erreurs et les ont même aggravées, car à l'hérésie nestorienne qu'ils professaient, ils ont ajouté celle des monophysites, enseignant à la fois avec les nestoriens que le Christ est composé de deux personnes, et avec les jacobites, que ces deux personnes ne possèdent qu'une nature, la nature divine, à l'exclusion de la nature humaine; de telles contradictions ne s'expliqueraient pas si l'on ne connaissait la profonde ignorance des dogmes fondamentaux dans laquelle vivent les orientaux des églises séparées; qu'une doctrine soit condamnée par les catholiques, cela leur suffit pour la leur faire embrasser et défendre avec une obstination dont aucun raisonnement ne peut venir à bout. Sur les chrétiens de saint Thomas, voir *Oriens christianus*, t. II; d'Avril, *Chaldée chrétienne*, Paris, 1892; *Recueil de voyages et mémoires*, publiés par la Société de géographie, t. IV; Launay, *Histoire du christianisme dans les Indes*. Le R. P. Girard, S. J., combat les idées de M. le baron d'Avril, dans la *Terre-Sainte*, 1er juillet 1901.

II. Missions du moyen âge. — Les missions nestoriennes étaient bien près de disparaître quand la sollicitude des souverains pontifes et des princes chrétiens commença à se tourner vers les pays de l'Orient; la période des croisades se terminait et des renseignements avaient été recueillis pendant les périodes pacifiques qui séparaient les périodes de lutte avec les musulmans; on en était venu à savoir qu'au delà des montagnes de Syrie, au delà de l'Euphrate, commençaient des régions immenses habitées par les sujets du grand khan, et qu'au delà on arrivait au mystérieux pays de la soie dont les produits, amenés par mer ou par caravanes, se vendaient sur les marchés d'Alep, de Damas et du Grand-Caire. Toutes ces données étaient bien vagues, mais suffisaient pour inspirer à des âmes ardentes le désir d'aller évangéliser des peuples à peine connus. Les dominicains et les franciscains, fondés depuis peu, fournissaient en abondance des hommes résolus, aventureux et prêts à tous les sacrifices, même à celui de leur vie. Nous voyons donc, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, des missions d'exploration confiées par Innocent IV, le B. Grégoire X, Honorius II et saint Louis au dominicain André de Longjumeau, aux franciscains Laurent de Portugal, Jean du Plan-Carpin, Guillaume Ruysbrock (de Rubruquis) et Jean de Crémone. Ils arrivèrent chez le grand khan Koublaï, lui remirent leurs lettres de créance et en rapportèrent des témoignages assez peu précis d'ailleurs de la bienveillance du prince mongol.

Au XIVe siècle, Jean de Montecorvino, franciscain, envoyé par le pape Benoit XI, parvint en 1307 jusqu'à Khan-Balikh, capitale de la Chine; il en fut institué évêque par Clément V, avec 7 suffragants, et occupa ce siège jusqu'à sa mort en 1330.

Franco de Pérouse, dominicain, fut fait archevêque de Sultanieh, en Tartarie, par Jean XXII, en 1318; Jourdain Catalani, dominicain, fit, en 1321 et 1328, deux voyages dans l'Inde; dans le premier, il avait pour compagnons trois franciscains qui furent martyrisés à Salsette, près de Bombay, par les mahométans; dans le second, il visita le Malabar et arriva à Khan-Balikh, en Chine, peu après la mort de Jean de Montecorvino.

Odoric de Pordenone, franciscain, parti en 1323, visita Ceylan, Java, Bornéo, Khan-Balikh et revint, en 1331, par le Tibet et la Perse, après avoir baptisé 20000 infidèles.

Malgré les difficultés des communications, des groupes nombreux de missionnaires s'acheminaient à travers l'Asie pour arriver à la mer Jaune; beaucoup succombaient aux fatigues, victimes de leur inexpérience et de leur admirable mépris de la vie; mais un premier noyau de chrétientés s'était formé à la fin du XIVe siècle, quand les invasions mongoles conduites par Timour-lenk (ou Tamerlan) anéantirent le fruit de cent cinquante années de travaux : le conquérant ne s'avança vers l'Occident qu'après avoir tout détruit sur son passage, et quand il arriva aux portes de Constantinople, vainqueur du sultan Bajazet, il ne laissait pas derrière lui un seul vestige des chrétientés de l'Asie centrale.

III. Missions du XVIe siècle au XIXe siècle. — La route de l'Extrême-Orient, fermée par l'invasion mongole, ne devait pas se rouvrir; les Ottomans, un moment écrasés par Timour-lenk, ne tardèrent pas à se relever, et, multipliant leurs assauts contre les débris de l'empire grec, finirent par en avoir raison. Dès lors, il ne fallut plus penser à parvenir au Cathay, dans l'Inde, ou en Tartarie par l'Asie Mineure ou la Syrie : c'est Constantinople même qui devient difficilement abordable, et en dehors de quelques villes du littoral de la mer de Syrie ou de l'archipel, tout l'empire turc devient un pays inaccessible à l'Européen. L'Église de Jérusalem subsiste comme un îlot battu par les vagues ou mieux comme un glaçon que les vents du nord poussent vers les régions tempérées et qui, chaque jour, va en diminuant de volume.

Les franciscains préposés par les papes à la garde des Saints-Lieux, se défendent de leur mieux, souffrent, sans se décourager, les avanies de toute sorte, les injures, les emprisonnements et même la mort; mais néanmoins, les sanctuaires vénérés de la communauté catholique de Jérusalem deviennent peu à peu la proie des schismatiques et l'évangélisation des indigènes ne fait pas de progrès.

Presque au même moment, les Portugais découvrent la route maritime des Indes par le cap de Bonne-Espérance et les missionnaires marchant à leur suite se répandent de nouveau dans les pays de l'Extrême-Orient; le frère Henri de Coimbre, franciscain, accompagna, en 1501, Alvarez Cabral; Calicut, Cochin, Goa, Cranganor devinrent le centre de chrétientés importantes; en 1521, les Philippines reçurent leurs premiers missionnaires et la propagation de la foi semble devoir se développer partout sans obstacles.

Ces obstacles vinrent cependant du côté des Portugais qui, oublieux du rôle civilisateur que la providence leur avait confié, se laissèrent entraîner aux pires excès; leur cupidité, leur cruauté, leurs débauches les rendirent odieux aux Indous et firent rejaillir sur le christianisme une partie de leur discrédit; leurs ambitions, leurs jalousies, leurs haines affaiblirent leur puissance et arrêtèrent la conversion des infidèles qu'ils scandalisaient par une conduite indigne de vrais chrétiens. Il n'y avait pas jusqu'aux missionnaires séculiers et réguliers qui, se relâchant de leur ancienne activité, laissassent quelque peu dépérir l'œuvre si bien commencée; il fallait infuser du sang nouveau dans ce corps languissant et c'est pour cela que le roi de Portugal fit appel au zèle de nouveaux ouvriers. La Compagnie de Jésus venait d'être fondée par saint Ignace qui mit à la

disposition du prince l'un de ses premiers disciples : François-Xavier s'embarqua, en 1541, pour les Indes.

Il est difficile de comprendre comment en moins de dix ans un homme peut donner une somme de travail comparable à celle que fournit le saint jésuite. Il établit à Goa le collège de Saint-Paul où les élèves ne tardèrent pas à arriver en foule; de plus, parcourant le littoral, il établit solidement la foi sur la côte du Malabar, la côte de Travancore, la côte de la Pêcherie et dans les royaumes ceylanais de Jafnapatam et de Kandy; en 1545, il visite Malacca, en 1546, les Moluques, de 1549 à 1551, il annonce la bonne nouvelle au Japon et vient enfin mourir dans l'île de Sancian, au moment de pénétrer en Chine; il avait été rejoint par un certain nombre de compagnons dont l'un, le P. Antoine Criminal, fut le premier martyr de la Compagnie, en 1549. L'influence du saint se fit sentir partout où il passa; d'innombrables infidèles demandèrent le baptême et même un grand nombre d'Européens, touchés par ses exhortations, conformèrent leur conduite aux devoirs que leur imposait leur caractère de chrétiens et vécurent, non comme des conquérants, mais comme des civilisateurs.

Les progrès accomplis à cette époque par les missionnaires dominicains et franciscains montrent que le temps d'arrêt qui s'était produit avant l'arrivée de saint François-Xavier n'avait pas été de longue durée. Le saint-siège jugea donc le moment venu d'instituer une juridiction régulière dans les pays de l'Inde qui avaient relevé jusque-là de l'évêque de Funchal. En 1534, avait été créé l'évêché de Goa, dont le premier titulaire fut un franciscain, Jean d'Albuquerque. En 1557, deux nouveaux diocèses furent établis à Cochin et à Malacca. Goa, avec le titre d'église métropolitaine et primatiale, étendait son autorité sur le littoral de la mer des Indes jusqu'à Sofala et Mozambique; de Cochin relevaient le Malabar, Ceylan, le Bengale et le royaume de Pegou (c'est-à-dire la Birmanie); Malacca étendait sa juridiction dans tout l'extrême-est (Chine, Corée, Japon) jusqu'au jour où un évêque fut nommé à Macao. Les titulaires des nouveaux évêchés furent deux dominicains : à Malacca, George de Sainte-Lucie, à Cochin, Georges Themudo qui devint, en 1568, archevêque de Goa et dont le successeur à Cochin, Henri de Tavora, passa à son tour, en 1578, sur le même siége archiépiscopal.

Les dominicains chargés de Malacca et de l'archipel des Moluques, instituèrent, en 1545, une branche spéciale de leur ordre, la congrégation orientale des Indes qui, dès 1548, envoya de nombreux missionnaires dont le plus connu est le P. Bermudez. Le franciscain Bonfer pénétra dans le Pegou sur lequel il a laissé de nombreux renseignements. Enfin, les jésuites, continuant l'œuvre de saint François-Xavier au Japon, y obtinrent des succès extraordinaires; une ambassade japonaise se présenta en 1585 aux pieds de Grégoire XIII, qui la reçut peu de jours avant sa mort, et de Sixte-Quint, au couronnement duquel ils assistèrent. Mais, pendant ce temps, de graves événements s'étaient produits au Japon et une révolution politique amena un revirement complet dans l'attitude que les gouvernants avaient eue jusque-là à l'égard du christianisme. Il faut ajouter aussi qu'en 1580, la dynastie régnante en Portugal s'étant éteinte, le roi d'Espagne Philippe II s'était fait reconnaître roi et que, pour soixante ans, la couronne de Portugal se trouvait réunie à celle d'Espagne; ce changement n'avait pas été sans léser de grands intérêts dans l'Extrême-Orient, et des jalousies de toute sorte avaient amené les Espagnols et les Portugais à se renvoyer des accusations dont l'écho était venu diminuer parmi les Japonais le sentiment de respect que leur avaient inspiré jusque-là les étrangers; enfin les Espagnols, nouveaux venus et peu au courant des usages du pays, avaient commis certaines maladresses et blessé des susceptibilités, parfois très légitimes. De ces divisions et de ces imprudences sortit une persécution qui devait faire couler des flots de sang, et amener pour deux siècles la disparition complète, au moins le croit-on, du christianisme japonais. Le 15 février 1597, vingt-six croix furent dressées sur une colline voisine de Nagasaki et on y attacha vingt-six confesseurs de la foi, dont trois jésuites, six franciscains; les autres, parmi lesquels étaient des femmes et des enfants, appartenaient au tiers-ordre de Saint-François; ces martyrs ont été béatifiés par Urbain VIII, en 1627, et canonisés par Pie IX, en 1862. Pie IX a canonisé, en 1867, 205 autres martyrs exécutés de 1617 à 1632; des milliers d'autres sur lesquels il n'a pas été possible de recueillir des informations juridiques assez précises ont péri dans la même période par le fer, le feu, la croix et d'autres tourments que l'imagination des bourreaux avait poussés à de savants raffinements.

Ce qui contrista le plus les martyrs, après de nombreuses apostasies de leurs néophytes, ce fut de voir, du côté de leurs persécuteurs, des chrétiens d'Europe, Anglais et Hollandais protestants. La guerre était déchaînée en Europe, la guerre de Trente ans, que les passions religieuses rendaient plus impitoyable que toutes celles qui avaient précédé.

L'Angleterre et les Pays-Bas avaient attaqué sur mer les flottes espagnoles, et avec un tel succès qu'une grande partie des possessions de l'Espagne en Afrique et en Asie changèrent de maîtres : de nouvelles puissances coloniales paraissaient dans l'Extrême-Orient et, pour se faire bien venir des infidèles, se donnaient comme les ennemis des Espagnols catholiques; les Portugais et les Espagnols avaient soutenu les missionnaires et avaient cherché à profiter politiquement et commercialement de leurs succès; les Anglais et les Hollandais vont exploiter cette association et ruiner du même coup et l'influence catholique et celle des Espagnols. Peu importe à ces marchands avides de renier leur foi, si tant est qu'ils en aient une, si leur apostasie leur ouvre l'accès du marché d'où sont bannis les catholiques. C'est de là que date, au Japon, l'usage odieux qui s'est perpétué pendant deux siècles, de placer à terre dans les ports de débarquement une croix que les arrivants devaient fouler aux pieds; on avait trouvé le moyen le plus sûr d'empêcher les catholiques de s'introduire dans le pays.

L'entrée de la Chine n'était guère moins bien gardée que celle du Japon. Les Portugais s'étaient fait céder par l'empereur Kouang-hi, un petit territoire, l'île de Macao, où les marchands étaient comme parqués sous la surveillance des officiers du vice-roi de Canton. En 1557, y fut établi un évêché dont la circonscription comprenait tout le pays situé au delà du détroit de Malacca. Les premières tentatives faites pour pénétrer dans l'empire chinois remontent à cette époque : les franciscains et les jésuites de Macao s'instruisaient de la langue et des usages afin de se lancer à la recherche des âmes. Ce fut cependant un augustin des Philippines, Martin de Herrada, qui fit les premiers essais, avec l'aide de quelques Chinois convertis à Manille; les dominicains se mirent aussi à la recherche du moyen de forcer la ligne interdite, mais ce furent les jésuites qui y réussirent les premiers. En 1679 le père Ruggieri s'établit à Canton et peu après à Tchaoking, ville située un peu à l'ouest sur le Si-Kiang. Grâce à la bienveillance des mandarins qui admiraient la pureté de sa doctrine, il eut la permission de faire venir quelques confrères et d'ouvrir une chapelle. Parmi les nouveaux missionnaires se trouvait le P. Mathieu Ricci qui, étant devenu très versé dans la langue et les lois de la Chine, put établir des résidences à Nan-tchang-fou, dans le Kouang-Si, en 1588, à Nankin, en 1595 et enfin, après plusieurs voyages à Pékin, en 1595, 1598 et 1601, finit par être reçu en audience par l'empereur Chung-tsing;

il apportait avec lui des présents parmi lesquels étaient des pièces de mécanique dont l'ingéniosité charma les Chinois; Ricci était fort avancé dans la connaissance des sciences naturelles dont les mandarins étaient très curieux; il put donc s'installer à Pékin en 1605, et après sa mort, en 1610, son successeur, le P. Longobardi, hérita de son crédit parmi les lettrés.

La faveur dont jouissaient les jésuites, n'empêcha pas des gouverneurs de provinces de persécuter leurs confrères dont plusieurs furent mis à mort en 1616 et 1620 avec un certain nombre de Chinois baptisés; la porte n'en était pas moins ouverte et les religieux des autres ordres allaient pouvoir entrer à leur tour.

Dans l'Inde les dominicains, les franciscains, les carmes et les jésuites continuaient avec persévérance l'œuvre d'évangélisation, qui s'étendait au Bengale, au royaume d'Arrakan (Birmanie), au Siam et au Cambodge. Le succès des missionnaires était général, et cependant le résultat final était médiocre; une courte persécution venait ruiner, en quelques semaines, l'œuvre de plusieurs années; l'inconstance des orientaux leur faisait abandonner la foi qu'ils avaient embrassée avec enthousiasme et les préjugés, qu'on n'avait pas eu le temps de déraciner, conservaient au fond de ces âmes régénérées par le baptême un levain d'infidélité qui ne tardait pas à fermenter et à détruire le fruit des plus belles prédications. Pour empêcher ces retours offensifs de l'erreur, les missionnaires, et en particulier les jésuites, pensèrent que pour tenir dans la persévérance ces peuples soumis au régime du pouvoir absolu, il suffirait peut-être de convertir les princes, pour que le christianisme, devenu religion d'État, pût se consolider avec l'appui du pouvoir séculier; c'est une conception dont il est permis de penser ce qu'on veut : on en était alors en Europe au principe *cujus regio ejus religio* et les populations de l'Allemagne étaient regardées comme catholiques ou comme protestantes selon le culte qu'était censé professer le souverain. Il fut donc fait de grands efforts pour convertir les potentats de l'Inde; on supposait que le peuple suivrait l'exemple de bon gré ou non. Une telle méthode qui a puissamment contribué au développement si rapide de l'islamisme ne paraît pas conforme à la loi évangélique, et ce qui le prouverait, c'est le peu de résultats qu'elle donna. Le Grand-Mogol Akbar, de qui dépendait toute l'Inde centrale, reçut avec quelque bienveillance le P. Rodolphe Aquaviva, neveu du général des jésuites; il aimait à converser avec lui et avec ses confrères, il les interrogeait avec curiosité sur les dogmes chrétiens; on le crut sur le point de se faire baptiser et on eut la déception de constater qu'il cherchait à donner à son empire une religion uniforme où l'islamisme, le brahmanisme se seraient fondus avec quelques bribes de christianisme. Au bout de plusieurs années les jésuites, reconnaissant qu'ils étaient joués, durent se retirer et Akbar mourut, en 1605, sans avoir justifié les espérances qu'on avait fondées un peu hâtivement sur lui.

Une autre cause qui contribua dans une large mesure à stériliser les travaux de beaucoup de missionnaires fut la rivalité entre les différents ordres religieux.

Dès l'origine, ce grave danger avait été prévu et des règlements fort sages avaient été rédigés, mais ils avaient été rarement appliqués. Ce qui manquait à peu près partout, c'était l'autorité épiscopale qui aurait tenu la balance égale entre les différentes sociétés et les aurait au besoin rappelées à l'ordre; mais, nous l'avons vu, il n'y avait que trois évêchés dans l'Inde, un à Malacca et un à Macao; ces évêchés dépendaient de la couronne de Portugal et l'influence portugaise, déjà affaiblie au moment de la réunion du Portugal à l'Espagne, avait diminué pendant les soixante ans que dura cette union et s'était encore amoindrie, quand le Portugal était redevenu autonome, en 1640. Les Hollandais s'étaient emparés de Cochin, de Negapatam, de Cranganor, de Calicut, de Ceylan et y proscrivaient, sous peine de mort, la profession du catholicisme : le Portugal ne pouvait rien pour défendre ses sujets chrétiens et cédant à de misérables questions de vanité et d'intérêt, s'opposait à la création d'évêchés nouveaux qui eussent diminué l'importance de ceux qu'il avait sous son patronage.

Des hommes comme les pères Sotejo et de Rhodes, jésuites, avaient senti toute la gravité de la situation; la Congrégation de la Propagande, fondée en 1622 par Grégoire XV, avait proposé l'institution d'évêques pour l'Inde, la Birmanie, le Siam, la Chine et le Japon, et l'obstination de l'Espagne, puis du Portugal, avait empêché le projet d'aboutir. Donc pas d'évêques et des sociétés indépendantes, composées d'hommes ardents qui ne distinguaient pas assez entre le bien de l'Église et celui de leur ordre, entre les intérêts de la foi et le succès de leurs opinions particulières.

C'est ce qui déchaîna sur l'Inde la grosse discussion dite des rites malabars. Voir Ad. Launay, *Histoire des missions de l'Inde,* Paris, 1898, t. I; Mgr Laouenan, *Du brahmanisme dans ses rapports avec le judaïsme et le christianisme,* Pondichéry, 1884, t. I, p. 362-389.

Dès le début du XVIIe siècle les jésuites avaient remarqué que ce qui éloignait d'eux les indigènes, c'était l'inobservation des règles qu'imposait la division en castes. Le missionnaire qui frayait avec les parias et prenait une nourriture réputée impure était un objet d'horreur pour les classes supérieures et n'avait aucun crédit sur elles. Il s'agissait de gagner les castes qui formaient l'opinion; les parias n'avaient pas d'opinion, imitaient en tout les brahmes et partageaient leur mépris pour les étrangers ignorants des règles de la vie sociale.

Le P. Nobili commença donc à vivre à la façon des *sanyassis;* vêtu d'une robe de toile jaune, coiffé d'une sorte de turban, il se nourrissait de lait, de riz et d'herbes et portait au cou le *punil* ou cordon distinctif des brahmes, composé de trois fils d'or et de deux fils d'argent. Pendant ce temps, d'autres jésuites adoptaient le costume et le genre de vie des basses classes. *Omnibus omnia factus sum.* I Cor., IX, 22. Il s'agissait non pas précisément d'aplanir aux Indiens la voie du salut, mais de faire disparaître certains obstacles jugés insurmontables. Mais une fois dans la voie des concessions, où fallait-il s'arrêter? Il y avait dans les usages indiens des pratiques et des emblèmes qui avaient une signification obscène ou superstitieuse; suffisait-il de diriger son intention pour éviter la faute? Les Indiens répugnaient à certains rites de nos sacrements et on en vint à abandonner pour le baptême l'usage du sel, de la salive et de l'insufflation.

Ce furent les missionnaires fransciscains qui dénoncèrent la pratique des jésuites et les discussions commencèrent : les synodes locaux adoptèrent l'une ou l'autre opinion; les théologiens ne s'accordèrent pas non plus, et le 31 janvier 1623, le pape Grégoire XV par la constitution *Romanæ sedis antistes*, dans *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1888, t. I, p. 15-17, permit au P. de Nobili de garder un certain nombre des usages qu'il avait adoptés. Cependant l'accord ne s'était pas fait et en 1702 le patriarche d'Antioche, Mgr Maillard de Tournon, envoyé par Clément XI, débarqua à Pondichéry pour faire une enquête, puis, au bout de quelques mois, le 23 juin 1704, publia un mandement qui condamnait un certain nombre d'usages. Ce mandement fut approuvé par Clément XI en congrégation du Saint-Office le 7 janvier 1706, mais avec certaines restrictions qui laissaient le débat ouvert. Les évêques de Goa et de Cochin en profitèrent pour demander le retour aux pratiques condamnées et le conseil supérieur de Pondichéry se pourvut comme d'abus devant le Parlement. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, 1889, t. II, p. 243-246, 316-318.

Clément XI et Innocent XIII moururent avant d'avoir prononcé; ce fut Benoît XIII qui, le 12 décembre 1727, confirma les condamnations; cependant l'affaire revint encore devant le Saint-Office, sous Clément XII qui adopta les décisions de ses prédécesseurs, le 24 août 1734. *Ibid.*, t. II, p. 448-453. Comme, tout en se soumettant et en prêtant le serment imposé par une constitution publiée le 13 mai 1739, *ibid.*, t. II, p. 501-504, plusieurs missionnaires renouvelaient leurs instances, Benoît XIV trancha une dernière fois la question par la bulle *Omnium sollicitudinum*, du 12 septembre 1744. *Ibid.*, 1890, t. III, p. 166-182.

L'effet de ces malheureuses discussions fut certainement de décourager certains convertis qui, à la suite de concessions que l'Église a jugées imprudentes, avaient mal compris la portée des engagements qu'on leur demandait avant de les admettre au baptême, et qui, esclaves d'un attachement coupable à des usages superstitieux, préférèrent retourner à l'infidélité; il y eut donc des défections, moins cependant que certains auteurs ne l'ont dit dans l'intention plus ou moins consciente de discréditer les bulles pontificales. Ce qui fut plus grave encore, ce fut de découvrir aux indigènes les faiblesses de ceux qui avaient à leur enseigner la perfection; dans ces interminables discussions, il fut dit des paroles acrimonieuses, mis en avant, trop à la légère, des accusations passionnées qui discréditèrent les deux partis et influèrent désastreusement sur le développement des missions. Enfin, dans cet amas de médisances, les ennemis de la Compagnie de Jésus devaient trouver des arguments qu'ils devaient exploiter avec ceux qu'ils tireraient de la querelle des rites chinois.

Les missions de Chine passèrent en effet par une crise identique dans son principe si elle fut différente dans son développement.

On ne rendra jamais un hommage suffisant au zèle apostolique des missionnaires jésuites; ils ont bravé la mort, ils ont marché au martyre avec une constance admirable; leur formation religieuse et scientifique en faisait d'incomparables ouvriers et l'obéissance mettait tous ces hommes de vertu et de talent dans la main de supérieurs expérimentés qui savaient les utiliser, chacun selon ses aptitudes, et encourager au besoin l'esprit d'initiative dans les limites d'une action commune.

Les jésuites, apôtres avant tout, voulaient la conversion des infidèles; ces infidèles ils les trouvaient dans un état de civilisation tout différent de celui des peuples d'Occident. C'étaient les mêmes âmes, mais il semblait que les cerveaux fussent autrement organisés et il fallait, pour arriver à leurs intelligences, que les idées européennes fussent habillées à la chinoise : c'est à ce prix qu'était le succès de leur apostolat. Ils furent donc amenés à adopter cette règle, que pour faire accepter les principes fondamentaux et essentiels du christianisme, il faut faire le sacrifice des formes accessoires et tolérer, quand ils n'étaient pas directement opposés au christianisme, les usages immémoriaux du pays; ils allèrent plus loin et crurent pouvoir conserver certains usages superstitieux en ayant soin de les dépouiller de ce qui était contraire à la foi; c'est ainsi que le culte des ancêtres pouvait se transformer en prières pour les morts. Mais où était la limite entre les concessions légitimes et celles qui ne pouvaient être tolérées?

C'était un point qui ne pouvait être laissé à l'appréciation individuelle, ni même au sentiment commun d'un groupe de religieux. C'est pourtant ainsi que commença la dispute et les discussions d'homme à homme et de société à société n'ont généralement pour résultat que d'amener de part et d'autre des exagérations et des violences; cette confusion ne fit qu'augmenter, quand les religieux d'Europe saisirent de la question un public incompétent, alors que la seule autorité qualifiée pour juger en dernier ressort, attendait que des informations prises à la source lui permissent de se prononcer.

Il n'en est pas moins vrai que, grâce à l'interprétation qu'ils croyaient pouvoir donner à des rites qui depuis ont été déclarés superstitieux, les jésuites s'étendirent rapidement en Chine; les pères Rho et Schall, admis à la cour, furent chargés de travailler à la rédaction du calendrier impérial, et après la révolution qui renversa, en 1644, la famille des Ming, ils restèrent au service de la nouvelle dynastie qui leur montra la plus grande bienveillance; l'empereur Chung-hi, s'intéressant aux sciences exactes et naturelles, recherchait les missionnaires dont les connaissances en botanique, en astronomie et en mathématiques étaient appréciées à leur juste valeur; le P. Schall était président du « tribunal des mathématiques » et honoré de la dignité de mandarin. Il avait ainsi gagné pour lui et ses confrères la liberté de prêcher l'Évangile; en quatorze ans (1650-1664), plus de cent mille Chinois reçurent le baptême.

Pendant la minorité de Kang-hi, une courte mais cruelle persécution s'était déchaînée contre les chrétiens; le P. Schall fut arrêté, torturé et condamné à mort; cependant, il ne fut pas exécuté et fut même remis en liberté, mais épuisé par les tourments il s'éteignit en 1666, à l'âge de 75 ans. Le P. Verbiest lui succéda dans ses fonctions scientifiques et dans la confiance du nouvel empereur qui se montra tout d'abord très favorable au christianisme.

A cette époque la querelle des rites était commencée depuis longtemps : c'étaient les dominicains et les franciscains espagnols établis au Fo-Kien, mais venus des Philippines, qui, les premiers, avaient été choqués par les concessions faites aux idées chinoises : la question portée à Rome, sous la forme de cas particuliers, avait été tranchée de la même façon; en 1645 Innocent X avait condamné les pratiques signalées par le dominicain Moralès, mais en 1656 Alexandre VII avait donné raison au jésuite Martini; une réplique de Moralès avait amené un décret de Clément IX, en 1669, où il était dit que les réformes précédentes visaient des cas différents et devaient être entendues de la manière dont les faits étaient présentés. Rome se tenait sur la réserve, suspendant son jugement définitif; le jour où les faits seraient établis avec certitude, il serait possible de donner une règle générale et d'en imposer l'observation. Plus que jamais le besoin se faisait sentir d'avoir dans l'Extrême-Orient des évêques représentant directement l'autorité du saint-siège, mais il fallait compter avec les répugnances exprimées par les ordres religieux et surtout l'opposition du Portugal; puis il fallut trouver des prêtres séculiers capables d'aller exercer dans les missions lointaines, la charge de l'épiscopat toujours redoutable, mais particulièrement difficile dans les circonstances qui se présentaient alors. Ces hommes se rencontrèrent dans la personne des premiers prêtres de la Société des missions étrangères de Paris. En 1658, Mgr Pallu fut nommé évêque du Tonkin, avec juridiction sur les provinces de Yun-nan, Kouei-tcheou, Su-tchuen et Kouang-si; Mgr de La Mothe Lambert fut nommé évêque de Béryte, vicaire apostolique de la Cochinchine, du Tché-Kiang, du Fo-Kien, du Kiang-si et du Kouang-tong; Mgr Cotolendi, évêque de Nankin, devait administrer le Petchili, le Chan-tong, le Chan-si et la Corée, mais mourut avant d'arriver. *Juris pontificii de Propaganda fide*, t. I, p. 313-314. Les autres évêques arrêtés par le mauvais vouloir des Portugais se fixèrent dans le royaume de Siam où le christianisme jouissait d'une complète liberté. En 1670, Mgr Pallu retourna à Rome pour y chercher des ouvriers évangéliques et y recevoir de nouvelles instructions; en retournant en Chine, il prit mille précautions, car il fallait éviter la rencontre des Hollandais qui pendaient les prêtres, des Portugais, qui les envoyaient à Goa, dans les prisons de l'Inquisition; capturé par les Espagnols,

il fut conduit comme prisonnier à Madrid, et il fallut l'intervention du pape et du roi de France pour le faire élargir. Reprenant le chemin de sa mission en 1681, Mgr Pallu était cette fois revêtu par la Propagande du titre de visiteur général et administrateur de toutes les missions de Chine; ce n'est qu'en 1684 qu'il put prendre terre sur la côte du Fo-Kien et sa mission pacificatrice commençait à porter ses premiers fruits, quand il mourut au bout de quelques mois; son ami et confrère La Mothe Lambert l'avait précédé au tombeau en 1679. Mais la Société des missions étrangères qu'ils avaient fondée devait continuer l'œuvre pour laquelle ils avaient donné leur vie.

Les discussions que Mgr Pallu était chargé de terminer n'avaient fait que s'envenimer; tous les missionnaires y prenaient part et la division se manifestait même au sein des différents ordres dont les membres tenaient avec passion pour ou contre les rites.

C'est pour mettre fin à ces controverses que, en 1701, Mgr de Tournon fut désigné par Clément XI comme légat *a latere*. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, t. II, p. 210-211. Il devait, après avoir réglé les affaires de l'Inde, se rendre à Pékin et, au moyen des pouvoirs extraordinaires dont il était muni, trancher définitivement la question. Nous avons vu comment il termina en 1704 la question des rites malabares. En arrivant à Pékin en décembre 1705, il y trouva un décret du Saint-Office de 1704, qui défendait toutes les cérémonies en l'honneur de Confucius ainsi que le culte des ancêtres et réprouvait les termes usités par les lettrés chinois pour désigner Dieu; c'étaient les trois points principaux de la controverse. *Ibid.*, p. 223-237.

Au lieu d'examiner les points litigieux avec les missionnaires, le légat se laissa entraîner dans des discussions avec les mandarins et même avec l'empereur, auquel il devait proposer la nomination d'un supérieur général des missions; le résultat fut défavorable et Mgr Maigrot, des missions étrangères, qui avait pris la parole pour exposer la doctrine adoptée par le Saint-Office, fut injurié, maltraité, arrêté et banni de Chine; le légat reçut également l'ordre de quitter Pékin; c'est à Nankin, où il s'était arrêté, que Mgr de Tournon publia en 1706, non pas le décret du Saint-Office, ce qui lui paraissait imprudent dans l'état des esprits, mais un mandement qui en promulgait les dispositions essentielles. Dès que l'empereur en eut connaissance, il fut tellement irrité contre le prélat qu'il le fit arrêter et conduire à Macao, avec ordre au gouverneur de le retenir prisonnier; il est douloureux d'ajouter que cet ordre fut exécuté, *ibid.*, 1898, t. VII, p. 80; malgré la nouvelle de son élévation à la dignité cardinalice, le légat resta dans les prisons portugaises où il expira le 8 juin 1710.

Tous les missionnaires qui avaient pris parti pour le légat furent persécutés et jusque dans les provinces lointaines du Su-tchuen on les arrêta pour les conduire à Macao où les Portugais se chargeaient de leur faire expier leur docilité aux enseignements de l'Église.

La sentence du cardinal de Tournon, telle qu'elle avait été publiée, n'était pas irréformable et appel fut interjeté à Rome. Un décret de Clément XI, de 1710, confirma sur tous les points le mandement et défendit toute nouvelle publication sur la question. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, t. II, p. 280-283. Cf. p. 283-290, 296-297, 335. Une bulle de 1715 imposa à tous les missionnaires un serment d'obéissance, *ibid.*, p. 305-310, cf. p. 318-319, et comme les dissidents cherchaient encore des subterfuges pour éluder l'exécution de la bulle, un nouveau légat, Mgr Mezzabarba, se rendit en Chine où il arriva en 1720. *Ibid.*, p. 328-334. L'empereur le reçut avec un certain éclat, mais ne manqua aucune occasion de s'exprimer en termes malsonnants sur le compte du souverain pontife. Mgr Mezzabarba accorda un certain nombre de permissions pour autoriser quelques cérémonies sous la condition qu'en les accomplissant on réprouverait toute pensée superstitieuse, et sans avoir amené l'empereur à aucune concession, il quitta Pékin en 1721. Les querelles continuèrent encore pendant vingt ans, cf. *ibid.*, p. 453, jusqu'à ce qu'en 1742 Benoît XIV terminât cette longue controverse par un acte d'inflexible énergie. *Ibid.*, t. III, p. 73-82. Cf. *ibid.*, p. 210-211.

Pendant que se poursuivaient les discussions de principe, l'œuvre de la conversion des infidèles se continuait avec une grande activité. L'institution, en 1659, de vicaires apostoliques avait causé un vif mécontentement en Portugal, où la cour réclamait sans cesse en faveur de son droit de patronage, droit que d'ailleurs elle n'exerçait pas et était incapable d'exercer. Cependant disposée à sacrifier une partie de ses droits pour pouvoir jouir pacifiquement de l'autre. Alexandre VIII consentit à une transaction en 1690. Les vicariats du Malabar, de la Cochinchine et du Tonkin furent conservés, mais en revanche, il était institué à Nankin et à Pékin deux évêchés que le roi du Portugal s'engageait à doter, moyennant quoi le droit de nomination lui serait reconnu. *Ibid.*, t. II, p. 122-127.

L'effet de cette concession fut tout opposé à celui qu'on cherchait : l'archevêque de Goa prétendit exercer par les nouveaux évêques une autorité absolue sur toutes les missions de Chine et Innocent XII, qui succéda en 1691 à Alexandre VIII, résolut de reprendre l'ancien projet de division du pays en vicariats. Par une bulle d'octobre 1696, huit vicariats nouveaux furent institués et la circonscription des diocèses portugais fut nettement délimitée. *Ibid.*, p. 158-161. Le Tche-kiang fut attribué à un dominicain, le Kiang-si à un augustin, le Chan-si et le Chen-si réunis à un franciscain, le Hou-kouang à un missionnaire séculier, le Fo-Kien à M. Maigrot, membre de la Société des missions étrangères; le Yunan, le Sutchuen et le Kouei-Tcheou furent confiés à des évêques ou à des vicaires sans caractère épiscopal de la Société des missions étrangères. Cette mesure mécontenta vivement les Portugais et explique, sans les excuser, les rigueurs dont le gouverneur de Macao usa, en 1706, à l'égard du cardinal de Tournon.

Il faut reconnaître que ces rivalités eurent à la longue sur l'œuvre des missions un contre-coup déplorable; les prêtres européens hésitaient à aller dans l'Extrême-Orient, moins pour y convertir des païens que pour batailler avec des compatriotes; le séminaire des missions étrangères ne comptait souvent que cinq ou six lévites, et parfois il était vide. En 1722, la Société des missions n'avait de ses membres à Siam que deux évêques et deux prêtres; en Chine trois prêtres, au Tonkin un évêque et trois prêtres, en Cochinchine un évêque et trois prêtres. Quand Young-tching, successeur de Kang-hi, mort en 1722, décréta, en 1732, l'expulsion de tous les missionnaires de l'empire et que ceux-ci furent réunis à Canton, ils étaient trente-cinq en tout. L'esprit du temps avait atteint les missions dans leur source; la foi attiédie par les querelles du jansénisme ne produisait plus les élans de généreux enthousiasme qui portent les missionnaires à renoncer à leur famille, à leur pays et aux douceurs d'une existence facile.

Cette crise allait encore devenir plus aiguë pendant le troisième quart du XVIIIe siècle par les attaques dont allait devenir victime la Compagnie de Jésus. Par sa suppression les missions de l'Inde et de la Chine perdaient leurs ouvriers les plus actifs et quand il fallut pourvoir à leur remplacement, il était difficile de faire appel aux ordres religieux, victimes, quoique à un moindre degré, des attaques de l'esprit philosophique, en Espagne, en Portugal, en Allemagne, dans un grand nombre des États italiens, le « despotisme éclairé » des princes entravait leur recrutement et menaçait leur indépendance. Les lazaristes acceptèrent cependant l'héritage des jésuites dans le Levant et la Chine, mais la

pénurie des sujets ne permettait pas d'envoyer assez de missionnaires pour développer les œuvres; à peine pouvait-on les empêcher de disparaître. Puis vint la Révolution, qui ferma les noviciats et les séminaires, déporta et massacra les prêtres; puis les guerres de l'Empire qui désolèrent l'Europe et pendant lesquelles le chef de l'Église, prisonnier, ne pouvait rien pour les chrétientés lointaines; enfin, après 1815, il fallut pourvoir aux besoins des églises de France, d'Italie, d'Allemagne, longtemps veuves de leurs pasteurs, panser les plaies qu'avaient faites les schismes, instruire et baptiser vingt générations qui avaient grandi sans culte et presque sans prêtres.

Pouvait-on songer à des conquêtes en pays infidèles quand l'Europe sortait à grand'peine des désastres que le XVIIIe siècle incroyant avait préparés et que la grande crise révolutionnaire avait consommés ?

IV. Missions au XIXe siècle. — Il ne subsistait en Chine, au début du XIXe siècle, que trois des huit vicariats institués par Innocent XII; dans l'Indo-Chine, il y avait les quatre vicariats de Siam, Cochinchine, Tonkin oriental et Tonkin occidental. Un homme de génie, Mgr Pigneau de Béhaine, évêque d'Adran, avait imprimé à ces chrétientés une telle impulsion que longtemps après sa mort (1799) on vivait sur ses traditions et les souverains du Siam et de l'Annam, même quand ils étaient hostiles à la religion chrétienne, rendaient un respectueux hommage à sa mémoire; s'il ne restait plus comme missionnaires français que quelques vieillards usés par le travail, il y avait autour d'eux un clergé indigène formé avec soin qui continuait à desservir les chrétientés. Dans l'Inde, les Portugais avaient aussi ordonné des prêtres indigènes ou métis, mais la préparation sacerdotale écourtée et l'instruction scandaleusement insuffisante de prêtres « goanais » donnait peu de valeur aux services de ces coopérateurs, qui, malgré leur nombre, fournissaient peu de travail et contribuaient surtout à discréditer la religion par leur conduite rarement édifiante.

Quand le pape Grégoire XVI qui, avant son élection, était préfet de la Propagande, vit que le moment était venu de rendre leur ancien lustre aux missions d'Extrême-Orient, il sentit qu'il fallait tout d'abord mettre fin aux scandales que donnait le clergé goanais et aux abus que le gouvernement portugais ne savait pas empêcher. Il commença donc à instituer dans l'Inde des vicariats apostoliques et les confia à diverses sociétés de missionnaires. Ainsi furent établis, en 1834 et 1835, les vicariats de Ceylan, de Sirdhana, du Bengale, et en 1836, ceux de Madras et de Pondichéry; en même temps, il confirma ceux qui existaient antérieurement, celui de Bombay, créé en 1720, celui du Tibet et de l'Indoustan, établi en 1826 par les capucins dans les États encore à demi indépendants du Grand-Mogol. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1893, t. V, p. 95-96, 119-120, 135-136, 167-172, 180-181.

Les protestations du Portugal amenèrent le souverain pontife à publier, le 24 avril 1838, le bref *Multa præclare* qui suspendit la juridiction des évêques portugais sur les territoires attribués aux vicaires apostoliques. *Ibid.*, p. 195-198.

Les Portugais refusèrent de se soumettre et après avoir contesté la valeur de l'acte pontifical par des arguties juridiques, en vinrent à un schisme formel. Pie IX, après avoir réprimé certains actes de révolte, voulut essayer d'un accommodement pacifique avec la cour portugaise, et après quatre ans de négociations, parut le concordat du 21 février 1857. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1898, t. VII, p. 316-322.

Dans cette convention, le saint-siège fixait les limites des diocèses portugais de Goa, Granganor-Damao, Cochin, San-Tomé de Méliapour, Malacca et Macao; de plus il reconnaissait au gouvernement portugais le droit d'établir de nouveaux diocèses dans l'Inde, de manière à faire disparaître graduellement les vicariats, mais à condition que ces diocèses seraient dotés et que des garanties seraient fournies sur le recrutement et l'entretien d'un clergé digne de confiance. Cette disposition, qui effraya beaucoup les chefs de missions existantes, montrait que le saint-siège ne refusait pas de reconnaître au Portugal certains droits sur les pays que ses missionnaires avaient évangélisés les premiers, mais à la condition que ces droits fussent réellement exercés; or il n'en avait pas été ainsi depuis que s'était tari le recrutement des missionnaires en Portugal; depuis deux siècles le diocèse de Malacca n'avait pas de titulaire et le clergé goanais desservait presque seul les régions sur lesquelles les évêques portugais avaient étendu leur juridiction. Au lieu de contester les prétentions du Portugal, Rome le mettait en demeure de prouver qu'il pouvait exercer ce qu'il appelait ses droits; si, après un temps d'essai, il se montrait incapable d'user utilement de ses droits, il pouvait légitimement en être déclaré déchu. Cette politique à la fois habile et paternelle permit de régler définitivement, en 1886, la situation des chrétientés indiennes; le Portugal avait été hors d'état non seulement d'établir de nouveaux diocèses, mais même d'empêcher les abus que les goanais semblaient tenir à perpétuer : l'institution d'une hiérarchie régulière pour les pays qui ne sont pas soumis politiquement au Portugal vint mettre fin, le 1er septembre 1886, à une contestation que la prudence des négociateurs pontificaux avait seule empêché de dégénérer en un schisme irréparable. *Ibid.*, p. 349-357.

1° *Inde.* — Ne pouvant donner un historique détaillé des travaux des missionnaires dans l'Inde, j'indiquerai seulement les conditions dans lesquelles ont été créés les diocèses actuels.

La province ecclésiastique d'*Agra*, presque tout entière confiée aux capucins, a pour origine l'ancienne mission de ces religieux devenue le vicariat du Tibet-Indoustan, en 1822. On en détacha, en 1846, le vicariat du Tibet, confié aux missions étrangères.

Le vicariat d'Agra a été successivement divisé, en 1845, pour former celui de Patna, aujourd'hui Allahabad, *ibid.*, 1893, t. V, p. 351-352, en 1880, celui du Pendjab, actuellement diocèse de Lahore, en 1887, la préfecture du Kafiristan et Kaschmir, en 1892, les préfectures de Radjpoutana et de Bettiah.

Le Kafiristan est évangélisé par les missionnaires anglais de Mill-Hill; les autres diocèses et préfectures par les capucins; le Radjpoutana par ceux de la province de Paris.

La province de Calcutta se compose de trois diocèses et d'une préfecture apostolique et a pour origine le vicariat du Bengale, qui fut divisé, en 1850, en deux vicariats dont le second est devenu le diocèse de Dacca, *ibid.*, 1894, t. VI *a*, p. 88-89; en 1870 un nouveau démembrement a constitué un vicariat pour les prêtres du séminaire des missions étrangères de Milan; c'est le diocèse de Krichnagar. *Ibid.*, t. VI *b*, p. 94-95. Enfin, en 1889, la population d'Assam a été confiée aux prêtres allemands du divin Sauveur.

L'archidiocèse de Calcutta est administré par les jésuites belges et le diocèse de Dacca par la congrégation de Sainte-Croix du Mans, qui, après l'avoir cédé, en 1875, aux bénédictins, l'a repris en 1889.

La province de Bombay, est tout entière administrée par les pères jésuites. Bombay a été le siège d'un vicariat depuis 1720 et c'étaient les carmes qui en étaient chargés en 1854, quand, obligés de se retirer par les vexations des goanais, ils furent remplacés dans le sud par les jésuites, et dans le nord par les capucins, *ibid.*, t. VI *a*, p. 222-223; puis, en 1858, les capucins, voulant concentrer tous leurs efforts sur les provinces de l'Indoustan, laissèrent leur vicariat aux jésuites; ces deux vica-

riats forment les diocèses de Bombay et de Poona, en 1893, les missions de Mangalore et du Maduré (diocèse de Trichinopoly) fondées par les jésuites et reprises par eux en 1846, ont été détachées, en 1878, de la province de Pondichéry et relèvent maintenant de la métropole de Bombay.

La province de Madras, avec les trois diocèses de Vizagapatam, Nagpour et Haydarabad, est composée des territoires détachés, en 1832, du diocèse de San Tomé de Méliapour. *Ibid.*, t. v, p. 47. Le premier vicaire, Mgr Polding, bénédictin, préféra aller en Australie et mourut archevêque de Sidney; il fut remplacé par un augustin, puis par un jésuite; depuis 1841, l'archidiocèse est confié au clergé séculier irlandais, assisté, depuis 1875, par les pères de la société de Mill-Hill.

Le vicariat, depuis diocèse, de Haydarabad fut érigé en 1851, *ibid.*, t. VI *a*, p. 117, et confié à Mgr Murphy, qui, transféré en 1856 à Hobart-town, Tasmanie, occupe encore ce siège et se trouve être, après Léon XIII, le plus ancien membre de l'épiscopat; le souverain pontife et lui étaient en 1902 les seuls survivants des évêques nommés par Grégoire XVI. Après le départ de Mgr Murphy, le vicariat fut confié aux missions étrangères de Milan.

Le vicariat de Vizagapatam, érigé en diocèse en 1886, a été créé en 1850, *ibid.*, p. 90; depuis 1845 il était confié comme mission indépendante aux missionnaires de Saint-François de Sales d'Annecy; la même congrégation est chargée du diocèse de Nagpour détaché en 1887 de celui de Vizagapatam.

La province de Pondichéry dans laquelle sont comprises les quelques possessions que la France conserve dans l'Inde est confiée tout entière au séminaire des missions étrangères de Paris. Il se compose des anciens vicariats, maintenant diocèses, de Pondichéry, métropole, Coïmbatour et Mysore. Lors de l'établissement de la hiérarchie dans l'Inde, la préfecture apostolique de Pondichéry, qui, depuis 200 ans, existait concurremment avec le vicariat, avec juridiction sur les blancs et les métis dits « gens à chapeau », a été réunie au vicariat devenu siège archiépiscopal. En 1899, le diocèse de Pondichéry qui comptait plus de 200 000 chrétiens a été divisé et la partie sud est devenue le diocèse de Kombakonam.

L'ancien diocèse portugais de Malacca confié aux missions étrangères se rattache à la province de Pondichéry.

L'extrémité sud de l'Inde forme deux diocèses, Verapoly et Quilon qui constituent une province ecclésiastique florissante sous la direction des carmes qui y ont travaillé presque sans interruption depuis 1656. Les vicariats institués en 1853 sont devenus des diocèses en 1886, et en 1887 la juridiction sur les catholiques de rite syro-malabar a été détachée de l'archevêché de Verapoly pour être confiée à des évêques de rite oriental qui étaient en 1902 au nombre de trois.

L'île de Ceylan, séparée du diocèse de Cochin, en 1834, *ibid.*, t. v, p. 119-120, est devenue, en 1847, le vicariat de Colombo; on en a détaché, en 1847, le vicariat de Jafna, *ibid.*, t. VI *a*, p. 44-45, en 1883, celui de Kandy; ces trois vicariats sont maintenant des diocèses; et en 1893 deux nouveaux évêchés ont été institués à Trincomali et à Pointe-de-Galle et confiés aux jésuites. Les oblats de Marie administrent Colombo depuis 1847, et Jafna depuis 1857; le diocèse de Kandy, partie centrale de l'île, a été confié aux oratoriens d'Italie, puis aux bénédictins sylvestrins.

La Birmanie, ancienne mission du royaume d'Arrakan, Ava et Pégu, est divisée en trois vicariats depuis 1866, *ibid.*, p. 442-443; deux sont dirigés par des prêtres des missions étrangères de Paris et un par ceux de Milan.

En résumé, sur trente deux circonscriptions qui relèvent de la Congrégation de la Propagande dans l'Inde anglaise :

Les jésuites ont	7 diocèses.
Les missions étrangères de Paris.	5 diocèses et 2 vicariats.
Les capucins	3 diocèses et 2 préfectures.
Les missions étrangères de Milan	2 diocèses et 1 vicariat.
Les carmes, les oblats, les missionnaires d'Annecy.	Chacun 2 diocèses.
Les missions anglaises de Mill-Hill.	1 diocèse et 1 préfecture.
Les Pères de Sainte-Croix et les bénédictins. . . .	1 diocèse.
Les Pères du divin Sauveur.	1 préfecture.

Il faut ajouter que, surtout dans les missions du sud, plus anciennes et plus importantes par le nombre des fidèles, il y a déjà beaucoup de prêtres indigènes qui, pieux, instruits et zélés, rendent de grands services. Cela prouve que l'insuccès du clergé goanais est dû non pas à une infériorité de race, mais à une insuffisance de formation ecclésiastique.

Comme terme de comparaison disons qu'en 1800, il y avait dans l'Inde, en dehors des évêchés portugais :

1° La mission d'Agra, confiée aux capucins, avec	5 000 catholiques.
2° Celle du séminaire des missions étrangères dont le siège était à Pondichéry, avec.	42 000 —
3° Celle du Malabar, administrée par les carmes et contenant. . .	80 000 fidèles.
4° Celle de Bombay, également confiée aux carmes, avec. . . .	8 000 catholiques.

En y joignant la Birmanie (5000) et Malacca (2500) qui comptent aujourd'hui dans l'Inde anglaise, nous arrivons à 142500. Le nombre des catholiques de cette partie du monde a donc décuplé pendant le XIXe siècle.

2° *Indo-Chine.* — Les missions de l'Indo-Chine française au nombre de 13 sont toutes confiées aux missions étrangères de Paris, à l'exception de trois districts du Tonkin, confiés en 1676 aux dominicains espagnols. Voici les dates de création de différents vicariats.

1659 Cochinchine et Tonkin.
1673 Siam détaché de Cochinchine.
1679 Tonkin occidental détaché du Tonkin oriental.
1844 Cochinchine divisée en orientale et occidentale.
1846 Tonkin méridional détaché du Tonkin occidental.
1848 Tonkin central détaché du Tonkin oriental.
1850 Cambodge détaché de Cochinchine occidentale.
1854 Cochinchine septentrionale détachée de Cochinchine orientale.
1883 Tonkin septentrional détaché du Tonkin oriental.
1895 Haut-Tonkin détaché du Tonkin occidental.
1899 Laos, détaché du Siam.
1901 Tonkin maritime détaché du Tonkin occidental.

Il y a aujourd'hui environ 820 000 catholiques; en 1800 on en comptait 312 000.

Cette abondante moisson a fructifié grâce au sang des missionnaires et des chrétiens indigènes.

L'empereur Gia-Long, l'ami de l'évêque d'Adran, mourut en 1824; avec le règne de son petit-fils Minh-Mang, commença, pour la mission de Cochinchine, l'ère des martyres; de 1833 à 1839, 4 vicaires apostoliques, 9 missionnaires, 20 prêtres indigènes et un grand nombre de chrétiens périrent; ceux qui ne moururent pas en prison, comme le père Odoric, franciscain, subirent des supplices d'une cruauté inimaginable. Et cependant en 1840, il y avait 420 000 catholiques, lorsqu'une éclaircie dans la persécution permit de se compter.

Tien-Tsi inaugura, en 1842, la deuxième persécution;

mais cette fois la France intervint et à plusieurs reprises arracha des prisons plusieurs missionnaires condamnés à mort; malheureusement les navires français ne pouvaient rien pour sauver les indigènes chrétiens qui périrent par milliers.

Tu-Duc, monté sur le trône en 1847, dépassa en cruauté son prédécesseur, et le gouvernement de Napoléon III décida d'imposer à ce furieux le respect de nos compatriotes et de leurs disciples. Une guerre qui dura de 1858 à 1862, se termina par la conquête de la Cochinchine; mais quelles représailles furent prises en Cochinchine même, dans l'Annam et au Tonkin au cours de cette période! Onze missionnaires européens, dont 4 évêques, furent martyrisés avec 116 prêtres annamites et 100 religieuses indigènes; 40 000 chrétiens périrent.

Enfin, après des persécutions moins violentes en 1867, 1868, 1873, commença la grande extermination des chrétiens, vengeance tirée par les princes de Hué pour la conquête du Tonkin. L'année 1885 a vu massacrer 50 000 chrétiens, 30 prêtres et 270 religieuses. Une vingtaine de missionnaires périrent dans les supplices, ou, obligés de se cacher dans les régions malsaines, succombèrent à la fièvre, à la faim ou sous la dent des bêtes fauves. MM. Gagelin, Marchand, Cornay, Jaccard, Dumoulin-Borie et trois dominicains, NN. SS. Delgado et Henarès et le père Fernandez ont été déclarés vénérables par Grégoire XVI, en 1840, et béatifiés le 27 mai 1900, ainsi que MM. Schæffler et Bonnard, martyrisés en 1851 et 1852, et un certain nombre de chrétiens indigènes.

3° *Chine.* — La Chine comptait, en 1800, 3 diocèses, 3 missions et 200 000 chrétiens. La persécution y sévissait d'une façon presque continue. Mgr Dufresse, mis à mort au Su-tchuen en 1815, et M. Clet, étranglé au Hou-Pé en 1820, ont été tous deux béatifiés le 27 mai 1900. M. Perboyre, lazariste, comme M. Clet, et martyrisé au Hou-Pé en 1840, a été béatifié le 9 novembre 1889. A cette époque, l'intervention de la France amena les Chinois à donner aux missionnaires la liberté de prêcher; cet engagement renouvelé en 1860 rendit impossible toute condamnation juridique, mais n'empêcha pas le sang des martyrs de couler en abondance, car il faut compter avec la duplicité chinoise qui accorde d'une main une concession et la retire de l'autre, sauf ensuite à nier énergiquement et l'engagement pris et l'acte qui constituait un manque de parole: ainsi périrent, en 1856, le vénérable M. Chapdelaine, mis à mort au Kouang-si, en 1861, le vénérable M. Néel, massacré au Kouei-tcheou, et ainsi presque chaque année, jusqu'au terrible massacre de Tien-Tsin, en 1870, où, avec deux lazaristes, périrent neuf filles de la Charité.

DIVISIONS ECCLÉSIASTIQUES.		MISSIONNAIRES.	POPULATION TOTALE.	CATHOLIQUES EN 1901.	PRÊTRES EUROPÉENS.	STATIONS.	ÉGLISES ET CHAPELLES.	SÉMINAIRES ET COLLÈGES.	ORPHELINATS ET ÉCOLES.	HÔPITAUX.
1 Mandchourie Sud	Vic. apost.	Miss. étr. de Paris.	10 000 000	17 500	23	260	45	2	162	4
2 Mandchourie Nord	Vic. apost.	Id.	8 000 000	8 983	10	14	27	1	60	»
3 Mongolie Est	Vic. apost.	M. étr. belg. (Scheutveld).	10 000 000	9 060	27	126	29	3	49	»
4 Mongolie centrale	Vic. apost.	Id.	5 000 000	17 340	29	115	77	1	91	2
5 Mongolie Sud-Ouest	Vic. apost.	Id.		5 680	27	30	29	1	56	»
6 I-li	Préf. apost.	Id.	?	133	3	2	2	»	1	»
7 Kan-Sou	Vic. apost.	Id.	21 500 000	3 010	17	23	13	1	10	2
8 Pe-tchi-li Nord	Vic. apost.	Lazaristes.	10 000 000	40 000	24	699	287	2	146	3
9 Pe-tchi-li Nord-Est	Vic. apost.	Id.	4 000 000	3 000	3	84	31	»	30	»
10 Pe-tchi-li Sud-Ouest	Vic. apost.	Id.	8 000 000	32 270	13	397	304	2	106	4
11 Pe-tchi-li Sud-Est	Vic. apost.	Jésuites.	7 155 420	50 000	42	614	652	4	426	»
12 Chan-tong Nord	Vic. apost.	Franciscains.	12 000 000	18 200	13	424	216	2	160	»
13 Chan-tong Est	Vic. apost.	Id.	9 000 000	11 930	12	142	133	1	51	2
14 Chan-tong Sud	Vic. apost.	M. étr. allem. (Steyl).	10 000 000	16 190	31	30	342	16	32	»
15 Kiang-nan	Vic. apost.	Jésuites.	50 000 000	124 140	95	981	996	14	1047	16
16 Tché-Kiang	Vic. apost.	Lazaristes.	25 000 000	10 500	13	171	59	2	74	7
17 Kiang-si Nord	Vic. apost.	Id.	10 000 000	5 070	9	115	29	2	85	3
18 Kiang-si Sud	Vic. apost.	Id.	10 000 000	5 500	11	140	28	1	19	»
19 Kiang-si Ouest	Vic. apost.	Id.	10 000 000	10 860	10	210	47	1	96	2
20 Fo-Kien	Vic. apost.	Dominicains.	20 000 000	41 320	26	112	?	1	61	»
21 Amoy	Vic. apost.	Id.	8 000 000	4 780	23	58	32	1	36	»
22 Kouang-tong	Vic. apost.	Miss. étr. de Paris.	30 000 000	42 500	58	636	165	1	165	»
23 Kouang-si	Préf. apost.	Id.	16 000 000	1 530	17	46	26	1	42	»
24 Hong-Kong	Vic. apost.	Miss. étr. de Milan.	3 000 000	9 265	13	54	40	1	44	2
25 Macao	Diocèse.	Séculiers.	?	21 000	40	9	48	?	?	?
26 Chen-si Nord	Vic. apost.	Franciscains.	7 000 000	20 400	16	258	157	2	23	4
27 Chen-si Sud	Vic. apost.	Miss. étr. de Rome.	5 000 000	10 200	15	52	65	3	74	2
28 Chan-si Nord	Vic. apost.	Franciscains.	6 000 000	13 150	9	204	186	2	75	»
29 Chan-si Sud	Vic. apost.	Id.	6 000 000	9 630	21	198	81	2	21	»
30 Ho-nan Nord	Vic. apost.	Miss. étr. de Milan.	7 000 000	3 000	9	61	34	»	15	»
31 Ho-nan Sud	Vic. apost.	Id.	23 000 000	10 300	14	9	94	1	55	»
32 Hou-pé Est	Vic. apost.	Franciscains.	16 000 000	18 016	14	242	89	2	26	1
33 Hou-pé Nord	Vic. apost.	Id.	6 000 000	11 168	10	256	58	2	27	»
34 Hou-pé Ouest	Vic. apost.	Id.	9 000 000	5 290	13	71	29	1	24	»
35 Hou-nan Nord	Vic. apost.	Augustins.	10 000 000	215	6	7	5	»	3	»
36 Hou-nan Sud	Vic. apost.	Franciscains.	10 000 000	5 726	8	83	48	2	12	»
37 Kouei-tcheou	Vic. apost.	Miss. étr. de Paris.	10 000 000	19 128	38	444	77	3	123	»
38 Yunan	Vic. apost.	Id.	12 000 000	10 390	29	111	55	1	78	»
39 Su-tchuen Nord	Vic. apost.	Id.	20 000 000	40 000	35	625	55	2	235	2
40 Su-tchuen Ouest	Vic. apost.	Id.	15 000 000	34 123	43	581	64	3	141	2
41 Su-tchuen Est	Vic. apost.	Id.	15 000 000	19 500	35	306	40	2	72	4
42 Tibet	Vic. apost.	Id.	4 000 000	1 565	18	41	12	1	14	»
			477 655 420	741 562	922	8 941	4 067	90	4 067	62

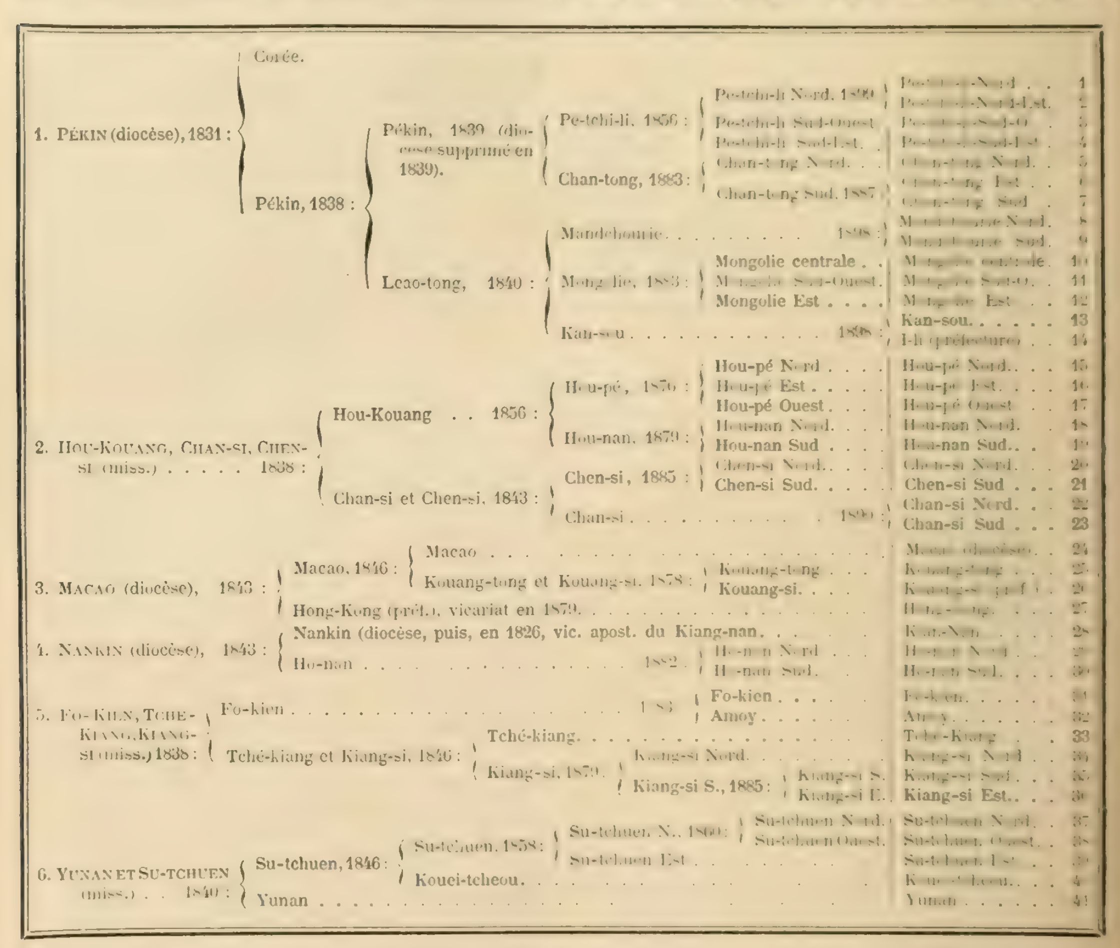
Que dire des récents massacres dont il est impossible encore de compter toutes les victimes? Elles eussent été plus nombreuses encore si les missionnaires n'avaient essayé, quand ils le pouvaient, de défendre leur vie et celle de leurs chrétiens. Tout le monde a lu le récit du siège soutenu par Mgr Favier au Pe-tang; il n'y a que des esprits mal faits qui aient pu critiquer cette résistance légitime. Voir le volume du pasteur protestant, Allier, *Les troubles de Chine*, Paris, 1901.

On connait maintenant les pertes subies par les sociétés de missionnaires. La société des missions étrangères a perdu un évêque, Mgr Guillon, et neuf missionnaires; les franciscains, 3 évêques, NN. SS. Fantosati, Grassi et Fogolla, et 5 religieux; les jésuites, 4 missionnaires; les pères belges de Scheut, un évêque, Mgr Hamer, et 3 missionnaires; les lazaristes, 4 missionnaires; les prêtres du séminaire romain de Saint-Pierre et Saint-Paul, un de leurs confrères. En y joignant 2 frères maristes, 7 sœurs franciscaines missionnaires de Marie et deux religieuses de la Providence de Portieux massacrées à Moukden avec Mgr Guillon, nous arrivons à un total de 42 victimes.

Pendant la même période les missions protestantes ont perdu 134 de leurs ouvriers non indigènes, sans compter 52 enfants de missionnaires, (70 anglais, 40 suédois et 24 américains), 62 appartenaient à la *China-Inland mission*, 26 à la mission de l'*Alliance suédoise*, 13 à chacune des sociétés *American board of missions* et *Mission baptiste anglaise*, 5 à la *Mission presbytérienne anglaise*. C'est la Mongolie qui a été la plus éprouvée : sur 50 missionnaires hommes et femmes, de diverses sociétés, 17 seulement ont pu fuir par la Sibérie.

Le tableau précédent indique la situation des missions catholiques de Chine en 1901 et le tableau suivant montrera dans quel ordre elles se sont développées.

Voici comment ces 41 missions, le diocèse de Macao étant mis à part, se répartissent entre les différentes sociétés de missionnaires : 21 sont confiées aux ordres religieux : les franciscains 9 missions, les lazaristes 7, les dominicains 2, les jésuites 2, les augustins 1, 20 sont entre les mains de sociétés de missions : celle de Paris en a 10, celle de Scheutveld (belge) 5, celle de Milan 3, celle de Rome 1, celle de Steyl (allemande) 1.



1. Pékin (diocèse), 1831 :	Corée.					
	Pékin, 1838 :	Pékin, 1839 (diocèse supprimé en 1839).	Pe-tchi-li, 1856 :	Pe-tchi-li Nord, 1899	Pe-tchi-li Nord	1
					Pe-tchi-li Nord-Est	2
				Pe-tchi-li Sud-Ouest	Pe-tchi-li Sud-O.	3
				Pe-tchi-li Sud-Est	Pe-tchi-li Sud-Est	4
			Chan-tong, 1883 :	Chan-tong Nord	Chan-tong Nord	5
				Chan-tong Sud, 1887	Chan-tong Est	6
					Chan-tong Sud	7
		Leao-tong, 1840 :	Mandchourie, 1898 :		Mandchourie Nord	8
					Mandchourie Sud	9
			Mongolie, 1883 :	Mongolie centrale	Mongolie centrale	10
				Mongolie Sud-Ouest	Mongolie Sud-O.	11
				Mongolie Est	Mongolie Est	12
			Kan-sou, 1898 :		Kan-sou	13
					I-li (préfecture)	14
2. Hou-Kouang, Chan-si, Chen-si (miss.), 1838 :	Hou-Kouang, 1856 :	Hou-pé, 1870 :	Hou-pé Nord		Hou-pé Nord	15
			Hou-pé Est		Hou-pé Est	16
			Hou-pé Ouest		Hou-pé Ouest	17
		Hou-nan, 1879 :	Hou-nan Nord		Hou-nan Nord	18
			Hou-nan Sud		Hou-nan Sud	19
	Chan-si et Chen-si, 1843 :	Chen-si, 1885 :	Chen-si Nord		Chen-si Nord	20
			Chen-si Sud		Chen-si Sud	21
		Chan-si, 1890 :			Chan-si Nord	22
					Chan-si Sud	23
3. Macao (diocèse), 1843 :	Macao, 1846 :	Macao			Macao (diocèse)	24
		Kouang-tong et Kouang-si, 1878 :	Kouang-tong		Kouang-tong	25
			Kouang-si		Kouang-si (préf.)	26
	Hong-Kong (prét.), vicariat en 1879				Hong-Kong	27
4. Nankin (diocèse), 1843 :	Nankin (diocèse, puis, en 1826, vic. apost. du Kiang-nan				Kiang-Nan	28
	Ho-nan, 1882 :	Ho-nan Nord			Ho-nan Nord	29
		Ho-nan Sud			Ho-nan Sud	30
5. Fo-kien, Tché-kiang, Kiang-si (miss.) 1838 :	Fo-kien, 1883 :	Fo-kien			Fo-kien	31
		Amoy			Amoy	32
	Tché-kiang et Kiang-si, 1846 :	Tché-kiang			Tché-Kiang	33
		Kiang-si, 1879 :	Kiang-si Nord		Kiang-si Nord	34
			Kiang-si S., 1885 :	Kiang-si S.	Kiang-si Sud	35
				Kiang-si E.	Kiang-si Est	36
6. Yunan et Su-tchuen (miss.), 1840 :	Su-tchuen, 1846 :	Su-tchuen, 1858 :	Su-tchuen N., 1860 :	Su-tchuen Nord	Su-tchuen Nord	37
				Su-tchuen Ouest	Su-tchuen Ouest	38
			Su-tchuen Est		Su-tchuen Est	39
		Kouei-tcheou			Kouei-tcheou	40
	Yunan				Yunan	41

Comme il a été dit à l'article précédent, le nombre des chrétiens en Chine s'élevait, en 1900, à plus de 700000; donc il a plus que triplé dans le cours du siècle.

1° *Corée.* — La Corée et le Japon ont apporté leur contingent à l'histoire des persécutions dans les cent dernières années. Dans ces deux pays la prédication et la profession du christianisme furent interdites sous les peines les plus sévères, au Japon jusqu'en 1873, en Corée jusqu'en 1876.

Il n'y avait en Corée, en 1800, qu'un seul prêtre chinois et 6000 fidèles, mais ce prêtre, le P. Tsou, ayant été martyrisé en 1801, le pays demeura sans pasteurs jusqu'en 1837 et pendant cette période, les chrétiens ne cessèrent pas de demander qu'on leur envoyât des missionnaires. Mgr Bruguières, des missions étrangères, nommé, en 1832, vicaire apostolique, mourut en 1835 en

Mongolie sans avoir pu pénétrer dans sa mission. Deux missionnaires, plus heureux que lui, MM. Maubant et Chastan, réussirent à s'introduire, en 1836, dans le pays où ils trouvèrent 4000 chrétiens; leur nouvel évêque les rejoignit en 1837, et en 1839 le nombre des chrétiens était de 9000. Mais les trois apôtres furent reconnus, et reçurent la palme du martyre le 21 septembre 1839.

La Corée était un pays tellement fermé que même les jonques chinoises ne pouvaient entrer dans les ports; il fallait s'embarquer en pleine mer sur les barques des pêcheurs coréens; car la voie de terre était sévèrement gardée.

Mgr Ferreol n'arriva dans la mission qu'après six ans de tentatives; il amenait avec lui le premier coréen ordonné prêtre, André Kun, qui devait être martyrisé l'année suivante. M. Maze mit douze ans à entrer en Corée. Mgr Ferreol mourut en 1853 et fut remplacé par Mgr Berneux que suivirent son coadjuteur, Mgr Daveluy, et 10 missionnaires européens; mais la persécution reprit en 1866 avec violence, et dans le courant du mois de mars les deux évêques et 7 de leurs prêtres furent mis à mort. Malgré une démonstration navale, mal conçue d'ailleurs, de l'amiral Roze, l'accès du pays fut impitoyablement interdit, toutes les chrétientés furent détruites et les principaux chrétiens furent exécutés.

Mgr Ridel, un des survivants des massacres de 1866, fut sacré en 1870 et ne put rentrer qu'en 1876; le sang ne coulait plus, mais les étrangers étaient proscrits : arrêtés, ils étaient embarqués à destination de la Chine. Ce n'est que depuis la guerre sino-japonaise que toutes les barrières se sont abaissées et qu'un fructueux apostolat s'exerce sur une population qui accepte avec joie l'Évangile.

5º *Japon.* — Le Japon a donné moins de martyrs dans ce siècle; mais de l'église qui compta jusqu'à deux millions d'âmes, il ne paraissait rien rester; un millier de missionnaires, jésuites, augustins, dominicains et franciscains, y avaient été martyrisés avec 200000 chrétiens; au début et même au milieu du XIXe siècle, il n'y avait que des ruines. Deux missionnaires, envoyés en 1846 par Grégoire XVI, furent arrêtés presque aussitôt; l'un, M. Letord, mourut en prison, l'autre, M. Forcade, depuis archevêque d'Aix, condamné à mort et conduit au lieu de l'exécution, se jeta à la mer et gagna à la nage un navire qui était dans les environs.

Ce ne fut qu'en 1861, que les missionnaires purent s'établir dans les ports ouverts par les traités de commerce. Peu après Mgr Petitjean fit une émouvante découverte : des milliers de Japonais étaient restés catholiques; bien que cent quatre-vingts ans fussent écoulés depuis la mort du dernier prêtre, ils continuaient à prier ensemble et les anciens administraient validement le baptême. Marnas, *La religion de Jésus ressuscitée au Japon dans la 2e moitié du XIXe siècle*, 2 in-8º, Paris, 1896.

Il y eut une dernière persécution de 1868 à 1873; six à huit mille chrétiens furent arrêtés, déportés, torturés, deux mille succombèrent dans d'horribles tourments; puis ce fut la pacification et, si le gouvernement japonais, copiant les pires traditions de l'Europe, se proclame athée et refuse de reconnaitre aucun culte, au moins laisse-t-il aux missionnaires une liberté que ne restreignent que les règlements administratifs plus mesquins que malfaisants.

Le vicariat du Japon, rétabli en 1846, *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1893, t. v, p. 359, fut divisé en deux en 1876; en 1877, un troisième fut érigé, puis un quatrième et enfin, en 1891, une hiérarchie régulière composée d'un archevêché et de trois évêchés a été instituée par Léon XIII. « C'est un gage de résurrection et de vie pour cette noble église si longtemps ensevelie dans le sang de ses martyrs. » Louvet, *Missions catholiques*, p. 239.

6º *Empire ottoman.* — L'œuvre des missionnaires en Orient a pris dès l'origine un tout autre caractère qu'en Extrême-Orient. Les musulmans sont partout rebelles au prosélytisme; ils le sont plus encore dans le pays où l'islamisme est la religion d'État et où le Coran est à la fois la loi civile et religieuse. Les missionnaires ont donc à peu près renoncé à convertir les musulmans et se sont principalement appliqués à évangéliser les chrétiens; ceux-ci forment trois catégories : les Européens, les Orientaux unis et les Orientaux séparés. Il ne faut pas croire que leur rôle soit insignifiant auprès de leurs compatriotes : transportés pour leur commerce dans un pays lointain, l'isolement et le milieu corrompu les invitent à vivre dans le désordre et, privés de tout secours religieux, beaucoup d'entre eux seraient exposés à perdre la foi avec ce qui leur restait d'habitudes chrétiennes; ceci est aussi vrai pour les autres pays, et les missionnaires ont eu de tout temps à déplorer les scandales que leur donnaient les Européens. Comment pouvoir présenter le christianisme comme la règle de la vertu quand ceux qui y sont nés donnent l'exemple de l'irréligion et de tous les vices?

Les Orientaux unis ont surtout besoin d'être instruits dans leur religion, car, dans bien des endroits, le clergé indigène n'a pas assez de science pour pouvoir en communiquer aux fidèles : il faut cependant éviter de se substituer aux pasteurs naturels, et le meilleur moyen de procurer aux peuples l'instruction religieuse, c'est de former un clergé suffisamment pourvu de savoir et de zèle. C'est la mission que se sont donnée les jésuites de Beyrouth, les assomptionnistes de Constantinople, les dominicains de Mossoul, les pères blancs de Jérusalem, en attendant que les bénédictins marchent sur leur trace, comme ils se préparent à le faire.

Auprès des Orientaux séparés, il y a à prêcher la véritable doctrine, soit en donnant des missions dans les villes et dans les villages, soit en entreprenant de convaincre les évêques et les prêtres; c'est ainsi qu'on est arrivé à des résultats fort importants chez les Arméniens et les Gréco-Arabes; c'est ainsi que le schisme jacobite a été à peu près complètement éliminé de la province de Mésopotamie.

Mais à côté de son action sacerdotale, le missionnaire européen a un autre moyen d'étendre partout sa bienfaisante influence; il représente en Orient, non seulement l'Église catholique, mais aussi l'Europe civilisée, ou du moins la foi et la civilisation s'identifient entre ses mains et sont deux formes différentes d'une même vérité.

Par ses écoles, ses collèges, ses établissements d'instruction supérieure et ses maisons hospitalières, l'Église atteint tous les Orientaux sans distinction d'âge, de sexe et de religion; avec l'instruction qu'elle donne, elle fait pénétrer dans les familles musulmanes comme dans les maisons chrétiennes le respect de l'autorité, de la famille, de la propriété, l'amour du bien et le culte de la vertu. Aussi les élèves accourent-ils en foule dans les classes qui s'ouvrent en grand nombre; les vieillards et les malades viennent sans défiance mettre leurs misères entre les mains de nos vaillantes religieuses; les préjugés hostiles ont disparu depuis longtemps, la voix de la reconnaissance a commencé à parler au fond de ces cœurs endurcis par l'égoïsme et la brutalité; c'est le chemin de la vérité; la charité plus encore que les prédications conduit à la foi.

Outre les ouvrages cités à l'article précédent :

Baron d'Avril, *La Chaldée chrétienne*, Paris, 1892; Eug. Boré, *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient*, 2 vol., Paris, 1840; *Lettres édifiantes*, 34 vol., Paris, 1703-1776; Picard, *Histoire de l'établissement du christianisme dans les Indes*, 2 vol., Paris, 1803; R. P. Maffei, S. J., *Histoire des Indes orientales et occidentales*, trad. de Pure, Paris, 1665; R. P. M. Tanner, S. J., *Societas Jesu usque ad effusionem sanguinis militans*, Prague, 1675; R. P. Paulin de Saint-Barthélemy, carme, *India orientalis christiana*, Rome, 1794; R. P. Touron, O. S. D., *Histoire des hommes illustrés de l'ordre de Saint-Dominique*,

6 vol., Paris, 1743. R. P. Wadding, O. S. F., *Annales minorum*, cont. par Fonseca, 19 vol., 1731-1745; R. P. Marcellino da Civezza, O. S. F., *Storia universale delle missioni francescane*, 4 vol., Rome, 1859; R. P. Charlevoix, S. J., *Histoire de l'établissement du christianisme au Japon*, 2 vol., Paris, 1736; R. P. Huc, lazariste, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, 2 vol., Paris, 1853; Id., *Le christianisme en Chine*, 4 vol., Paris, 1857; R. P. Armand David, lazariste, *Journal de mon troisième voyage d'exploration dans l'empire chinois*, 2 vol., Paris, 1875; Mgr Favier, lazariste, *Pékin*, Pékin, 1899; Mgr Laouenan, *Du brahmanisme dans ses rapports avec le judaïsme et le christianisme*, 2 vol., Pondichéry, 1884-1885.

Biographies : Mgr Jacquenet, *Le Vble Gagelin*, Paris, 1850; E. V., *Le Vble Bonnard*, Lyon, 1876; M. Vauris, lazariste, *Le B. J. G. Perboyre*, Paris, 1877; Chère, *Le Vble Néron*, Lons-le-Saunier, 1877; Mgr Demimuid, *Le B. Clet, lazariste*, Paris, 1878; Crochet, *Le B. Jaccard*, Paris, 1879; Salmon, *Mgr Daveluy*, Paris, 1883; Boursin, *Le B. Chapdelaine*, Paris, 1884; anonyme, *Théophane Vénard*, Paris, 1888; Mgr d'Hulst, *Just de Bretenières*, Paris, 1888; Piacentini, *Mgr Ridel*, Lyon, 1890; M. Rougeot, *Mgr Delaplace*, Auxerre, 1892; Launay, *Mgr Retord*, Lyon, 1893; Louvet, *Les 52 serviteurs de Dieu, etc.*, Paris, 1893; Id., *Mgr Puginier*, Paris, 1894; Vermeil, *Mgr Dumoulin-Borie*, Brive, 1897; Mangenot, *Le B. Augustin Schœffler*, Nancy, 1900; E. Marin, *Mgr Midon, évêque d'Osaka*, Paris, 1901.

P. PISANI.

ASPILCUETA Martin (1493-1586), plus connu sous le nom de *Navarrus* à cause de son pays d'origine, fut un moraliste et surtout un canoniste célèbre. Trois papes successifs, saint Pie V, Grégoire XIII et Sixte-Quint, l'honorèrent de leur amitié et lui confièrent la charge de pénitencier. Son ouvrage *Manuale sive Enchiridion confessariorum et pænitentium*, Rome, 1588, a été longtemps classique. Parmi ses autres publications, qui concernent presque toutes le droit canonique, nous signalerons le *De redditibus beneficiorum ecclesiasticorum*, où il soutient l'opinion qui fait une obligation de justice à tous les bénéficiers de dépenser leur superflu en œuvres pies.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 124 sq.; Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rouen, 1900, p. 115.

J. BELLAMY.

1. ASSÉMANI Étienne-Évode (arabe : *as-semʿani*, le [fils] de Simon). Nom patronymique de plusieurs savants maronites du XVIIIe siècle, d'où l'appellation latine de *Simonius* qu'ils s'attribuèrent.

La famille des Assémani avait obtenu à Rome le patriciat; aussi les neveux de Joseph Assémani (voir plus loin) y firent leurs études et s'y illustrèrent à l'exemple de leur oncle.

Étienne-Évode était le neveu de Joseph Assémani par sa sœur. Il naquit à Tripoli en 1709, et mourut à Rome en 1782. Amené jeune encore dans cette ville, il étudia au collège des maronites, jusqu'à ce qu'il fût devenu apte à servir dans son pays les intérêts de la Propagande. Il séjourna longtemps en Syrie, en Mésopotamie et en Égypte avec le titre de missionnaire de la Propagande, mérita le titre d'archevêque d'Apamée, voyagea en Europe et alla même en Angleterre. De retour à Rome, il entra comme *scrittore siriaco* à la Bibliothèque vaticane, dont il devint préfet après la mort de son oncle. Il fut le collaborateur de celui-ci dans la rédaction du Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque vaticane. On a, sous le titre de *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codicum mss. catalogus*, Rome, 1757, 1758, 1759, 3 volumes in-fol. ne représentant pas la totalité de l'ouvrage. Le quatrième tome ne fut imprimé qu'en partie. On a aussi d'Étienne-Évode la description des manuscrits orientaux de la Laurentienne de Florence, dans *Bibliothecæ mediceæ laurentianæ et palatinæ codicum mss. catalogus*, Florence, 1742. Les autres bibliothèques de l'Europe, moins riches, n'avaient pas encore publié leurs catalogues, à l'exception de quelques bibliothèques particulières comme celle du cardinal Chigi, dont Étienne-Évode Assémani donna aussi le catalogue en italien, Rome, 1764. Avant ces travaux bibliographiques, il avait édité, d'après les manuscrits de la Vaticane, *Acta sanctorum martyrum orientalium*, in-fol., Rome, 1748, texte syriaque et traduction latine. Cet ouvrage a comblé une lacune parmi les monuments de l'histoire ecclésiastique de l'Orient. On doit rendre hommage à l'érudition d'Étienne-Évode Assémani, à qui la protection éclairée des papes permit de continuer les traditions scientifiques par lesquelles Joseph Assémani, Fauste Nairon, Abraham d'Ekhel, André Scandar, honorèrent leur nation à cette époque.

J. PARISOT.

2. ASSÉMANI Joseph-Aloys. Un second neveu de Joseph-Simon Assémani s'illustra dans une branche un peu différente des mêmes études orientales. Si Aloys Assémani n'obtint pas une réputation égale à celle des autres Assémani, c'est parce que les matières dont il s'occupa n'intéressaient que les érudits. Aloys naquit à Tripoli vers 1710, et mourut à Rome en 1782. Il enseigna d'abord le syriaque à la Sapience, avec distinction, puis Benoît XIV le nomma professeur de liturgie, et membre de l'académie pontificale. Son principal ouvrage est le *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, 12 in-4°, Rome, 1749-1766. Le treizième est inachevé. Bien qu'incomplète, puisque de quinze livres l'auteur n'en a donné que cinq (les quatre premiers et le huitième), cette collection est précieuse pour l'étude des liturgies orientales. Les rituels, missels, pontificaux et autres livres d'offices y sont cités et commentés. On y a joint des extraits de divers auteurs, principalement d'après les manuscrits orientaux de la Vaticane. Le *Codex liturgicus* est très rare en France. Un autre ouvrage d'Aloys Assémani intéressant l'histoire ecclésiastique orientale est la dissertation intitulée : *De catholicis patriarchis Chaldæorum et Nestorianorum commentarius historico-theologicus*, Rome, 1775. Nous avons encore de lui : *De sacris ritibus dissertatio*, Rome, 1757; *Commentarius... de Ecclesiis, earum reverentia et asylo atque concordia sacerdotii et imperii*, Rome, 1766; *De unione et communione ecclesiastica et de canonibus pænitentialibus*, Rome, 1770; *De synodo diœcesana dissertatio*. Ces derniers ouvrages sont moins connus.

J. PARISOT.

3. ASSÉMANI Joseph-Simon naquit à Tripoli de Syrie en 1687, et fut envoyé de bonne heure à Rome au collège des maronites, où il se fit remarquer par sa religion et ses talents. Clément XI sut se servir de lui. En 1707, suivant les indications d'un moine libanais, Gabriel Hawa, ce pape avait envoyé Élias Assémani, cousin de Joseph, visiter les bibliothèques des monastères de Nitrie. Élias y trouva d'inestimables richesses littéraires, que l'incurie des moines coptes livrait à la destruction. C'étaient principalement des manuscrits syriaques, appartenant à la collection réunie à Scété par Moyse de Nisibe, au Xe siècle. La cupidité des possesseurs de ce trésor ne permit pas au voyageur d'acheter, même au poids de l'or, un grand nombre de livres. Élias n'en rapporta que quarante. Ce fut le premier exode de manuscrits orientaux vers les bibliothèques d'Europe. L'initiative de Clément XI fut imitée par la France, puis au XIXe siècle par l'Angleterre. Mais dès les années qui suivirent immédiatement la réception à la Bibliothèque vaticane des manuscrits d'Élias Assémani, des dons généreux vinrent augmenter ce premier dépôt. Puis Clément XI forma une nouvelle expédition (1715) qu'il confia à Joseph Assémani. Après avoir laissé celui-ci contempler à loisir leurs précieux manuscrits, les moines coptes se refusèrent à les lui vendre. Il ne put s'en procurer auprès d'eux qu'un très petit nombre. Plus heureux auprès du patriarche du Caire et des évêques de Syrie, Joseph Assémani rapporta à Clément XI, en 1717 une riche moisson de manuscrits, grecs, syriaques et arabes. Nommé préfet de la bibliothèque apostolique

et archevêque de Tyr, Joseph Assémani publia, sur les manuscrits syriaques de la Vaticane, ses premiers ouvrages dont nous parlerons plus loin. Entre temps, il s'employait aux affaires de sa nation, et servait d'intermédiaire aux évêques maronites auprès de la cour romaine. En 1736, Clément XII l'envoya, revêtu de la qualité d'ablégat, prendre part au premier concile national des maronites, tenu à Louayzé, monastère voisin de Beyrouth, du 30 septembre au 3 octobre de cette année. Les prélats maronites et le saint-siège s'unirent pour louer la prudence dont il fit preuve dans cette fonction et lui attribuer la gloire d'un succès dont le résultat fut de consolider l'épiscopat maronite, d'unir plus étroitement la nation au siège de Rome, et d'éteindre les dissentiments élevés à propos de questions particulières que l'on trouvera mentionnées dans le bref de Benoît XIV indiqué ci-après. Tandis que les actes arabes de cette assemblée étaient publiés en Orient, Joseph Assémani s'occupait d'en faire approuver à Rome la traduction latine. Sur l'avis de la Congrégation de la Propagande, Benoît XIV confirma le concile de Louayzé par bref du 1er septembre 1741.

Peu d'années après, une division entre les maronites ayant amené une double élection patriarcale, Benoît XIV intervint de nouveau et y mit fin par la nomination directe au patriarcat de Simon-Évode Assémani, archevêque de Damas et doyen de l'épiscopat maronite, 16 mars 1743. Évode, parent de l'ablégat, doit être distingué des personnages dont il est question dans cet article. Après ces succès, le docte prélat put ajouter à ses titres ceux de référendaire de la signature, chanoine de Saint-Pierre, membre des S. C. de la Propagande et de l'Inquisition. Sa vie pieuse, sa science et sa foi lui valurent la bienveillance des papes et l'estime universelle. Il mourut octogénaire (1768), laissant à ses compatriotes un noble exemple à suivre, et au monde savant l'héritage des plus utiles travaux.

ŒUVRES. — 1° Joseph Assémani mit principalement à profit les manuscrits orientaux, acquis par la Bibliothèque vaticane, dans la *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, 4 in-fol., Rome, 1719-1728. Ce n'est qu'une partie d'un très vaste ouvrage, qui devait comprendre la publication par extraits des manuscrits syriaques, arabes, éthiopiens, arméniens, coptes, persans, turcs, des bibliothèques romaines. Assémani n'utilisa que les manuscrits syriaques et restreignit son œuvre à l'histoire des Syriens des trois rites. Par cette œuvre, Assémani contribua plus que tout autre, sans excepter ceux qui l'ont suivi, à faire connaître en Europe la littérature syriaque et l'histoire des églises de Syrie, de Chaldée et d'Égypte. Jusqu'aux publications faites de nos jours, la *Bibliotheca orientalis* était le seul ouvrage où l'on pût étudier cette littérature et cette histoire dans son ensemble, et les travaux postérieurs, en comblant des lacunes et en redressant des imperfections inévitables, n'ont dépossédé l'œuvre d'Assémani d'aucun de ses mérites, ni rien ôté à l'auteur de son plus beau titre de gloire, qui est « l'honneur d'avoir initié les savants de l'Europe aux richesses littéraires renfermées dans les manuscrits syriaques ». R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. XIII. Les diverses parties de la *Bibliotheca orientalis* sont successivement consacrées aux Syriens, aux Syriens jacobites, aux Chaldéens et aux nestoriens. Assémani donne des notes biographiques sur les auteurs, l'énumération et l'analyse de leurs œuvres, souvent de longues citations. On désirerait parfois sur ces textes un plus grand nombre d'éclaircissements ou une revision plus attentive de certains passages. Selon certains orientaux, Assémani encourt le reproche, bien explicable, d'avoir cherché à favoriser toujours sa nation ; mais on ne peut admettre qu'un homme de son caractère ait usé pour cela du procédé puéril consistant à modifier les textes des auteurs. Une partie des matériaux non employés par Assémani se retrouve dans la *Collectio scriptorum veterum*, de Mai. — 2° A la suite de ce premier ouvrage, Assémani entreprit l'édition des œuvres de saint Éphrem, *Sancti Ephræm syri opera omnia*, 6 in-fol., Rome, 1732-1746. Il donna la préface générale en tête du premier volume de la série grecque-latine, 1732, et l'édition des trois volumes de cette série, dont les deux derniers ne furent édités qu'en 1743 et 1746, après son retour de Syrie. Pour la série syriaque latine il fut suppléé par le jésuite maronite Pierre Ambarach (Benedictus) pour les deux premiers volumes, et par son neveu Évode Assémani (ci-dessus) pour le dernier (1743). Des éditions partielles contemporaines, celles d'Overbeck à Oxford, de Bickell à Leipzig, de Lamy à Malines, de Zingerlé, Hahn, Bedjan et autres, complètent ou rectifient l'édition romaine pour la partie syriaque. L'édition définitive des œuvres de saint Éphrem est encore à faire. — 3° On a encore de Joseph Assémani *Kalendaria Ecclesiæ universæ*, 6 in-4°, Rome, 1755. Cet ouvrage a eu le sort de mainte publication trop vaste : il est resté inachevé. C'était, au moyen des textes, des inscriptions, des représentations de toutes sortes, la description de tous les saints honorés dans les églises du monde entier. — 4° *Italicæ Ecclesiæ scriptores*, 4 in-4°, Rome, 1751-1753, est un supplément à la collection de Muratori. Une partie des manuscrits d'Assémani furent détruits dans un incendie (1768) et l'ouvrage ne put être complété. — 5° *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis*, 5 in-4°, Rome, 1762-1766 ; cet important ouvrage est devenu fort rare, surtout pour les volumes 1, 2 et 4, dont les exemplaires furent la proie d'un incendie.

Pour l'usage des occidentaux en relation avec l'Orient, J. Assémani composa deux ouvrages : 6° *Rudimenta linguæ arabicæ*, in-4°, Rome, 1732 ; 7° une grammaire grecque en italien, 2 in-8°, Urbino, 1737. D'autres œuvres publiées en collaboration ont été mentionnées aux articles qui précédent.

J. PARISOT.

4. **ASSÉMANI Simon**, de la même famille que les auteurs précédents, naquit à Tripoli en 1752, étudia à Rome, et retourna en Syrie où il séjourna douze ans. Comme il débarquait à Gênes, il perdit tout son bien, se rendit à Padoue et enseigna les langues orientales au séminaire de cette ville. Ses mérites le firent devenir membre de l'Académie des sciences, lettres et arts de Padoue, puis professeur de langues orientales à l'université de cette ville (1807). Il eut l'estime de Silvestre de Sacy, dont il fut le correspondant, et l'Institut de France mentionna honorablement plusieurs de ses ouvrages. Il a publié : 1° *Essai sur l'origine, la religion, la littérature et les usages des Arabes avant Mahomet* (en italien), Padoue, 1787. C'est principalement un extrait des travaux de plusieurs orientalistes. — 2° *Catalogue de la bibliothèque du chevalier Nani*, 2 vol., Padoue, 1787-1792. Ce catalogue est le plus considérable de ses ouvrages. A de nombreux extraits de manuscrits, il joint d'importantes dissertations. L'une d'elles, sur la nation copte et les ressources commerciales de l'Égypte moderne, fut traduite par Langles et insérée dans le *Magasin encyclopédique* sans mention de l'auteur. — 3° *Description d'un globe céleste arabe, chargé d'inscriptions cufiques*, provenant du musée Borgia. — 4° *Explication sur des monuments arabes de Sicile*. Enfin divers mémoires sur *L'influence de la poésie arabe sur la littérature moderne*, où il attribue inexactement l'introduction de la rime poétique des langues modernes aux rapports littéraires des Arabes avec les nations méridionales ; — sur *Les monnaies arabes avec figures*, — sur la géographie des Arabes. Ce dernier mémoire n'a pas été publié. Simon Assémani mourut à Padoue en 1821. L'annuaire nécrologique de Mahu lui consacra en 1822 une notice élogieuse, où l'on devra

corriger quelques erreurs portant sur l'attribution de plusieurs des ouvrages mentionnés aux articles précédents.

J. PARISOT.

ASSERMET François-Marie, cordelier français du commencement du XVIIIe siècle, était docteur en Sorbonne et enseigna longtemps la théologie au Grand-Couvent de son ordre à Paris. Il publia les deux ouvrages suivants : 1° *Theologia scholastico-positiva ad S. R. Ecclesiæ mentem elucubrata*, 2 in-8°, Paris, 1713. Le t. Ier contient, à la suite de courts prolégomènes sur la théologie, un traité *De Deo uno ejusque attributis;* le tome II comprend les deux traités *De Deo trino, De Deo creatore*. Dans la préface, l'auteur se déclare un disciple convaincu de Duns Scot. 2° *Tractatus scholastico-positivus de divina gratia ad mentem S. R. Ecclesiæ*, 2 in-8°, Paris, 1715. Il y combat les erreurs de Baius, de Jansénius et des autres néoaugustiniens; il y défend la constitution *Unigenitus* et il y réfute la *Plainte et protestation du P. Quesnel* contre cette constitution.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 632-633.

E. MANGENOT.

1. ASSISTANCE DU SAINT-ESPRIT, secours par lequel Dieu empêche l'Église enseignante de tomber dans l'erreur et de mal remplir la mission qu'il lui a confiée ou de s'en écarter. — I. Existence. II. Nature. III. Effet, objet et sujets.

I. EXISTENCE. — L'assistance du Saint-Esprit est assurée à l'Église entière pour remplir sa mission divine aussi bien qu'à ceux qui sont chargés dans l'Église du magistère suprême. Des témoignages explicites de l'Écriture et de la tradition catholique démontrent que le Saint-Esprit les assiste constamment et perpétuellement pour les empêcher d'errer et de dévier de la voie droite de la vérité.

1° *Écriture sainte.* — 1. Jésus-Christ a promis à ses apôtres, comme chefs de l'Église, une assistance spéciale du Saint-Esprit, pour les aider dans l'accomplissement de leur mission d'enseigner au monde la vérité évangélique. Après le dernier repas pris avec eux, voulant les consoler de sa prochaine séparation, il leur promit le secours de l'Esprit consolateur : « Je prierai le Père, dit-il, et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il demeure avec vous toujours : l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas; mais vous le connaîtrez, car il demeurera parmi vous et il sera en vous. » Joa., XIV, 16, 17. Sur la prière de Jésus, lorsqu'il sera retourné vers son Père, celui-ci enverra aux apôtres, pour les consoler du départ de leur Maître, un Paraclet, c'est-à-dire un avocat, un consolateur et un aide autre que Jésus lui-même. Ce nouveau Paraclet différera du premier, en ce qu'il ne demeurera pas avec les apôtres quelques années seulement, mais toujours, durant tout le cours de leur existence, pour les consoler et les soutenir. Ce sera l'Esprit de vérité, la vérité substantielle, qui leur apprendra l'infaillible vérité; Esprit, que le monde pervers, fils de Satan, père du mensonge, ne peut recevoir, qu'il ne perçoit et ne conçoit même pas, mais que les apôtres connaîtront, lorsqu'il sera avec eux et demeurera parmi eux. Revenant, plus loin, dans le même discours, sur la promesse de l'envoi du Paraclet, Jésus précisa l'action du Saint-Esprit sur les apôtres : « Le Paraclet, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous suggérera tout ce que je vous aurai dit. » Joa., XIV, 26. Il viendra donc parfaire l'instruction que le Maître, en raison des circonstances, n'avait pu qu'ébaucher, et il le fera de deux manières : 1° en leur enseignant tout ce qui sera l'objet de la révélation divine et en leur révélant, au besoin, des vérités nouvelles, voir col. 1657; 2° en leur rappelant et leur remettant en mémoire, au moment opportun, tout ce que Jésus leur aura enseigné. Il ne leur laissera oublier rien d'important; il leur donnera, sans mélange d'erreur, la pleine intelligence de l'enseignement du Maître. Cet Esprit de vérité rendra témoignage à celui qui l'aura envoyé, Joa., XV, 26; il convaincra et reprendra le monde de ses torts, Joa., XVI, 7-11, et ce sera par le ministère des apôtres. Il agira autrement à l'égard de ceux-ci; il leur enseignera la vérité pleine et entière de tout ce que Jésus leur aura annoncé et il sera leur introducteur et leur guide dans la voie de la vérité chrétienne, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. Il leur apprendra ce que le Maître avait encore à leur dire, mais qu'ils étaient alors incapables de porter. Il ne tirera pas ces vérités de son propre fond et n'enseignera pas une révélation différente de celle que le Fils de Dieu a apportée au monde; il complétera seulement celle-ci et en donnera l'intelligence parfaite aux apôtres. Joa., XVI, 12-15.

Cet envoi du Saint-Esprit aux apôtres pour les aider à remplir leur mission de docteurs ne devait avoir lieu qu'après la glorification de Jésus. Joa., VII, 39. Aussi au moment de remonter au ciel, le Sauveur leur rappela la venue prochaine du consolateur promis et leur ordonna de demeurer à Jérusalem jusqu'à sa descente sur eux. Luc., XXIV, 49; Act., I, 4, 8. La promesse se réalisa le jour de la Pentecôte, et le Saint-Esprit descendit d'une façon sensible sur les apôtres. Act., II, 1-4. Dans son discours aux juifs rassemblés, Act., II, 14-18, saint Pierre proclama que cette effusion du Saint-Esprit était l'accomplissement de la prophétie de Joël, II, 28, 29. C'est avec l'assistance de l'Esprit de vérité qu'ils avaient reçu, que les apôtres remplirent leur mission, soit dans leurs prédications isolées, soit réunis comme à Jérusalem où ils délibérèrent entre eux et décidèrent par l'autorité du Saint-Esprit. Act., XV, 28. Voir col. 1652-1653, 1655-1656.

A première vue, cette promesse et cette effusion du Saint-Esprit semblent avoir été réservées à la personne seule des apôtres. Les Pères qui ont commenté l'Évangile de saint Jean et beaucoup d'exégètes les ont entendues dans ce sens restreint. Jésus, en effet, consolait les apôtres de la peine que leur causera son départ prochain; il leur annonçait un autre consolateur qui devait demeurer avec eux durant toute leur vie terrestre et remplacer le Maître, remonté au ciel. La promesse supposait leur persévérance dans l'amour et l'observance des commandements. Joa., XIV, 15. Elle visait la situation personnelle des apôtres, incapables alors de comprendre toute la doctrine de Jésus, Joa., XVI, 12, et ayant entendu les enseignements qui leur seraient rappelés à propos. Joa., XIV, 26. Enfin, les apôtres seuls devaient recevoir du Saint-Esprit des révélations nouvelles. Joa., XVI, 13. Tout cela ne convient qu'à eux seuls et la promesse n'est pas faite immédiatement à leurs successeurs. L'effusion du Saint-Esprit sur eux a réalisé la promesse de Jésus-Christ. Nonobstant la justesse de ces observations, plusieurs exégètes pensent cependant que cette promesse d'envoyer le Saint-Esprit s'adressait non seulement aux apôtres, mais encore à leurs successeurs, qu'ils représentaient en leurs personnes. Jésus, en effet, annonce aux apôtres la venue de l'Esprit de vérité, qui leur enseignera toute la vérité du salut, Joa., XVI, 13; dans quel but, sinon en vue de la mission, qu'il devait leur confier, d'instruire toutes les nations et de leur apprendre ses commandements. Matth., XXVIII, 20. Or, les apôtres, Jésus le savait, ne pouvaient remplir par eux-mêmes toute cette mission. L'Esprit de vérité leur était donc promis pour eux et pour leurs successeurs dans l'œuvre de l'apostolat. Le consolateur annoncé était nécessaire à l'Église entière, qui allait être privée de la présence sensible de son fondateur. Enfin, au jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit s'est répandu sur les apôtres et sur les disciples rassemblés,

sur tous les membres de l'Église et sur l'Église elle-même. J. Corluy, *Commentarius in Evangelium S. Joannis,* 2e édit., Gand, 1880, p. 347-351, 355-356, 374-375; Id., *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 25-31; Fillion, *Évangile selon S. Jean,* Paris, 1887, p. 284-285, 305-306; Id., *La sainte Bible,* Paris, 1901, t. VII, p. 563-564, 572; J. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Joa.,* Paris, 1898, p. 439, 471-473. Quoi qu'il en soit, on admet plus généralement qu'au moins la promesse d'envoyer le Saint-Esprit aux apôtres, *ut maneat in æternum,* Joa., XIV, 16, s'étend à l'Église jusqu'à la fin des temps. L'expression *in æternum,* rapprochée de Matth., XXVIII, 20, signifie que le Saint-Esprit est promis aux apôtres en raison de leur mission d'enseigner l'évangile jusqu'à la consommation des siècles et qu'il sera donné à leurs successeurs dans le suprême magistère. Palmieri, *Tractatus de romano pontifice,* 2e édit., Prato, 1891, p. 187-189; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes,* Tubingue, 1885, p. 480.

2. D'ailleurs, l'infaillibilité de l'Église repose sur d'autres témoignages scripturaires que ceux qui contiennent la promesse directe de l'assistance du Saint-Esprit. Saint Paul n'a-t-il pas écrit à Timothée que l'Église du Dieu vivant est la maison de Dieu, la colonne et le fondement de la vérité? I Tim., III, 15. Des assurances d'indéfectibilité n'ont-elles pas été expressément données par Jésus à Pierre, le fondement de l'Église? Matth., XVI, 18. Or l'infaillibilité de l'Église a toujours été attribuée à l'assistance continue et perpétuelle du Saint-Esprit sur l'Église entière et ses chefs suprêmes. L'existence de la cause résulte donc de la constatation de l'effet. Cette preuve de l'assistance du Saint-Esprit, que nous ne faisons qu'indiquer ici, sera complétée par la démonstration de l'infaillibilité de l'Église, du pape et des conciles.

2° *Tradition.* — 1. Si les Pères, qui ont commenté l'Évangile de saint Jean, n'ont pas appliqué à l'Église entière la promesse que Jésus avait faite à ses apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit, d'autres écrivains ecclésiastiques de l'antiquité ont donné cette interprétation et ont étendu à l'Église l'assistance du Saint-Esprit, assurée aux apôtres. Ainsi Tertullien, *De præscript.,* 28, *P. L.,* t. II, col. 47, pour prouver que l'Église a transmis la vérité sans erreur, rappelle que le Saint-Esprit est son guide dans la vérité et que le Christ l'a envoyé, après l'avoir demandé au Père, pour qu'il soit le docteur de la vérité. Saint Irénée, *Cont. hær.,* III, 11, n. 8, *P. G.,* t. VII, col. 880, affirme que le Verbe incarné τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς πᾶσαν ἐξέπεμψε τὴν γῆν, σκεπάζων ἡμᾶς ταῖς ἑαυτοῦ πτέρυξιν. Plus loin, *ibid.,* III, 17, n. 2, 3, col. 930, il ajoute : *Et Dominus pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo,... quem ipsum iterum dedit Ecclesiæ, in omnem terram mittens de cælis Paracletum.* Saint Pacien, *Epist.,* I, n. 3, *P. L.,* t. XIII, col. 1054, dit de même : *Multos nos Spiritus Sanctus edocuit, quem paracletum apostolis et magistrum Deus misit e cælis.* Saint Hilaire de Poitiers, *In Ps. CXXV,* n. 7, *P. L.,* t. IX, col. 689, écrit dans le même sens : *Sumus nunc quidem consolati, quia Dominus ait : Mittet vobis et alium consolatorem.* Dans un des sermons attribués à saint Augustin, *Serm.,* CLXXXII, n. 2, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2088, le Saint-Esprit qui est descendu sur les apôtres, est présenté comme *non jam visitator subitus, sed perpetuus consolator et habitator æternus.* Au jour de la Pentecôte, les fidèles l'ont reçu pour leur propre sanctification, mais les apôtres en ont été illuminés pour refléter sur le monde entier les rayons du soleil de la vérité. Plus tard, des commentateurs du quatrième Évangile appliquèrent à l'Église la promesse de Jésus-Christ d'envoyer à ses apôtres l'Esprit-Saint pour qu'il demeure toujours avec eux, Joa., XIV, 16, même après leur mort et pour l'éternité. Selon Rupert, par exemple, *Comment. in Joa.,* l. XI, *P. L.,* t. CLXIX, col. 704, le Saint-Esprit ne manquera jamais à l'Église; il apportera la consolation à tous les croyants, col. 709-710; il ne cessera pas de procéder, jusqu'à la fin des siècles, pour dédier et illuminer l'Église qui est la maison de Dieu, col. 732.

2. Les Pères ont affirmé de différentes manières que le Saint-Esprit habitait dans l'Église, l'instruisait et la dirigeait. Tertullien, *De baptismo,* 6, *P. L.,* t. I, col. 1206, a dit que « là où sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, là est l'Église qui est le corps des trois ». Saint Irénée, *Cont. hær.,* III, 24, *P. G.,* t. VII, col. 966, assure que notre foi, celle que l'Église nous donne, vient du Saint-Esprit, comme un don excellent placé dans un vase précieux, don toujours jeune et rajeunissant le vase lui-même dans lequel il est déposé. « Où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce; or l'Esprit est vérité. » Les hérétiques sont tout à fait étrangers à la vertu de l'Esprit. *Ibid.,* II, 31, n. 3, col. 825. Saint Augustin, *Serm.,* CCLXVII, 4, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1231, enseigne que « ce que l'âme est au corps de l'homme, le Saint-Esprit l'est au corps de Jésus-Christ, qui est l'Église. Le Saint-Esprit fait dans l'Église ce que l'âme fait dans tous les membres d'un corps », et il en conclut qu'il faut rester attaché à l'Église, si on veut croire par l'Esprit. Saint Grégoire le Grand, *Exposit. in Ps. V pænitentiæ, P. L.,* t. LXXIX, col. 602, présente la même doctrine. On pourrait rapporter ici tous les témoignages patristiques qui sont favorables à l'infaillibilité de l'Église, du pape et des conciles. Ils attestent ou supposent le secours divin par lequel l'Église et ses chefs suprêmes sont infaillibles, l'assistance du Saint-Esprit, cause efficace de l'infaillibilité doctrinale.

3. Le concile du Vatican a énoncé comme une vérité certaine l'assistance divine que Jésus-Christ a promise à son Église et qu'il lui accordera jusqu'à la fin du monde : *Dei Filius et generis humani redemptor Dominus noster Jesus Christus, ad Patrem cælestem rediturus, cum Ecclesia sua in terris militante, omnibus diebus usque ad consummationem sæculi futurum se esse promisit. Quare dilectæ sponsæ præsto esse, assistere docenti, operanti benedicere, periclitanti opem ferre ... nullo unquam tempore destitit. Constit. de fide,* proœm., dans la *Collectio Lacencis,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. VII, col. 248. Ce début de la constitution s'appuie surtout sur Matth., XXVIII, 20; il affirme l'assistance continue et perpétuelle que Jésus-Christ accorde à son Église. Cette assistance étant une œuvre *ad extra* est commune aux trois personnes de la sainte Trinité et peut être attribuée à chacune d'elles. Ordinairement, on l'attribue au Saint-Esprit par appropriation. Dans le premier schéma *De Ecclesia Christi,* qui fut soumis aux Pères du concile du Vatican, l'infaillibilité du magistère de l'Église était fondée non seulement sur Matth., XXVIII, 20, mais encore sur la promesse de Jésus-Christ, d'envoyer le Saint-Esprit à ses apôtres : *Et iisdem [apostolis] promisit Christus veritatis suæ Spiritum, qui maneret cum eis in æternum, in eis esset eosque omnem veritatem doceret,* c. IX, dans la *Collectio Lacencis,* t. VII, col. 570.

II. NATURE. — Il est important de bien préciser en quoi consiste l'assistance par laquelle le Saint-Esprit veille sur l'Église et sur son magistère et l'empêche d'errer dans la foi. Bien des difficultés, soulevées contre elle, sont nées des idées fausses qu'on avait sur sa nature.

1° Si on excepte les apôtres qui, par un privilège personnel, ont reçu du Saint-Esprit des révélations nouvelles, en vue de compléter l'économie du salut, voir col. 1657, l'Église et son magistère suprême, une fois la révélation close à la mort du dernier survivant des apôtres, n'ont plus eu de manifestations de nouvelles vérités rentrant dans le dépôt de la révélation. L'assis-

tance du Saint-Esprit sur l'Église pour l'empêcher d'errer ne comporte donc pas de révélations. Elle diffère même de l'inspiration, qui a été accordée aux écrivains sacrés pour rédiger les Livres saints. Tandis que l'inspiration exerçait une influence positive sur les facultés des auteurs inspirés pour qu'ils missent par écrit la pensée divine qui leur était suggérée, l'assistance n'est qu'un secours négatif, qui écarte l'erreur de l'enseignement ecclésiastique officiel et ordinaire et empêche le magistère suprême de l'Église de prendre une direction contraire à celle que Jésus-Christ lui a tracée. Dans le schéma déjà cité, on proposait de faire déclarer par le concile du Vatican *dotem infallibilitatis, quæ tanquam perpetua Ecclesiæ Christi prærogativa revelata est, quæque nec cum inspirationis charismate confundi debet, neque eo spectat ut Ecclesia novis revelationibus ditescat, collatam ad hoc esse ut verbum Dei, sive id scriptum sive traditum sit, in universali Christi Ecclesia integrum et a quavis novitatis immutationisque corruptela immune asseratur et custodiatur. Ibid., Collectio Lacencis*, t. VII, col. 570. Cf. les notes ajoutées, col. 598. La même doctrine est expressément affirmée et approuvée par le concile au sujet du magistère infaillible du pontife romain : *Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.* Const. *Pastor æternus*, c. IV, *Collectio Lacencis*, t. VII, col. 486. L'assistance du Saint-Esprit est donc seulement l'effet de la providence spéciale de Dieu sur son Église pour y conserver, expliquer et défendre de toute atteinte le dépôt de la révélation confié aux apôtres.

2° Par suite, cette assistance n'enlève pas la liberté des docteurs infaillibles de l'Église; elle suppose et exige leur activité. Son nom lui-même l'indique : le Saint-Esprit *assiste* l'Église pour l'empêcher d'errer. Il faut donc qu'elle recoure aux moyens ordinaires, recherches, études, discussions et délibérations, qui écarteront l'erreur de son enseignement. L'Esprit-Saint favorise cette activité par ses grâces actuelles et il veille pour qu'elle ne dévie en rien du droit chemin de la vérité révélée. Les souverains pontifes dans leurs définitions doctrinales ont employé les secours, que la divine providence leur fournissait. Const. *Pastor æternus*, c. IV, *Collectio Lacencis*, t. VII, col. 486. Voir les observations de l'évêque de Brixen, rapporteur, col. 400-401.

III. EFFET, OBJET ET SUJETS. — L'assistance du Saint-Esprit produisant l'infaillibilité doctrinale de l'Église, elle a le même objet et les mêmes sujets que cette infaillibilité. Voir INFAILLIBILITÉ.

Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*, trad. Gondon, Paris, 1867, c. I, p. 53-112; Mazzella, *De religione et ecclesia*, 2e édit., Rome, 1880, p. 603-606; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice*, 2e édit., Rome, 1891, p. 172-175, 187-189, 648-659; A. Tanquerey, *De vera religione, de Ecclesia*, 3e édit., Tournai, p. 321-327, 332-334, 472-473; A. Vacant, *Études sur la constitution Pastor æternus*, dans *Le prêtre*, t. VII, p. 1358-1361; t. VIII, p. 331-332.

E. MANGENOT.

2. ASSISTANCE PUBLIQUE. Voir AUMÔNE.

ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE. —

I. Préliminaires. II. Histoire de la doctrine. III. Ses preuves. IV. Pourrait-elle être l'objet d'une définition dogmatique?

I. PRÉLIMINAIRES. — Le mot *assomption* désigne d'ordinaire, dans le langage chrétien, deux faits distincts en réalité, mais logiquement inséparables, à savoir la résurrection de la sainte Vierge, quelque temps après sa mort, et sa translation en corps et en âme au séjour des bienheureux. Quelquefois même on emploie cette expression pour désigner l'ensemble des phénomènes qui constituent, en quelque sorte, l'eschatologie mariale, et alors on y comprend aussi la première partie du mystère total, c'est-à-dire la mort de la sainte Vierge, appelée, à cause de son caractère transitoire, *dormitio*, « sommeil, » ou encore *pausatio*, « repos, » et *transitus*, « passage » du temps à l'éternité. La fête de l'Assomption était souvent désignée par ces différents noms dans l'antiquité chrétienne, mais peu à peu, et de bonne heure, le mot *assumptio* l'emporta sur les autres, et fut réservé pour marquer l'entrée au ciel, en corps et en âme, de la Mère de Dieu. Comme l'indique le sens passif du mot *assumi*, *assumptus*, il signifie que la sainte Vierge a été élevée au ciel par la toute-puissance divine, tandis que Jésus-Christ, au jour de l'ascension, y est monté par sa propre puissance.

L'assomption proprement dite de Marie étant indépendante, en soi, de sa mort, puisque l'une aurait pu avoir lieu sans l'autre, nous n'avons pas à établir expressément ce dernier fait. Il nous suffira de dire qu'il est consigné, en général, dans les mêmes textes que l'assomption, comme on le verra plus bas. On ne saurait donc le révoquer en doute, malgré les hésitations ou même les négations de quelques rares théologiens. Saint Épiphane, au IVe siècle, n'osait se prononcer, ni pour, ni contre, *Hær.*, LXXVIII, *P. G.*, t. XLII, col. 716, mais cette hésitation isolée ne tire pas à conséquence, et elle s'explique du reste par les préoccupations polémiques du saint docteur. Voir Baronius, *Hist. eccl.*, an. 48, n. 11, 12. Benoît XIV, *Commentarius de D. N. Jesu Christi Matrisque ejus festis*, part. II, n. XCVIII sq., *De fest. assumpt.* Au XVIIe siècle, quelques auteurs, cités par le franciscain Macedo, *De clavibus Petri*, Rome, 1660, t. I, l. IV, *De peccat. orig.*, sect. III, affirmèrent nettement que la sainte Vierge n'était pas morte, sous prétexte qu'elle n'avait pas contracté le péché originel. Voir l'exposé et la réfutation de cette erreur dans Cotti, *Veritas religionis christianæ*, Rome, 1737, t. IV, c. XI., *De morte Deiparæ*, p. 328. Cette opinion, reprise et longuement développée au XIXe siècle par un théologien de Gênes, Dominique Arnaldi, dans son ouvrage *Super transitu B. M. V. Deiparæ expertis omni labe culpæ originalis dubia proposita*, Gênes, 1879, est manifestement contraire à la tradition patristique, à l'enseignement commun des théologiens et à la liturgie catholique. Voir les textes cités plus bas pour établir le fait de l'assomption. Les mêmes raisons providentielles qui demandaient la mort du Christ réclamaient aussi, proportion gardée, celle de sa Mère, bien qu'elle fût exempte du péché originel. Devant ressembler à son divin Fils, il ne convenait pas qu'elle reçût le don de l'immortalité comme Adam et Ève. Mais, pas plus que celle de Jésus-Christ, la mort de Marie n'a été le salaire du péché, car l'une et l'autre ont été préservées de la corruption.

Si la mort et l'assomption de la sainte Vierge méritent, comme nous le prouverons, la croyance des fidèles, on ne saurait en dire autant des circonstances qui les ont accompagnées. Il est impossible de préciser le lieu et la date de la mort de la sainte Vierge et de son assomption au ciel. Ce serait à Éphèse, d'après une opinion; à Jérusalem, suivant une autre. La première s'appuie surtout sur la lettre synodale du concile d'Éphèse (431), dans laquelle les Pères désignent ainsi la ville qui les réunit : Ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος Παρθένος ἡ ἁγία Μαρία, « où le théologien Jean et la sainte Vierge Marie, mère de Dieu. » Labbe, *Concil.*, t. III, col. 573. Le concile, dit-on, n'a pu faire allusion qu'au lieu de leur sépulture. Mais cette explication est rejetée par la plupart des critiques, qui font remarquer combien la phrase est vague et obscure, probablement même incomplète. Il faut lui ajouter un verbe, pour obtenir un sens raisonnable; et il est plus naturel de suppléer un mot qui désigne une église dédiée à Marie et à saint Jean. En

tout cas, ce n'est pas ce texte obscur et isolé qui peut créer non seulement une certitude, mais même une probabilité solide. Voir dans Le Camus, *Les sept églises de l'Apocalypse*, Paris, 1896, p. 131 sq., une discussion serrée qui conclut, d'après l'inspection du texte et des lieux, au rejet de la prétendue tradition éphésienne. — L'opinion actuellement la plus commune veut que la sainte Vierge soit morte et montée au ciel à Jérusalem. Elle s'appuie principalement sur des témoignages des VIe, VIIe, VIIIe siècles. Voir plus bas. Cf. Nirschl, *Das Grab der heiligen Jungfrau Maria*, Mayence, 1896. Pour être un peu tardifs, ces témoignages ne sont pas dépourvus de valeur. Ils en auraient encore davantage, s'ils émanaient d'écrivains dont le sens critique n'aurait eu aucune défaillance dans la question. Malheureusement, plusieurs d'entre eux ont puisé à des sources suspectes des détails visiblement légendaires sur la mort et l'assomption de Marie. Ce n'est d'ailleurs pas le lieu d'exposer ces légendes. On en trouvera un bon résumé dans Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 148-185, avec une étude sur leur origine, leur valeur et leur développement littéraire. Voir aussi Th. Zahn, *Die Dormitio sanctæ Virginis*, dans la *Neue kirchl. Zeitschrift*, t. X, fasc. 5. Cf. *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 141-144, 595-600. Trois de ces textes ont été publiés par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 94-136. Voir Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1858, t. II, col. 503-542. D'autres apocryphes, relatifs au trépas et à l'assomption de Marie, ont été édités depuis. Sur leur groupement voir Bonnet, *Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariä*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1880, p. 222-247.

La date de l'assomption est encore moins certaine que le lieu où elle s'est accomplie. Baronius lui assigne l'année 48, mais il a soin de nous dire « qu'il n'attache à cette date aucune importance et qu'elle est à ses yeux purement hypothétique. Dans cette hypothèse, la sainte Vierge était âgée de soixante-neuf ans environ, lorsqu'elle monta au ciel. D'autres Pères pensent qu'elle avait de soixante-douze à soixante-quinze ans. Mais, nous le répétons, il est impossible d'appuyer un calcul quelconque sur un fondement certain ». Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1136.

Hâtons-nous d'ajouter que cette incertitude relative où nous sommes sur les circonstances de l'assomption, n'atteint en aucune manière le fait lui-même, malgré l'extrême pénurie des documents pour les premiers siècles et les quelques hésitations postérieures dont nous allons parler.

II. HISTOIRE DE LA DOCTRINE. — C'est seulement dans la seconde moitié du VIe siècle qu'on trouve les premiers documents historiques attestant la croyance à l'assomption corporelle de la sainte Vierge. Il y a bien, dans les siècles antérieurs, un certain nombre d'apocryphes qui la mentionnent, ou plutôt la racontent avec de longs détails. Mais il est difficile de discerner les éléments historiques que ces écrits légendaires peuvent contenir; et ce n'est pas sans raison que la tradition ecclésiastique, prise dans son ensemble, les a tenus à l'écart, et que l'un d'entre eux spécialement, le plus célèbre de tous, *Liber transitus* [*assumptionis*] *sanctæ Mariæ*, *P. G.*, t. V, col. 1233 sq., fut condamné par le décret dit de saint Gélase. Voir GÉLASE. Non seulement ces apocryphes ne sont pas le fondement sur lequel s'appuie la doctrine catholique de l'assomption, mais ils inspiraient en général une telle défiance, que certains auteurs ecclésiastiques, craignant de paraître leur emprunter la substance même authentique des faits qui y sont contenus, tombèrent dans un autre excès regrettable, en préférant se taire ou confesser leur ignorance sur la réalité même du mystère. Heureusement ce fut l'exception, et une exception tardive, qui n'apparaît qu'à la fin du VIIIe siècle, plus de cent ans après l'épanouissement du culte de l'assomption et de la croyance traditionnelle.

En effet, dès le VIIe siècle au moins, l'Église presque tout entière, en Orient et en Occident, célébrait la fête de l'Assomption. A Rome, le pape Sergius (687-707) ordonnait une procession solennelle le jour de la fête : *Constituit ut diebus Adnuntiationis Domini*, DORMITIONIS *et Nativitatis sanctæ Dei genetricis semperque Virginis Mariæ... letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurat. Liber pontificalis*, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 898; édit. Duchesne, t. I, p. 376. Et remarquons que cette fête n'est pas présentée dans le *Liber* comme d'institution récente, ce qui permet de croire qu'elle existait depuis quelque temps, peut-être même dès le pontificat de saint Grégoire le Grand. En Gaule, nous savons qu'on célébrait une fête solennelle, précédée d'une vigile, en l'honneur de la Vierge, vers le milieu du mois de janvier; et Grégoire de Tours, qui nous fournit ce renseignement, dit assez clairement qu'il s'agissait de l'Assomption : *Maria vero gloriosa genitrix Christi... angelicis choris canentibus, in paradisum, Domino præcedente, translata est... Hujus festivitas sacra mediante mense undecimo celebratur... Adveniente autem hac festivitate, ego ad celebrandas vigilias accessi. De gloria martyr.*, *Mirac.*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. LXXI, col. 713. L'ensemble du passage ne peut convenir qu'à l'assomption corporelle de la sainte Vierge. En Orient, l'historien Nicéphore Calliste nous apprend que l'empereur Maurice (582-602), contemporain et ami de saint Grégoire le Grand, ordonna de célébrer solennellement cette fête le 15 août, *H. E.*, l. XVII, c. XXVIII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 292; « ce qui n'empêche pas, dit avec raison Tillemont, qu'on en fît dès auparavant quelque solennité. » *Mémoires*, etc., Paris, 1693, t. I, *Notes sur la sainte Vierge*, n. 18, p. 476. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 318. On a signalé récemment l'existence à Antioche d'une fête de la sainte Vierge qu'on célébrait, paraît-il, dès la fin du IVe siècle, plus de cinquante ans avant le concile d'Éphèse. Voir Ant. Baumstark, dans la *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 55-56. Cette fête était intitulée Μνήμη τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, « mémoire de la sainte et toujours vierge Marie, Mère de Dieu. » Tout porte à croire que cette fête rappelait le souvenir de la mort de Marie. S'il était démontré qu'elle avait également pour objet l'assomption corporelle, nous aurions là une attestation précieuse, et d'une très haute antiquité, en faveur de cette doctrine. Malheureusement, il paraît difficile de faire cette démonstration. Autre chose, en effet, est l'existence d'un simple anniversaire, analogue, en soi, à celui des martyrs et des saints en général, et autre chose, l'existence d'une fête comme la *Dormitio*, dont le sens traditionnel, parfaitement établi, implique la croyance à l'assomption proprement dite.

L'influence de la littérature apocryphe se fit sentir, par voie de réaction, en Occident, vers la fin du VIIIe siècle, ou au commencement du IXe. On vit circuler, sous le nom de saint Jérôme, un écrit intitulé *Epistola ad Paulam et Eustochium*, dont l'auteur met le public en garde contre les assertions de l'ouvrage apocryphe *De transitu Virginis : ne forte si venerit in manus vestras illud apocryphum, dubia pro certis recipiatis*. Et il ajoute : *Hæc idcirco dixerim, quia multi nostrorum dubitant utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore. Quomodo autem, vel quo tempore, aut a quibus personis sanctissimum corpus ejus inde ablatum fuerit vel ubi transpositum, utrumne resurrexerit, nescitur. P. L.*, t. XXX, col. 122, 123. La lettre du pseudo-Jérôme, désignée aussi sous le nom de *Lettre du pseudo-Sophrone*, parce que le bénédictin Martianay l'attribua au moine Sophrone, ami de saint Jérôme, *Opera sancti Hieronymi*, édit. Mar-

tiapay, t. v, p. 33, exerça une influence regrettable sur quelques auteurs ecclésiastiques postérieurs, entre autres Adon et Usuard dans leurs martyrologes. Voici comment s'exprime le premier d'entre eux vers 858 : *Cujus [Virginis] dormitionem VIII kal. sept. omnis celebrat Ecclesia, cujus et sacrum corpus non invenitur super terram... Ubi autem venerabile Spiritus Sancti templum illud, id est caro ipsius beatissimæ Virginis Mariæ, divino nutu et consilio occultatum sit, magis elegit sobrietas Ecclesiæ cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere.* *P. L.*, t. CXXIII, col. 202. Usuard, quelques années après, tenait le même langage. *P. L.*, t. CXXIV, col. 365. Voir aussi le pseudo-Augustin, *P. L.*, t. XXIX, col. 2129; le pseudo-Ildefonse, *P. L.*, t. XCVI, col. 266; les Capitulaires de Charlemagne, *P. L.*, t. XCVII, col. 326; et quelques autres. Mais ce n'était là, en somme, que des dissonances accidentelles dans le concert général d'affirmations qui traduisaient la croyance du reste de l'Église à l'assomption corporelle de la sainte Vierge. La fête du 15 août était rangée parmi les plus solennelles, comme le prouvent le concile de Salzbourg en 799, Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, t. v, p. 157; la règle de saint Chrodegang, évêque de Metz, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1089; le concile de Mayence en 813, Labbe, t. VII, col. 1250; les ordonnances de Hérard, archevêque de Tours, *P. L.*, t. CXXI, col. 768. Le pape Léon IV en instituait l'octave vers 847; et quelques années après (858), Nicolas Ier, dans sa réponse à une consultation des Bulgares, affirmait que le jeûne de la vigile de l'Assomption se pratiquait à Rome depuis une époque très reculée : *antiquitus tenet Ecclesia,* Labbe, t. VIII, col. 518.

De leur côté, les auteurs ecclésiastiques du moyen âge — à part les exceptions dont nous avons parlé, et qui se produisirent surtout dans l'église de Gaule du IXe au XIe siècle — spécialement tous les docteurs scolastiques enseignèrent dans leurs ouvrages que la sainte Vierge était montée au ciel en corps et en âme. Les universités les plus célèbres, comme celle de Paris, se faisaient gloire de professer cette doctrine; et il faut descendre jusqu'au XVIIe siècle pour trouver de nouvelles objections contre la croyance traditionnelle. Voici à quelle occasion.

L'église cathédrale de Paris avait lu pendant longtemps, pour la fête du 15 août, le passage du martyrologe d'Usuard, qui affecte d'ignorer la doctrine de l'assomption. Pourtant, vers 1540, on avait cru devoir substituer à ce passage la lecture d'une homélie beaucoup plus affirmative sur le mystère du jour. Un siècle environ plus tard, en 1668, l'exemplaire du vieux martyrologe en usage étant détérioré, il fallut le remplacer par un neuf ; et à cette occasion, on se demanda s'il fallait conserver le passage d'Usuard relatif à l'assomption. Un chanoine, nommé Claude Joly, soutint vivement l'affirmative et eut gain de cause, grâce à sa dissertation *De verbis Usuardi relatis in martyrologio parisiensi de assumptione beatæ Mariæ Virginis,* in-12, Sens, 1669, et grâce à une lettre qu'il écrivit aux deux cardinaux de Retz et de Bouillon, *Epistola apologetica,* in-12, Rouen, 1670. Mais il fut combattu sérieusement par deux autres chanoines, tous deux aussi docteurs de Sorbonne, Jacques Gaudin et Nicolas Billiard (Ladvocat), le premier, dans son ouvrage *Assumptio corporea beatæ Mariæ Virginis vindicata,* in-12, Paris, 1670, et le second, dans ses *Vindiciæ parthenicæ de vera assumptione corporea beatæ Mariæ Virginis,* in-12, Paris, 1670. Claude Joly leur répliqua par son nouvel écrit *Traditio antiqua ecclesiarum Franciæ de verbis Usuardi ad festum assumptionis beatæ Mariæ Virginis vindicata,* in-12, Sens, 1672. Il fut chaleureusement appuyé par Launoy, qui publia à cette occasion son *Judicium de controversia super exscribendo parisiensis ecclesiæ martyrologio exorta,* in-8°, Laon, 1671. Quelques années plus tard, Tillemont penchait visiblement vers la même opinion, tout en se défendant de juger « l'opinion qui semble reçue par le commun consentement des fidèles ». *Mémoires*, etc., t. I, *Notes sur la sainte Vierge,* n. XV, p. 495.

Cette controverse, au fond, servit les intérêts de la croyance traditionnelle, en donnant lieu à un triage nécessaire parmi les arguments plus ou moins rigoureux qu'on invoquait jusque-là en faveur de l'assomption. Depuis lors, cette doctrine n'a fait que s'affermir davantage dans l'Église tout entière. Pendant longtemps, la fête du 15 août a occupé dans la liturgie catholique un rang supérieur à toutes les autres fêtes de la sainte Vierge; et actuellement encore, du moins en France, elle est accompagnée d'une procession solennelle. Les théologiens, de leur côté, sont unanimes depuis longtemps à proclamer la certitude de l'assomption; si bien qu'au concile du Vatican beaucoup de Pères croyaient cette doctrine mûre pour une définition dogmatique. Plusieurs *postulata,* qui étaient rédigés en ce sens, recueillirent près de deux cents signatures. Cf. *Acta et decreta sac. œcum. concilii Vaticani,* dans la *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. VII, col. 868-872.

III. PREUVES DE LA DOCTRINE. — Bien que les chefs ordinaires de preuves théologiques ne soient pas tous également applicables à la thèse de l'assomption, nous allons cependant les énumérer dans l'ordre habituel, mais en ayant soin de marquer les différences qui les séparent comme valeur démonstrative.

1. ÉCRITURE SAINTE. — Disons tout de suite qu'elle ne fournit aucune preuve décisive et explicite de l'assomption. Les Pères et les docteurs du moyen âge ont cru cependant pouvoir citer quelques passages bibliques en parlant de ce mystère. Ainsi, par exemple, le texte suivant : *Ingredere in requiem tuam tu et arca sanctificationis tuæ*, Ps. CXXXI, 8, qu'on appliquait à Jésus-Christ introduisant au ciel le corps virginal où il avait pris naissance. Ainsi encore le texte : *Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate,* Ps. XLIV, 10, qui symbolise, disait-on, la gloire éclatante dont la sainte Vierge est revêtue corps et âme. Mais il est clair que ces passages et autres semblables, entendus au sens littéral, signifient tout autre chose que l'assomption. Les Pères et les théologiens qui les ont cités, à propos de cette croyance, n'ont pas pu se faire illusion sur leur valeur démonstrative. Ce n'est pas pour établir la doctrine qu'ils en ont fait usage, mais seulement pour l'éclairer et lui donner une couleur biblique. A plus forte raison, cette remarque doit-elle s'appliquer aux comparaisons et symboles qu'on emploie à ce sujet, sous prétexte qu'ils expriment l'idée d'incorruptibilité : tels que le paradis terrestre, le buisson ardent, l'arche d'alliance, etc. Ce sont là des accommodations oratoires, mais non des preuves dogmatiques.

Au dire de certains théologiens, il y aurait pourtant deux textes scripturaires qui contiendraient l'affirmation au moins implicite du privilège de l'assomption. L'un de ces textes est tiré de la salutation angélique, Luc., I, 28, et l'autre, de la Genèse, III, 15. Voici comment raisonnent à ce sujet quelques auteurs, entre autres le P. Terrien, S. J., dont je résume brièvement l'argumentation. Le principe qui domine la question et qui a été signalé comme tel par les Pères, est la plénitude de grâce, *gratia plena*, et l'excellence des bénédictions dont fut favorisée la sainte Vierge, *benedicta tu in mulieribus*. N'a-t-on pas le droit d'en conclure que la grâce de passer par la mort sans en ressentir les outrages, entrait aussi comme élément partiel dans la plénitude où les autres privilèges étaient déjà contenus? C'est la conséquence que signalait le pape Alexandre III, quand il écrivait une lettre au sultan d'Iconé, pour lui exposer les principaux dogmes catholiques : *Maria concepit sine pudore, peperit sine dolore, ET HINC MIGRAVIT SINE CORRUPTIONE, juxta*

verbum angeli, imo Dei per angelum, UT PLENA, NON SEMIPLENA GRATIÆ PROBARETUR. *Epist.*, XXII, Labbe, t. XXI, col. 898. Et cette conclusion paraît encore plus légitime, si l'on considère cette autre parole de la salutation angélique, *benedicta tu in mulieribus.* Une bénédiction si sublime semble exiger que la sainte Vierge ait échappé à la corruption du tombeau; car on ne peut nier qu'il y ait là une malédiction spéciale qui répugne à l'excellence d'une créature aussi bénie que la Mère de Dieu. C'est le raisonnement de saint Thomas : *Tertia maledictio fuit communis viris et mulieribus, ut scilicet in pulverem reverterentur;* ET AB HAC IMMUNIS FUIT BEATA VIRGO, QUIA CUM CORPORE EST ASSUMPTA IN CÆLUM. *Opusc. in salut. ang.*

Le second texte est celui-ci : *Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen illius, et ipsa conteret caput tuum.* Gen., III, 15. On démontrera dans un autre article, GENÈSE, III, 15, qu'il y a là une prophétie messianique, où il est question, sinon à la lettre, du moins au sens spirituel, du démon symbolisé par le serpent, et, d'autre part, du rédempteur et de sa mère qui doivent remporter un triomphe écrasant sur l'ennemi du genre humain. Or, l'Écriture nous apprend que le Christ a vaincu le démon sous un triple rapport, en triomphant du péché qui est son œuvre principale, Joa., I, 29; puis de la concupiscence et de la mort qui sont deux fruits du péché. Rom., VII, 23, 25; I Cor., XV, 26, 55 sq. Cf. Hebr., II, 14-15. N'est-il pas juste que la sainte Vierge, qui est merveilleusement associée au Christ par l'oracle messianique comme l'ennemie perpétuelle du démon, ait une large part dans son multiple triomphe? Il est certain que ni le péché, ni la concupiscence n'ont eu d'empire sur elle. Donc, au même titre, semble-t-il, elle doit triompher de la mort, considérée du moins comme salaire du péché et œuvre du démon. Elle mourra sans doute, à l'exemple de son Fils, mais non de cette mort complète et hideuse qui est la corruption du tombeau. L'assomption sera le couronnement de son triomphe sur le serpent séducteur. Voir J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu*, l. VIII, c. II, Paris, 1900, t. II, p. 343 sq.

Ce raisonnement, il faut bien le dire, n'est pas d'une rigueur absolue. Et il ne suffirait certainement pas pour constituer, à lui seul, une preuve scripturaire complète de l'assomption. Mais cette doctrine étant admise et prouvée d'autre part, il semble qu'on puisse en retrouver au moins quelques indices dans ces deux textes de l'Écriture.

II. TRADITION. — Elle nous fournit la seule preuve rigoureuse dans l'espèce. Il convient donc de lui donner un certain développement et de marquer avec soin les principales phases de cette tradition qui légitime pleinement la croyance actuelle de l'Église.

1° *Premiers témoignages historiques*, *VIe-VIIIe siècles.* — Ils nous sont fournis par les écrits des Pères et les documents liturgiques. Le plus ancien écrivain qui mentionne clairement l'assomption est Grégoire de Tours. *Dominus susceptum corpus* [*Virginis*] *sanctum in nube deferri jussit in paradisum ubi, nunc, resumpta anima, cum electis ejus exultans, æternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur. De gloria martyr.*, *Mirac.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXXI, col. 708. Il semble bien que, dès cette époque, la fête de l'Assomption était célébrée en Gaule, comme l'indique un autre texte de Grégoire, que nous avons cité plus haut. Voir pourtant, en sens contraire, L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 262. On la célébrait certainement au VIIe siècle, comme le prouvent le *Missale gothicum* et le *Missale gallicanum vetus*, qui remontent à la fin de ce siècle, et qui comprennent tous deux de magnifiques prières pour la messe de l'Assomption, celles-ci entre autres : *Fusis precibus Dominum imploremus, ut ejus indulgentia illuc defuncti liberentur a tartaro quo beatæ Virginis translatum corpus est de sepulcro... Quæ nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germine gloriosa, assumptione secura... Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset introitu, nisi etiam talem matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quæ terræ non eras conscia, non teneret rupes inclusa. P. L.*, t. LXXII, col. 245-246. — A Rome, nous avons dit plus haut que la fête de l'Assomption se célébrait certainement au VIIe siècle. Plusieurs théologiens et liturgistes prétendent même qu'elle existait avant saint Grégoire le Grand († 604), et ils citent à l'appui de leur opinion la collecte suivante d'une messe que contient le sacramentaire appelé grégorien : *Veneranda nobis, Domine, hujus diei festivitas opem conferat salutarem, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem,* NEC TAMEN MORTIS NEXIBUS DEPRIMI POTUIT, *quæ filium tuum de se genuit incarnatum. P. L.*, t. LXXVIII, col. 133. Les mots soulignés désignent certainement la corruption de la mort proprement dite, qui n'a pu atteindre la sainte Vierge, et non la délivrance de péché ou de la peine du péché, comme l'a prétendu Launoy. N'ayant jamais subi l'empire du péché pendant sa vie tout entière, Marie pouvait encore moins en redouter les atteintes après sa mort; et c'eût été un non-sens que de voir là une prérogative spéciale en sa faveur. L'impuissance de la mort à garder la sainte Vierge comme prisonnière ne peut signifier qu'une résurrection proprement dite, c'est-à-dire un privilège dont l'assomption est le couronnement logique. Ce témoignage liturgique, comme on le voit, ne manquerait pas d'importance, s'il remontait surtout à l'époque de saint Grégoire le Grand. Mais il paraît démontré aujourd'hui qu'une partie du sacramentaire qui porte son nom est postérieure à ce pape, et entre autres, la messe de l'Assomption d'où est tirée la collecte *Veneranda.* Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 117. — En Orient, la plus ancienne attestation de la croyance traditionnelle paraît être celle de saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 634), dans son *Encomium in dormitionem Deiparæ, P. G.*, t. LXXXVI, col. 3288 sq. La façon dont il s'exprime au début de son homélie montre bien que la fête de l'Assomption n'était pas d'institution récente à Jérusalem. Sobre de détails sur les circonstances où s'est accompli le mystère, il mentionne pourtant la présence des apôtres amenés de loin auprès de la sainte Vierge par une voie connue de Dieu seul, ὡς μόνος ἐπίσταται Θεός; l'apparition du Christ qui vient lui-même au-devant de sa mère, l'ardeur avec laquelle l'âme de Marie séparée de son corps s'élance vers son divin Fils; puis son prompt retour à la vie, « afin de partager corporellement l'incorruption perpétuelle de Celui qui l'a fait sortir du tombeau et qui l'a attirée à lui, *de la manière que lui seul connait.* » Cette dernière expression, répétée à dessein, vise clairement les apocryphes qui racontent les détails les plus hasardés sur la mort et la résurrection de Marie. Il tient à montrer qu'il ne s'appuie pas sur eux, mais qu'il a puisé à des sources authentiques, et avant tout à la tradition orale. Viennent ensuite les homélies de saint André, qui fut moine à Jérusalem et archevêque de Crète († 720), *In dormitionem Deiparæ, P. G.*, t. XCVII, col. 1053 sq., 1081 sq.; de saint Germain, patriarche de Constantinople († 733), *In sanctam Dei Genitricis dormitionem, P. G.*, t. XCVIII, col. 345 sq.; et enfin de saint Jean Damascène († 760), *In dormitionem beatæ Mariæ Virginis, P. G.*, t. XCVI, col. 716 sq.

2° *Y a-t-il des textes antérieurs?* — Certains théologiens, désireux sans doute de faire remonter la tradition écrite le plus haut possible, ont eu le tort de s'appuyer sur des textes d'autorité douteuse ou même sûrement apocryphes. Il est démontré, par exemple, que le livre des *Noms divins* n'est pas l'œuvre d'un disciple de saint Paul, mais d'un écrivain de la fin du Ve siècle, et que

cet ouvrage du pseudo-Denys ne prouve pas l'assomption, si tant est qu'il en parle dans un passage très obscur. Voir Thomassin, *De dierum festivorum celebritate*, l. II, c. XX, § 12, et Tillemont, *loc. cit.*, note XV sur la sainte Vierge. Le texte de la *Chronique* d'Eusèbe, *P. L.*, t. XXVII, col. 581, mentionne, il est vrai, le mystère de l'assomption dans cette phrase : *Maria Virgo... ad Filium assumitur in cœlum, ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt;* mais, de l'aveu des critiques compétents, ce passage n'est qu'une interpolation. Quant au sermon attribué à saint Augustin sur le même mystère, il ne remonte pas au delà du XIIe siècle, et les bénédictins ont eu soin de le mettre *ad calcem. P. L.*, t. XL, col. 1142. Les plus expresses réserves s'imposent également au sujet d'un récit rapporté par saint Jean Damascène sur la foi d'une histoire qu'il attribue à un certain Euthymius, et d'après laquelle le célèbre Juvénal, patriarche de Jérusalem, aurait lui-même invoqué, au milieu du Ve siècle, une *ancienne et très véridique tradition* prouvant la résurrection et l'assomption de la sainte Vierge. S. Jean Damascène, *In dormit. B. M. V.*, homil. II, 18, *P. G.*, t. XCVI, col. 748 sq. Ce passage, il est vrai, est inséré dans le bréviaire romain, *Fest. Assumpt., IV die infra Octav., II Nocturn.* Mais l'Église elle-même nous invite à une certaine défiance à cet endroit, en supprimant l'expression *très véridique.* On sait d'ailleurs que Juvénal était peu scrupuleux sous le rapport de la probité littéraire; et le pape saint Léon, dans une lettre à Maxime d'Antioche, s'en plaignait déjà très vivement. *P. L.*, t. LIV, col. 1044. — Dans quelle mesure peut-on invoquer le témoignage des apocryphes proprement dits? Il y a deux opinions à ce sujet. Les uns pensent qu'on peut les utiliser comme preuve au moins historique de la croyance chrétienne à l'époque de leur composition. Leurs auteurs, disent-ils, n'ont pas inventé le fait de l'assomption de Marie; ils l'ont sans doute enjolivé de détails et de circonstances légendaires. Le fait lui-même était déjà connu et reçu dans l'Église, et les apocryphes peuvent être invoqués comme des témoins de la tradition orale de l'Église. Jurgens, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1880, p. 641 sq.; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* Inspruck, 1891, t. II, n. 665. D'autres estiment qu'il est plus prudent d'écarter le témoignage des apocryphes, parce que leur origine est trop suspecte en général, et que nous ne sommes pas encore suffisamment renseignés sur leur provenance, leur date ou leur valeur. Quoi qu'il en soit, la croyance traditionnelle de l'Église ne doit pas son origine à ces documents légendaires. Non seulement il est impossible d'établir, par des textes et des faits précis, cette prétendue filiation que soutiennent ou insinuent volontiers certains critiques, mais il est facile de prouver que toutes les vraisemblances historiques écartent absolument une pareille hypothèse. Car enfin « il n'est pas vraisemblable que l'opinion d'un auteur plus ou moins digne de foi, produite au Ve siècle, se soit répandue subitement en Orient et en Occident, de manière à être acceptée par des Églises fort éloignées les unes des autres, et à provoquer sur les points les plus différents l'institution immédiate d'une fête solennelle. Cet accord que l'on constate ne peut être l'effet du hasard ou de l'irréflexion; il résulte évidemment d'une persuasion universelle chez les chrétiens de cette époque, et qui, pour s'imposer, a dû être appuyée sur la double autorité de l'enseignement officiel et de la tradition ». Dom Renaudin, *De la définition dogmatique de l'assomption,* Angers, 1900, p. 21. Et cette induction historique a d'autant plus de valeur, qu'elle s'accorde pleinement avec les données théologiques concernant l'infaillibilité doctrinale de l'Église et la légitimité de l'argument de prescription. En fait de tradition et de croyances, c'est surtout dans l'Église que la prescription vaut titre, et qu'elle a force de loi, tant qu'elle ne vient pas se heurter à des titres supérieurs. Or, il n'y a, dans l'espèce, aucun titre plus ancien ou plus sûr.

Le seul argument plus ou moins spécieux qu'on puisse opposer à la croyance traditionnelle, est le silence des Pères pendant les cinq premiers siècles. Mais pour que cet argument négatif eût quelque valeur, il faudrait prouver que les circonstances où ont vécu les Pères rendent leur silence inexplicable, et cette preuve ne sera jamais faite. L'assomption, d'ailleurs, n'est pas la seule doctrine qui ne soit pas documentée pour les premiers siècles; et le dogme de l'immaculée conception, entre autres, n'est guère mieux partagé sous ce rapport, car il ne paraît au grand jour qu'aux Ve et VIe siècles, vers la même époque que l'assomption. Si les Pères antérieurs n'ont pas cru devoir mentionner ces deux mystères d'une façon explicite, c'est qu'ils avaient leurs raisons; et, encore qu'il nous soit difficile de les connaître parfaitement, nous pouvons toutefois en soupçonner quelques-unes. N'y avait-il pas à craindre, par exemple, que certains hérétiques eussent abusé de ces dogmes en y cherchant la justification de leurs erreurs, et que les valentiniens, entre autres, eussent pris occasion de là pour s'affermir davantage dans leur conviction erronée au sujet du corps de Notre-Seigneur qu'ils croyaient formé d'une substance céleste et impassible? Peut-être aussi les Pères laissaient-ils à dessein le culte de Marie dans une ombre discrète, pour éviter de fournir le moindre prétexte à une répétition quelconque d'actes idolâtriques, en réveillant par un enseignement inopportun le souvenir des nombreuses déesses que les païens avaient adorées. Les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles avaient d'ailleurs bien d'autres préoccupations plus urgentes que de consigner par écrit, surtout pendant les persécutions, tout ce qui concerne le culte de la sainte Vierge; et leur silence, après tout, ne doit pas nous paraître trop surprenant. Si la plupart des dogmes catholiques ont été soumis à la loi providentielle du développement organique, il n'est pas étonnant que cette loi se vérifie, même avec plus de rigueur, quand il s'agit d'une doctrine qui n'appartient pas, comme d'autres, à la substance même de l'économie rédemptrice.

Nous concluons de là que la croyance catholique au mystère de l'assomption, dont nous avons constaté l'épanouissement aux VIe et VIIe siècles, doit remonter jusqu'aux apôtres par voie de tradition orale. C'est la seule explication satisfaisante de son origine, puisque cette croyance ne dérive pas des apocryphes, et semble inconnue d'autre part à la tradition écrite. Elle aurait pu sans doute devoir son existence à une révélation privée; mais l'histoire n'en a pas conservé la moindre trace, et c'est là une hypothèse gratuite, dépourvue de toute valeur. Seule, une tradition orale remontant aux apôtres peut être considérée comme la solution du problème.

3° *Témoignages postérieurs au VIIIe siècle.* — A partir du IXe siècle, ils deviennent plus nombreux; et si l'on excepte les quelques hésitations dont nous avons parlé, et qui se sont produites çà et là, spécialement en France, sous l'influence combinée du décret pseudo-gélasien contre les apocryphes et de la lettre du pseudo-Jérôme à Paula et à Eustochium, nous trouvons une série ininterrompue de témoignages très explicites, où les Pères et les docteurs scolastiques, non seulement affirment la réalité de l'assomption corporelle, mais s'efforcent d'en montrer les multiples convenances et de marquer quelquefois le degré de certitude que comporte cette doctrine. Citons, entre autres, pour l'Église d'Occident, Notker, moine de Saint-Gall, qui en parle dans son martyrologe, vers 870, *P. L.*, t. CXXXI, col. 1161; Atton, évêque de Verceil († 960), *Serm.*, XVII, *In assumptione beatæ Dei genitricis semper Virginis Mariæ, P. L.*, t. CXXXIV, col. 857, Fulbert, évêque de Chartres († 1029), *Serm.*, V,

De nativitate beatæ Mariæ, P. L., t. CXLI, col. 325; S. Pierre Damien († 1072), *Serm.*, XL, *De assumptione beatæ Mariæ, P. L.*, t. CXLIV, col. 717; S. Anselme († 1109), *Orat.*, XL, *Ad sanctam Virginem Mariam, P. L.*, t. CLVIII, col. 966; Hildebert, évêque du Mans, puis archevêque de Tours († 1133), *Serm.*, I, *In Deiparæ assumptione, P. L.*, t. CLXXVII, col. 808; Abélard († 1142), qui s'appuie, entre autres, sur la collecte *Veneranda* et l'explique dans le sens traditionnel, *Serm.*, XXVI, *In assumptione beatæ Mariæ, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 541; S. Bernard († 1153), dont les paroles sont insérées au bréviaire romain, 5e jour dans l'octave de l'Assomption, *Serm.*, XXXV, *In Cantic.*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 416; Amédée, évêque de Lausanne († 1159), *Hom.*, VII, *In laudes sanctæ Mariæ, P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1342; Richard de Saint-Victor († 1173), *Explic. in Cantic.*, 62, *P. L.*, t. CXCVI, col. 523; Jean Béleth, théologien de Paris († 1182), *Rationale divini offic.*, c. CXLVI, *P. L.*, t. CCII, col. 148 sq.; Pierre, abbé de Celle et ensuite évêque de Chartres († 1187), *Serm.*, LXVII, LXXIII, *De assumptione, P. L.*, t. CCII, col. 850-851, 856; Pierre de Blois († 1200), *Serm.*, XXXIII, *In assumptione beatæ Mariæ, P. L.*, t. CCVII, col. 661-662; Absalon, abbé de Springkirsbach du diocèse de Trèves († 1203), *Serm.*, XLIV, *In assumptione gloriosæ Virginis Mariæ, P. L.*, t. CCXI, col. 255. — Parmi les écrivains de l'Église orientale, citons S. Théodore Studite († 826), *Laudes in dormit. Deiparæ, P. G.*, t. XCIX, col. 719 sq.; Siméon Métaphraste († 960), *Oratio de sancta Maria, P. G.*, t. CXV, col. 560; Jean Maurope († 1050), *Serm. in sanct. Deiparæ dormitionem, P. G.*, t. CXX, col. 1080 sq.; Michel Glycas († 1050), *P. G.*, t. CLVIII, col. 440. De nombreux témoignages de la liturgie grecque se trouvent dans le ménologe basilien, *P. G.*, t. CXVII, col. 586, et surtout chez Cozza-Luzi, *De corporea assumptione b. Mariæ testimonia liturgica Græcorum selecta*, Rome, 1869. Cf. A. Baumstark, *Die bibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau*, dans *Oriens christianus*, 1904.

Les docteurs scolastiques sont également très affirmatifs sur la réalité de l'assomption. Albert le Grand proclame souvent cette doctrine, surtout dans ses *Quæstiones super « Missus est »*, n. 132, où il examine les différentes raisons qui militent en faveur du mystère. Liturgie (collecte *Veneranda*), Écriture sainte (Ps. CXXXI, 8), textes des Pères, raisons de convenance, il passe tout en revue, et conclut ainsi : *His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est quod beatissima Dei Mater in corpore et anima super choros angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum. Opera omnia*, Lyon, 1651, t. XX, p. 87 sq. Saint Thomas, son disciple, tient un langage analogue, comme nous l'avons vu plus haut. Citons encore ce passage : *Resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio antea concedatur, ut beatæ Virgini, et, ut pie creditur, beato Joanni evangelistæ. Opusc.* VI, *De expositione symboli*, a. 5. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 1; q. LXXXIII, a. 5, ad 8um. Même doctrine chez saint Bonaventure : *Sancti doctores rationabiliter probare nituntur, et fideles hunc sensum pie amplectuntur, videlicet quod beata Maria jam cum corpore sit assumpta, et corpus jam omnino cum anima sit glorificatum. Breviloquium*, lect. CII. Suarez affirme la même chose et ajoute ces paroles : *Ita sentit universa Ecclesia, et hic ejus consensus ex antiquorum Patrum traditione manavit.* Puis il signale et rejette l'opinion de Catharin qui avait enseigné que l'assomption était un dogme de foi : *Sed revera non est, qui neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturæ aut sufficiens traditio quæ infallibilem faciat fidem. Est igitur jam nunc tam recepta hæc sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari. In IIIam part. Sum. theol.*, disp. XXI, sect. II, a. 14.

A ces citations des écrivains catholiques, qu'il serait facile de multiplier, il convient de joindre le témoignage des schismatiques, et notamment celui de l'Église grecque, au concile tenu à Jérusalem en 1672, contre les calvinistes : *Recte* [*B. Virgo*] *signum esse dicitur in cælo, eo quod ipsa cum corpore assumpta est in cælum. Et quamvis conclusum in sepulcro fuerit immaculatum corporis ejus tabernaculum, in cælum tamen, ubi Christus fuerat assumptus, tertio et ipsa die in cælum migravit.* Hardouin, *Acta concil.*, t. XI, col. 199.

III. RAISONS DE CONVENANCE. — C'est à dessein qu'on emploie ici cette expression, au lieu de la formule ordinaire *raisons théologiques*. Car on ne voit pas trop comment l'assomption pourrait être déduite, comme conclusion strictement théologique, d'un dogme révélé quelconque. Certains auteurs semblent dire que le dogme de l'immaculée conception exigeait cette faveur; mais leur argumentation ne paraît pas rigoureuse. Car si la sainte Vierge n'a pas reçu le privilège de l'immortalité, qui s'harmonisait si bien avec sa conception immaculée, c'est une preuve qu'il n'y avait pas un lien nécessaire et absolu entre la grâce originelle de Marie et les faveurs préternaturelles qui en découlaient. Rien ne garantit davantage qu'il ait existé une connexion plus étroite entre cette première grâce et la résurrection ou l'assomption glorieuse de la sainte Vierge. Rigoureusement parlant, son corps virginal aurait pu attendre la résurrection générale, et nul n'aurait pu y voir une atteinte sérieuse à l'économie du monde surnaturel.

Ces réserves faites, disons cependant que de nombreuses et admirables convenances plaidaient en faveur de l'assomption. Le pape Benoît XIV, qui les appelle « des raisons théologiques », au sens large évidemment, les résume ainsi, en quelques mots : *Piæ ac religiosæ sententiæ de assumpto in cælos Virginis corpore rationes etiam theologicæ suffragantur, petitæ ex dignitate Matris Dei, ab excellenti virginitate, ab insigni super omnes homines et angelos sanctitate, ex intima cum Christo Filio conjunctione et consensione, ex Filii in matrem dignissimam affectu. De canoniz. sanct.*, l. I, c. XLII, n. 15. Il est facile de voir que toutes ces raisons découlent, au fond, d'une seule, la maternité divine. Aussi, laissant de côté les développements, d'ailleurs faciles, que comportent les autres raisons de convenance, nous estimons qu'il suffit de mettre en relief celle qui en est le principe et la clé.

Saint Thomas, parlant de la maternité divine de la sainte Vierge, en montre bien la transcendance : *Beata Virgo, ex hoc quod est Mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 6, ad 4um. Cette maternité fait de Marie une créature unique et la constitue à elle seule dans un ordre à part, en la rapprochant de Dieu autant qu'il est possible à une personne créée. Sa chair a contracté ainsi l'union la plus intime avec la chair du Christ; ou plutôt, suivant le mot attribué à saint Augustin, les deux ne font qu'un, d'une certaine manière : *Caro Jesu, caro Mariæ. P. L.*, t. XL, col. 1145. Convenait-il, dès lors, que Jésus-Christ laissât le corps de sa mère en proie à la corruption du tombeau, comme un cadavre vulgaire? Ne devait-il pas plutôt l'associer au mystère de sa propre ascension, en devançant pour lui l'heure de la résurrection et de la glorification suprême? N'était-ce pas le couronnement logique des privilèges merveilleux qui avaient préparé, accompagné et suivi la maternité divine de Marie? C'est l'argument que font valoir de préférence un grand nombre de Pères, entre autres le pseudo-Augustin : *Illud ergo sacratissimum corpus, de quo Christus carnem assumpsit et divinam naturam humanæ univit, non amittens quod erat, sed assumens quod non erat, ut Verbum caro, hoc est Deus homo fieret, escam vermibus traditum, quia sentire non valeo, dicere pertimesco communi sorte putredinis et futuri de vermibus pul-*

rers. *De assumptione beatæ Mariæ Virginis liber unus*, *P. L.*, t. XL, col. 1146. Voir à ce sujet de belles et pieuses considérations tirées des Pères et des théologiens dans le P. Terrien, *La Mère de Dieu*, Paris, 1900, t. II, l. VIII, c. III, IV, p. 340-390.

IV. LA CROYANCE A L'ASSOMPTION POURRAIT-ELLE ÊTRE L'OBJET D'UNE DÉFINITION DOGMATIQUE? — Il résulte de ce qui précède que la croyance à l'assomption est une vérité à tout le moins certaine, et qui ne pourrait être niée sans la plus insigne témérité, puisque l'Église l'enseigne infailliblement par son magistère ordinaire. Mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse la ranger actuellement parmi les vérités de foi, comme le pensent quelques rares théologiens. Car le magistère ordinaire de l'Église ne s'est jamais prononcé sur son origine, et ne l'a jamais présentée comme faisant partie du dépôt de la révélation. Pourrait-elle, du moins, être l'objet d'une définition dogmatique?

La question revient à savoir si cette vérité appartient vraiment au dépôt de la révélation, ou, ce qui est tout un, si elle constitue une tradition divino-apostolique. Car si les apôtres en avaient eu connaissance par des voies purement humaines et nous l'avaient transmise comme telle, cette croyance pourrait sans doute exiger de nous le même assentiment qu'un fait historique ordinaire, et même l'acte de foi ecclésiastique qui est dû à toute vérité infailliblement enseignée par l'Église; mais elle ne pourrait pas s'imposer à notre esprit *propter auctoritatem Dei revelantis,* ni être par conséquent définie de foi divine et catholique.

Il importe donc de savoir comment les apôtres ont eu connaissance de l'assomption, et à quel titre ils l'ont enseignée aux fidèles. De la réponse à cette question dépend, au fond, la solution de tout le problème. Pour cela, nous avons le choix entre deux hypothèses qui résument toutes les autres, celles de la *vision* et de la *non-vision* du fait par les apôtres. Or l'une et l'autre semblent exiger une intervention de Dieu garantissant le fait en question.

D'abord, si aucun des apôtres n'a été le témoin oculaire de l'assomption, il est clair qu'ils n'ont pas pu la connaître avec une entière certitude, en dehors de toute révélation. Même en supposant qu'ils aient trouvé le sépulcre vide et constaté la disparition du corps de la sainte Vierge, ils n'avaient pas le droit de conclure rigoureusement à sa résurrection bienheureuse et à sa glorification céleste. On aurait pu leur objecter que Dieu avait peut-être soustrait le corps de Marie à la vénération des fidèles pour le transporter en un lieu inconnu, comme il l'avait fait autrefois pour Moïse. Sans doute, la disparition du corps virginal eût été une forte présomption en faveur de son assomption glorieuse; mais elle n'eût pas suffi pour exclure jusqu'à l'ombre d'un doute, et créer cette pleine et entière certitude que nous avons constatée à l'origine première de la tradition. Seule, une révélation divine explique la croyance des apôtres, s'il n'ont pas vu eux-mêmes la sainte Vierge s'élever dans les cieux.

On arrive, en somme, à la même conclusion, avec l'autre hypothèse, celle de la vision du mystère par un ou plusieurs des apôtres. Tout porte à croire que, même dans ce cas, il y a eu sinon révélation proprement dite, du moins intervention divine pour confirmer le fait de l'assomption et enjoindre aux apôtres d'enseigner cette vérité aux fidèles. Car enfin, s'ils ont vu la sainte Vierge monter au ciel, surtout avec les qualités des corps glorieux, il semble bien que c'est par une disposition très spéciale de la providence, qui avait ses desseins en les faisant assister par privilège à ce merveilleux spectacle. Or, peut-on assigner à cette intervention providentielle un autre but digne de Dieu, que de donner à la fois aux apôtres la certitude pleine et entière du mystère et la mission de l'annoncer aux fidèles? C'était un événement qui intéressait au plus haut point la piété chrétienne, et qui avait une portée autrement considérable qu'un simple fait ordinaire, dont les apôtres auraient constaté la réalité historique par leurs facultés naturelles. C'est donc en vue de toutes les générations chrétiennes et par conséquent comme prédicateurs de la doctrine révélée, que les apôtres auraient eu le privilège de contempler le mystère de l'assomption, ce qui revient à dire, dans notre hypothèse, qu'ils ont dû enseigner cette doctrine sous la garantie de l'autorité divine, et qu'ils ont été chargés par Dieu même de la prêcher aux fidèles. Rien ne lui manquerait dès lors pour être susceptible d'une définition dogmatique.

Cette origine divino-apostolique, que nous venons de revendiquer pour la croyance universelle de l'Église à l'assomption, lui est d'ailleurs reconnue par un grand nombre de théologiens. Aussi n'y eut-il aucun étonnement dans le monde théologique, lorsqu'on apprit, à l'époque du concile du Vatican, qu'un grand nombre de Pères demandaient la définition dogmatique de cette vérité. « Il y eut dix propositions de ce genre, émanant de l'initiative des Pères, faisant toutes au concile la même demande, mais dont chacune était appuyée par un groupe différent d'évêques. En additionnant le total des signatures données en vue de cette définition solennelle, on obtenait le chiffre de 197 Pères, cardinaux, archevêques, évêques et supérieurs généraux d'ordres religieux. Les dix propositions, qui motivaient leur demande par des raisons semblables et souvent exposées dans les mêmes termes, affirmaient nettement que la croyance de l'Église à l'assomption était une tradition apostolique reposant elle-même sur une révélation divine, dont l'apôtre saint Jean, par exemple, avait pu être favorisé, puisqu'il survécut aux apôtres et à la sainte Vierge. » Mgr Martin, *Les travaux du concile du Vatican,* trad. franç., Paris, 1873, p. 105 sq. Bien plus, quelques évêques, entre autres celui de Jaen en Espagne qui en fit la proposition au concile, *Collectio Lacencis,* t. VII, col. 872, et celui de Nîmes, Mgr Plantier, étaient d'avis que le concile aurait pu définir cette doctrine par voie d'acclamation spontanée, puisque, disait-on, « elle était parvenue à ce point de maturité glorieuse où Pie IX saisit l'immaculée conception de Marie pour l'imposer à la foi des peuples; évidemment il n'y aurait ni précipitation, ni témérité à la définir telle quelle, même par voie d'acclamation, parce que c'est une cause suffisamment étudiée. » *Lettre pastorale de l'évêque de Nîmes annonçant le concile œcuménique du Vatican,* Nîmes, 1869. Cf. Martin, *Omnium concilii Vaticani quæ ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio,* Paris, 1872, p. 114.

Depuis cette époque, comme auparavant déjà, les théologiens ont souvent exprimé ce même vœu d'une définition dogmatique. Citons, entre autres, le P. Buselli, *La Vergine Maria vivente in corpo ed in anima in cielo, ossia Dissertazione theologico-storico-critica sulla definibilità dogmatica della corporea assunzione della Madre di Dio,* Rome, 1863; Mgr Vaccari, *De corporea Deiparæ assumptione,* Rome, 1869; *De Beatæ Virginis Mariæ morte, resurrectione et in cælum gloriosa assumptione,* Ferrare, 1884; Gaspard de Luise, *L'assunzione di Maria Madre di Dio, trionfo della dottrina cattolica sul naturalismo,* Turin, 1869; le P. Lana, consulteur de la S. C. des Rites, *La risurrezione e corporea assunzione al cielo della santa Vergine Madre di Dio,* Rome, 1880; trad. franç. par Chevalier, in-8°, Dijon, 1885. Mgr Virdia, évêque de Cariati, *Postulatum pro dogmatica definitione integræ in cælos assumptione Deiparæ Virginis,* Rome, 1880; Bertani, plusieurs articles dans la *Scuola cattolica* de Milan, 1877.

Outre les auteurs mentionnés au cours de l'article, voir Jan..., *De psychosomatica et pneumatosomatica Deiparentis assumptione disputationes,* Turin, 1884. Cet ouvrage contient une foule de renseignements, mais il manque de critique, aussi bien d'a-

leurs que la plupart des ouvrages italiens cités plus haut. Voir aussi G. Perrella, *Quæstio utrum B. Virgo non solum in anima, sed etiam in corpore evecta fuerit in cælum*, Naples, 1901, et dans la *Revue thomiste*, année 1901, une série d'articles où dom Renaudin développe longuement sa dissertation sur la *Définition dogmatique de l'assomption*, Angers, 1900.

J. BELLAMY.

ASSURANCE. Voir ALÉATOIRES (*Contrats*), col. 698-700.

ASTATES. Nom qu'on donna, au dire de Photius et de Pierre de Sicile, à un parti de pauliciens d'Arménie, voir PAULICIENS, probablement, pense Döllinger, à cause de la vie errante à laquelle les condamnaient leurs opinions des plus hétérodoxes : ἄστατοι, *sans demeure*. Photius les qualifie de « notables entre les disciples de Sergius ». Les édits de Léon l'Arménien (813-820) avaient institué contre les pauliciens un véritable tribunal de l'inquisition, dont les principaux agents dans l'Arménie romaine furent Thomas, évêque de Néocésarée, et l'abbé Paracondacès. Les astates tramèrent la mort des deux inquisiteurs; ils assassinèrent traîtreusement l'abbé Paracondacès, tandis que la populace de Cynochore, conduite par un astate, massacra l'évêque Thomas. Ils se hâtèrent de passer la frontière et se retirèrent sous la domination de Monochérarès, émir de Mélitène, dans la seconde Arménie, qui leur donna la petite ville d'Argaoun, probablement Arcas, bientôt trop étroite pour contenir le nombre toujours croissant des réfugiés, nid d'aigles sur les hauteurs, d'où ils ne cessèrent de s'élancer sur les terres de l'empire. Ils continuèrent d'y pratiquer secrètement leur culte, tout en embrassant ostensiblement celui de Mahomet.

Photius, *Contra manichæos*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. CII, col. 77-78; Petrus Siculus, *Historia manichæorum*, c. XLI, *P. G.*, t. CIV, col. 1302; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 12 sq.

C. VERSCHAFFEL.

ASTÈRE (Saint), évêque d'Amasée, dans le Pont, contemporain de saint Jean Chrysostome. Il nous apprend lui-même qu'il eut pour instituteur un certain Scythe (un Goth?) qui, vendu tout jeune comme esclave à un professeur d'Antioche, avait fait à l'école de ce maître de merveilleux progrès et gagné une grande réputation parmi les Grecs et les Romains. Photius, *Bibliotheca*, cod. 271, *P. G.*, t. CIV, col. 216. C'est tout ce que l'on sait de sa vie, dont l'époque est toutefois fixée par certaines allusions de ses homélies aux événements contemporains. Il se souvient de l'apostasie de Julien, *Orat.*, III, *P. G.*, t. XL, col. 208; son sermon de la fête des Calendes, *Orat.*, IV, col. 218, est de l'année qui suivit le consulat et la chute d'Eutrope, c'est-à-dire du jour de l'an 400; il parle ailleurs de son grand âge. Photius, *Amphil.*, 312, *P. G.*, t. CI, col. 1161.

Il ne nous reste guère de saint Astère que des sermons ou homélies. Vingt-deux de ces discours sont complets, savoir douze sur des sujets divers, dans l'édition de Combefis, Paris, 1648, huit sur les Psaumes, dont un parmi les œuvres de saint Chrysostome, et les sept autres publiés par Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, Paris, 1688, t. II; deux, enfin, qu'on trouve parmi les œuvres de saint Grégoire de Nysse, mais attribués à notre auteur par Photius, *Biblioth.*, cod. 271, *P. G.*, t. CIV, col. 201-204, 216. Photius donne des extraits de plusieurs autres discours qui semblent perdus. *Ibid.*, col. 204-216, 221-224. Mais nous possédons encore, sous le nom de saint Astère, une vie de son prédécesseur, saint Basile d'Amasée. *Acta sanct.*, t. III aprilis, Paris, 1866, t. XII, p. 420-427. Ses œuvres complètes sont dans Migne, *P. G.*, t. XL, col. 163-480. Tillemont les analyse avec son exactitude ordinaire, t. X, p. 409 sq.

Saint Astère était un orateur de mérite, bien qu'inégal. Il se proposait Démosthène pour modèle. *Orat.*, XI, col. 333. Ses meilleurs discours témoignent d'une grande force d'expression et d'un grand sérieux de conviction morale. Il y a des passages d'une frappante éloquence.

Son orthodoxie était incontestée. Par contraste avec son homonyme arien, Photius, *Amphil.*, *loc. cit.*, le dépeint ferme dans la foi, dévoué au soin de son troupeau, auquel il donnait l'exemple de la piété et de toutes les vertus. Les conciles des siècles postérieurs, spécialement ceux relatifs à la controverse iconoclaste, aiment à citer son autorité. Le IIe concile de Nicée l'appelle « un astre brillant, éclairant tous les esprits ». Labbe, *Concil.*, t. VIII, col. 1385, 1387.

P. G., t. XL, col. 155-162; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1705, t. X, p. 407-414; *Acta sanctorum*, t. XIII octobris, p. 330-334; Engelhardt, *Die Homilien des Asterius von Amasea, drei Programme*, Erlangen, 1830-1833; L. Koch, *Asterius, Bischof von Amasea*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, t. XLI (1871), p. 77-107; Fessler-Jungmann, *Institut. patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 624, note; Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 283; trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 125; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, p. 179-180.

C. VERSCHAFFEL.

ASTERIUS URBANUS. Voir MONTANISTES.

ASTESANUS, frère mineur, connu seulement par le nom du lieu de son origine, Asti, dans le Piémont, était instruit dans le droit canonique et civil. Il est mort vers 1330. Il rédigea un grand volume, divisé en huit livres, *Summa de casibus conscientiæ*, Venise, 1468. Cet ouvrage a été souvent réédité sous le titre de *Summa astesana* ou *astensis*, sans lieu ni date [Strasbourg, 1473]; Venise, 1478 (avec des corrections), 1480; Cologne, 1479; Nuremberg, 1482, 1528; 2 in-4°, Lyon, 1519; 2 in-fol., Rome, 1728, 1730. Le sens des mots du droit canonique et romain est donné au l. VIII, tit. XLVII; ce qui, au jugement de Schulte, forme un court manuel de la latinité des deux *Corpus juris*. On a extrait du l. V, tit. XXXII, quarante-sept *Canones pœnitentiales*, empruntés à saint Bonaventure, et on les a publiés à la suite du Décret de Gratien, Rome, 1578, puis à part, Venise, 1584, avec des notes d'Antoine Augustini; 1595, sans nom d'auteur.

Kirchenlexikon, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1523-1524; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 499-500.

E. MANGENOT.

ASTI (Jean-Baptiste d'), théologien de l'ordre des augustins que sa science fit surnommer *Phœnix theologorum*. On ne sait si ses *Commentaria in libros IV Sententiarum* ont été imprimés.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 136, note.

V. OBLET.

ASTORIN Pierre-Élie (1651-1703), religieux carme italien, publia contre les gallicans le *De potestate sanctæ sedis apostolicæ*, Sienne, 1693; et contre les protestants le *De vera Ecclesia Jesu Christi*, in-4°, Naples, 1700. Dédaigneux de la scolastique et ami des nouveautés, Astorin se fit une réputation d'esprit aventureux qui lui causa beaucoup d'ennuis. Il quitta momentanément l'habit religieux, et même la religion catholique, pour se faire protestant. Mais le spectacle des divisions profondes qu'il rencontra chez les théologiens réformés lui fit comprendre sa faute, et il s'empressa de rentrer dans le sein de l'Église catholique et de sa congrégation, où il remplit jusqu'à la mort les fonctions de prédicateur.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 664-665.

J. BELLAMY.

ASTROLOGIE. Voir DIVINATION.

ASTROS (Paul-Thérèse-David d'), cardinal français, né à Tourves (Var) en 1772, mort en 1851. Entré dans les ordres à la fin de la Révolution, il fut, après le

Concordat, nommé vicaire général de l'archevêque de Paris. A la mort du cardinal Belloy (1808), il administra le siège vacant jusqu'à la prise de possession du cardinal Maury. Ce fut en qualité de vicaire capitulaire qu'il reçut la bulle d'excommunication lancée par Pie VII contre Napoléon Ier. Accusé de l'avoir divulguée, il fut incarcéré à Vincennes jusqu'en 1814. Après le retour des Bourbons, il fut nommé évêque de Bayonne, et, quinze ans après, en 1830, archevêque de Toulouse. Sur la demande du président Louis Napoléon, Pie IX lui donna en 1850 le chapeau de cardinal, un an avant sa mort. Mgr d'Astros fut un des premiers à signaler les erreurs de Lamennais, qu'il combattit dans la *Censure de cinquante-six propositions extraites de divers écrits de Lamennais et de ses disciples, par plusieurs évêques de France, et Lettres des mêmes évêques au souverain pontife Grégoire XVI, le tout précédé d'une préface, où l'on donne une notice historique de cette censure et des pièces justificatives*, in-8°, Toulouse, 1835. Il a encore publié *La vérité catholique démontrée, ou Lettres aux protestants d'Orthez*, 2 in-8°, Toulouse, 1833.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 998-999.

J. Bellamy.

ASTROY (**Barthélemy d'**), de l'ordre des frères mineurs, théologien controversiste belge qui défendit dans ses discours et ses écrits la doctrine catholique contre les calvinistes de Belgique et de Hollande ; il mourut vers l'an 1670. On a de lui, sans parler de ses ouvrages de polémique : 1° *Armamentarium augustinianum adversus hæreses quadruplici methodo apparatum et instructum* in-8°, Liège, 1664 ; 2° *Catéchisme* ; 3° *Sommaire de toute la théologie*, in-8°, Liège, 1663 (en flamand).

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. III ; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 401-402.

V. Oblet.

1. ATHANASE (**Saint**), surnommé *le Grand*, patriarche d'Alexandrie, père et docteur de l'Église au IVe siècle. — I. Notice biographique. II. Écrits. III. Doctrine théologique.

I. Notice biographique. — Athanase s'est trouvé si étroitement lié aux grands faits de la controverse arienne que reprendre sa vie en entier serait faire double emploi. La présente notice a surtout pour but de résumer l'histoire du saint sur les points déjà développés et de la compléter sur d'autres. Des renvois à l'article Arianisme suppléeront à la brièveté de l'esquisse.

1° *Période antérieure à l'épiscopat.* — Athanase naquit en Égypte, suivant toute probabilité, à Alexandrie. La date de sa naissance peut se fixer maintenant avec plus de précision qu'autrefois, grâce à un très ancien éloge copte du saint, publié par le Dr O. von Lemm, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 7e série, t. XXXVI (1888), n. 11 : *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens*, p. 36. D'après ce document, Athanase avait trente-trois ans, lors de son élévation à l'épiscopat, en 326 ou 328 ; sa naissance doit donc être fixée à l'année 293 ou 295. Les sources primitives ne donnent aucun renseignement sur les parents et sont très sobres de détails sur l'enfance même du futur docteur. L'histoire du baptême, administré par Athanase encore enfant à des compagnons de jeu et tenu pour valide par saint Alexandre, a pour premier narrateur Rufin, *H. E.*, I, 14, *P. L.*, t. XXI, col. 487. Outre ce qu'il y a d'étonnant dans la décision de l'évêque, on se heurte à une vraie difficulté chronologique : car Alexandre monta sur le trône patriarcal d'Alexandrie après Achillas, vers 312 alors qu'Athanase était déjà jeune homme. Des auteurs graves maintiennent cependant le fond du récit, suivant en cela le bollandiste Papebroch, *Acta sanctorum*, t. I mai, Anvers, 1680, p. 189. Ce qui est incontestable, c'est que l'enfant fut redevable à ses parents ou à l'évêque d'une éducation soignée, où la science humaine eut sa part, mais une part secondaire et subordonnée à l'étude approfondie des saintes Lettres. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, 6, *P. G.*, t. XXXV, col. 1088.

Il paraît encore certain que, pendant sa jeunesse, Athanase eut des relations intimes avec le grand patriarche des anachorètes, saint Antoine, soit qu'il ait été quelque temps son disciple, soit plutôt qu'il ait fait près de lui, dans le désert, des séjours assez longs. *Vita Antonii*, præf., *P. G.*, t. XXVI, col. 840. En même temps il était attaché au service de l'église d'Alexandrie, d'après l'éloge copte, *loc. cit.*, p. 30-32, il passa six ans dans l'office de lecteur, puis devint le secrétaire de saint Alexandre. Ce qu'on appelle ses ouvrages de jeunesse les deux livres *Contra gentes* et *De incarnatione Verbi*, datent vraisemblablement de cette époque. Quand la controverse arienne éclata, entre 318 et 320, Athanase n'hésita pas sur le parti à prendre : son nom se trouve parmi ceux des diacres qui souscrivirent à la lettre encyclique envoyée par saint Alexandre à ses collègues dans l'épiscopat, *P. G.*, t. XVIII, col. 580, et c'est un fait que la haine implacable des ariens contre Athanase commença dès lors. *Apol. contr. arian.*, 6, *P. G.*, t. XXV, col. 257. Bientôt, le jeune secrétaire et conseiller intime suivit son vieil évêque au concile de Nicée, en 325 ; il y conquit l'admiration générale, comme le rappelait aux moines égyptiens saint Cyrille d'Alexandrie. *Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXVII, col. 16. Sa mission providentielle allait commencer, puisqu'il devait être l'historien et l'incomparable défenseur du credo nicéen.

2° *Athanase évêque.* — Saint Alexandre mourut le 17 avril 328, date généralement admise aujourd'hui et fondée sur l'avant-propos syriaque des lettres pascales, *P. G.*, t. XXVI, col. 1351. Quelques auteurs maintiennent l'ancienne date de 326, en invoquant divers témoignages qui attribuent à saint Athanase quarante-six ans pleins d'épiscopat, et surtout un passage de l'*Apologia contra arianos*, 59, *P. G.*, t. XXV, col. 356-357, qui, dans son sens naturel, semble placer la mort d'Alexandre cinq mois après le concile de Nicée. Voir A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, Leipzig, 1890, t. II, p. 427 sq., 440 sq. ; F. Loofs, art. *Athanasius*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 195-196. Cette divergence est sans importance pour la suite de l'histoire. Athanase fut ordonné évêque d'Alexandrie le 8 juin. Comment s'était faite l'élection, il est difficile de le démêler clairement dans les récits divergents des anciens auteurs. Saint Épiphane se trompe certainement, quand il donne, pour successeur à saint Alexandre, Achillas, *Hær.*, LXIX, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 220. Est-il croyable, comme le veut E. Fialon, *Saint Athanase*, Paris, 1877, p. 107 sq., quand il ajoute que les mélétiens profitèrent de l'absence de celui qu'ils redoutaient pour faire élire un certain Théonas, mort au bout de trois mois, *Hær.*, LXVIII, 7, *loc. cit.*, col. 195 ? Plus vraisemblable est le récit de Sozomène, *H. E.*, II, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 976 sq. ; Athanase absent fut désigné par le patriarche mourant, le peuple acclama ce choix, et les évêques orthodoxes le confirmèrent malgré l'opposition déterminée d'un fort parti mélétien et arien. C'est sans doute la pression morale, exercée par le peuple sur les prélats électeurs, qui donna lieu aux deux versions ariennes d'une prétendue ordination irrégulière et clandestine. Sozomène, *loc. cit.* ; Philostorge, *H. E.*, II, 11, *P. G.*, t. LXV, col. 474. On a le droit de s'en tenir à la déclaration formelle des évêques égyptiens, affirmant plus tard qu'ils avaient été eux-mêmes, comme toute la province ecclésiastique, témoins de l'unanimité avec laquelle les fidèles avaient demandé Athanase pour pasteur. *Apol. contr. arian.*, 6, *P. G.*, t. XXV, col. 260. Mais cette circonstance, jointe à la jeunesse relative de

l'élu, explique les efforts d'Eusèbe de Nicomédie auprès de l'empereur Constantin, pour faire infirmer la nomination d'un redoutable adversaire à un siège aussi prépondérant que l'était alors celui d'Alexandrie.

Le nouveau patriarche s'occupa d'abord de fortifier ses ouailles dans la foi et la vie chrétienne; c'est l'objet unique de ses premières lettres pascales. *P. G.*, t. XXVI, col. 1360 sq. L'avant-propos syriaque nous le montre aussi visitant successivement les diverses parties de son diocèse, la Thébaïde, la Pentapole et l'Ammoniaque, puis les régions inférieures, col. 1352. Beaucoup d'évêques et des foules nombreuses l'accompagnaient; comme il se dirigeait vers le Saïd, saint Pacôme vint à sa rencontre avec ses religieux. Des liens de mutuelle estime et d'affectueuse charité s'établirent entre eux; le grand législateur de la vie cénobitique vit dans le « père patriarche » un saint, « l'homme christophore, » qu'il glorifia souvent; il s'associa désormais à ses joies et à ses épreuves, l'appelant « le Père de la foi orthodoxe du Christ » et le faisant saluer par ceux de ses fils qui allaient à Alexandrie. *Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés, Documents coptes et arabes inédits*, publiés par E. Amélineau, dans *Annales du musée Guimet*, Paris, 1889, t. XVII, p. 384-386, 589-590, 642-643, 678; 143, 267-268. C'est probablement encore au début de son épiscopat que saint Athanase ordonna Frumence évêque d'Axuma et lui confia la mission d'évangéliser l'Abyssinie. Rufin, *H. E.*, I, 9, *P. L.*, t. XXI, col. 479; S. Athanase, *Apol. ad Constant.*, 31, *P. G.*, t. XXV, col. 636.

Bientôt commença pour le patriarche cette vie militante qui ne fut plus désormais qu'une alternative incessante d'exils et de demi-tranquillité. Les attaques contre la validité de son élection furent comme un prélude; après son refus de recevoir à la communion ecclésiastique Arius et ses partisans, la lutte s'engagea. Les mélétiens d'Égypte, alliés d'Eusèbe de Nicomédie, lancent contre le saint toute une série d'accusations mensongères et perfides : il a chargé les Égyptiens d'une sorte d'impôt en les obligeant à fournir des linges de fil pour l'église d'Alexandrie, empiètement sur les pouvoirs impériaux; il a même trempé dans un crime de haute trahison en faisant don d'une cassette remplie d'or à un rebelle nommé Philomène. Un délégué de l'archevêque, Macaire, se rend chez un certain Ischyras, faux prêtre qui usurpait les fonctions sacerdotales, pour le rappeler au devoir; bientôt on invente une scène de violence brutale, où Macaire aurait renversé l'autel, brisé le calice et brûlé les saints Livres. Athanase dut se rendre à Nicomédie, vers la fin de 330; il y resta quelque temps et fut même souffrant, comme on le voit par le début de la seconde lettre pascale. *P. G.*, t. XXVI, col. 1377; *Chronicon, ibid.*, col. 1352. La justification fut complète, et l'accusé repartit pour Alexandrie avec une lettre où Constantin l'appelait un « homme de Dieu ». *Apol.*, 62, *P. G.*, t. XXV, col. 362. Mais les mélétiens ne se tinrent pas pour battus; ils reprirent l'affaire d'Ischyras, et suscitèrent un autre cas, beaucoup plus grave : Athanase avait fait assassiner un des leurs, Arsène, évêque d'Hypsélé; une main coupée, qu'ils promenaient partout, était la pièce à conviction. L'empereur chargea le censeur Dalmatius, son neveu, de faire une enquête; elle n'eut pas de suite, car le prétendu mort avait été payé par les accusateurs pour se cacher dans un monastère. Athanase reçut de Constantin une lettre bienveillante, et ce triomphe lui valut la soumission extérieure et momentanée du chef des mélétiens, Jean Arcaph, et d'Arsène, le mort déterré. *Apol.*, 65 sq., *P. G.*, t. XXV, col. 365 sq. La lutte n'était que suspendue.

3° *Premier exil*, du 11 juillet 335 au 23 novembre 337. — Après une tentative infructueuse pour faire comparaître Athanase à un synode tenu à Césarée en 334, les eusébiens réussirent à obtenir de l'empereur la convocation d'une nouvelle assemblée à Tyr; l'évêque d'Alexandrie reçut l'ordre formel de s'y rendre, et partit le 11 juillet. Au synode, les eusébiens se posèrent en juges, et les mélétiens en accusateurs; presque toutes les anciennes charges furent reprises, en particulier l'assassinat d'Arsène, ce qui valut au saint un nouveau et dramatique triomphe. Rufin, *H. E.*, I, 17, *P. L.*, t. XXI, col. 490. On regarde généralement comme douteux ce que cet historien ajoute touchant une accusation d'incontinence et sa piquante réfutation; il n'en est question ni dans le récit de saint Athanase, ni dans les actes du synode. Sozomène, *H. E.*, II, 25, *P. G.*, t. LXVII, col. 1004 sq.; Montfaucon, *Animadv.*, IX, *P. G.*, t. XXV, p. CLXVIII. Devant le parti pris de la majorité eusébienne, Athanase partit pour Constantinople, afin de faire appel à la justice de l'empereur. Il fut condamné à Tyr d'abord par défaut, puis définitivement, soit à Tyr soit à Jérusalem, après le retour des commissaires envoyés en Égypte. Défense lui fut faite de rentrer dans Alexandrie. Le succès se compléta bientôt. Arrivés auprès de Constantin, les chefs du parti eusébien produisirent contre Athanase un nouveau grief; il aurait menacé d'affamer la ville impériale, en arrêtant le transport annuel des blés d'Alexandrie à Constantinople. Sans accepter les dénégations de l'accusé, l'empereur l'exila dans les Gaules, mais ne permit pas qu'on lui donnât un successeur. Voir ARIANISME, col. 1803 sq.

A Trèves, où il arriva le 6 novembre 336, Athanase fut accueilli avec la plus grande bienveillance par Constantin le jeune et l'évêque saint Maximin. Papebroch, dans sa *Vita Athanasii*, c. X, a signalé les récits légendaires qui se rattachent au séjour dans les Gaules du noble proscrit. *Acta sanctorum, loc. cit.*, p. 202. Malgré la distance, celui-ci restait étroitement uni, par la correspondance comme par l'affection mutuelle, à ses amis et à ses fidèles d'Alexandrie; la dixième lettre pascale, écrite en 332, avant le retour du saint, montre avec quels sentiments de foi, de tendresse et d'héroïsme chrétien le pasteur exilé soutenait et encourageait son troupeau. *P. G.*, t. XXVI, col. 1397 sq. Et le troupeau fut fidèle au pasteur légitime; les efforts tentés par les eusébiens pour imposer Arius aux Alexandrins échouèrent devant l'hostilité menaçante de ces derniers; l'hérésiarque mourut à Constantinople en 336. L'empereur n'en resta pas moins inflexible à toutes les instances qu'on fit auprès de lui pour obtenir le retour du patriarche. Sa mort, arrivée le 22 mai 337, fut le signal de la délivrance. Peu de temps après, Athanase quittait Trèves, porteur d'une lettre louangeuse, adressée par Constantin le jeune aux Alexandrins et datée du 17 juin. Il fit son voyage à travers la Pannonie, eut une audience de l'empereur Constance à Viminacium, en Mésie, puis passant par la Syrie, rentra dans Alexandrie, aux acclamations du peuple, le 23 novembre. Son absence avait duré deux ans et quatre mois. Voir Gwatkin, *Studies of Arianism*, 2e édit., Cambridge, 1900, p. 140-142, note sur le retour d'Athanase en 337.

L'année suivante, au mois de juillet, saint Antoine vint à Alexandrie, pour se prononcer ouvertement contre les ariens et donner au grand défenseur de la foi orthodoxe un témoignage public de son estime et de son affection. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353; *Vita S. Antonii*, 69-71, *P. G.*, t. XXVI, col. 942 sq. Les mélétiens et les ariens, excités par l'attitude énergique que dut prendre le patriarche et encouragés par l'élévation d'Eusèbe de Nicomédie au siège épiscopal de Constantinople, recommençaient en effet les hostilités. Non contents de reprendre les anciens griefs, ils en formulaient de nouveaux, ceux-ci en particulier : Athanase avait occasionné des troubles et l'effusion du sang par sa rentrée dans Alexandrie; il était remonté sur son siège sans y être autorisé par un jugement préalable de l'Église. Socrate, *H. E.*, II, 3, *P. G.*, t. LXVII, col. 190. Les

eusébiens allèrent même jusqu'à faire ordonner comme évêque d'Alexandrie l'arien Pistus; puis, vers la fin de 338, ils envoyèrent une ambassade au pape Jules Ier, pour lui présenter leurs accusations contre Athanase et solliciter la reconnaissance officielle de leur candidat. Le dossier comprenait les procès-verbaux de la commission que le synode de Tyr avait envoyée dans la Maréotide; le pape en donna communication à l'accusé. Celui-ci réunit aussitôt à Alexandrie un concile de près de cent évêques; dans un document précieux, ils mirent pleinement à jour l'inanité des accusations et l'innocence du patriarche. *Apol.*, 3-19, *P. G.*, t. xxv, col. 252 sq. Alors, le pape Jules convoqua les deux partis à un synode romain, où l'affaire serait instruite.

4° *Second exil*, du 16 avril 339 au 21 octobre 346. — Entre temps, les eusébiens avaient marché de l'avant et, dans une réunion tenue à Antioche, vers la fin de janvier ou le commencement de février 339, constitué Grégoire de Cappadoce évêque d'Alexandrie. Les préparatifs de l'intrusion donnèrent lieu aux violences racontées dans l'article ARIANISME, col. 1808 sq. Athanase put s'échapper, le 19 mars, quatre jours avant l'arrivée de Grégoire, et resta quelque temps caché aux environs d'Alexandrie; il rédigea son *Encyclica ad episcopos epistola*, *P. G.*, t. xxv, col. 219 sq., puis partit pour Rome aussitôt après la fête de Pâques (15 avril). Aussi des auteurs récents, comparant la date certaine du retour avec la durée que l'*Historia acephala* attribue au second exil, font commencer celui-ci au 16 avril. Voir A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, Oxford et New-York, 1892, *Prolegomena*, p. LXXXII. Admis à présenter sa défense devant un synode romain, tenu vers la fin de 340, l'archevêque d'Alexandrie eut la consolation de voir son innocence proclamée après une enquête soigneuse et détaillée. De leur côté, les eusébiens réunis à Antioche, dans l'été de l'année suivante, firent confirmer dans le synode *in encæniis* la déposition d'Athanase; les canons 4 et 12 eurent spécialement pour but d'empêcher à tout jamais sa réintégration. Voir ARIANISME, col. 1809 sq.

L'exilé passa trois ans à Rome. Il y trouva de hautes sympathies, en particulier de la part d'Eutropium, tante de l'empereur d'Orient. *Apol. ad Const.*, 6, *P. G.*, t. xxv, col. 604. Son séjour dans la capitale du monde chrétien fut fécond, car les occidentaux s'attachèrent de plus en plus à la grande cause qu'ils voyaient en quelque sorte personnifiée dans Athanase. En outre, la présence de deux moines que le patriarche avait amenés avec lui, devint comme le point de départ de la vie monastique en Occident. Comme saint Jérôme le rappelait à la vierge Principia, *Epist.*, CXXVII, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 1090, Marcella entendit alors, pour la première fois, parler des saints Antoine et Pacôme, comme des cloîtres de la Thébaïde. Cf. Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönschgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 56. En même temps, Athanase recevait d'Alexandrie des lettres tout à la fois affligeantes et consolantes, affligeantes par les tristes nouvelles de persécution arienne qu'elles apportaient, mais consolantes par la fidélité et le dévouement dont elles témoignaient du côté des orthodoxes. De la correspondance du saint, il nous reste une note à Sérapion de Thmuis et deux lettres pascales. *P. G.*, t. XXVI, col. 1412-1422.

En avril ou mai 342, Athanase fut appelé à Milan par l'empereur Constant; il apprit le projet qu'avait formé ce prince d'obtenir de son frère Constance une grande réunion d'évêques des deux chrétientés. Au début de 343, le saint alla en Gaule conférer avec Osius, et tous deux partirent ensemble pour le concile de Sardique. Là, après entière revision de tout ce qui avait été dit pour ou contre lui, saint Athanase fut pleinement innocenté par la majorité orthodoxe. Pour notifier ce jugement, deux lettres furent adressées, l'une au clergé et aux fidèles d'Alexandrie, l'autre aux évêques d'Égypte et de Libye. *Apol.*, 37-43, *P. G.*, t. xxv, col. 311 sq. De leur côté, les eusébiens, retirés à Philippopolis, lancèrent l'anathème contre les évêques précédemment déposés et leurs fauteurs. La persécution contre les orthodoxes ne fit que s'accroître en Orient. Les eusébiens obtinrent de l'empereur Constance des mesures particulièrement rigoureuses à l'égard d'Athanase et de ses prêtres les plus dévoués; s'ils tentaient de rentrer dans Alexandrie, on devait les arrêter et les mettre à mort. Dans ces conjonctures, l'évêque proscrit ne pouvait pas songer à rejoindre son troupeau. De Sardique, il se rendit à Naissus en Mésie, où il célébra la fête de Pâques de 344, puis à Aquilée, où Constant l'avait appelé. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1354 sq.

Les Pères de Sardique avaient envoyé à l'empereur Constance deux légats qui devaient solliciter la rentrée d'Athanase dans son diocèse. La conduite indigne d'Étienne d'Antioche à leur égard, surtout une lettre menaçante de Constant dont ils étaient porteurs, et les inquiétudes que la guerre de Perse lui causait alors, déterminèrent enfin Constance à céder. La mort de Grégoire de Cappadoce, survenue le 26 juin 345, favorisa encore la solution; mais il fallut trois invitations successives pour triompher des hésitations du saint. Celui-ci, quittant enfin Aquilée, alla d'abord visiter à Trèves l'empereur Constant, son protecteur, puis il se rendit à Rome, où le pape Jules, heureux de son rappel et voulant lui donner une marque de sa haute estime, lui remit pour les Alexandrins une lettre des plus flatteuses. Athanase fit route par le nord, vers le milieu de l'été 345, passa par Andrinople et atteignit Antioche, où il vit Constance. L'entrevue fut gracieuse; le prince remit au saint pour les évêques d'Égypte et la communauté alexandrine, pour le préfet Nestorius et les autres fonctionnaires, des lettres bienveillantes qui annulaient toutes les mesures prises auparavant contre le patriarche. Pendant ce séjour à Antioche, celui-ci ne voulut pas communiquer avec l'évêque arien Léonce; il prit part, dans une maison particulière, aux offices des eustathiens. L'empereur l'ayant prié de céder une église aux ariens d'Alexandrie, il eut assez d'habileté pour ne pas froisser le prince et éluder la demande, en mettant comme condition qu'on ferait de même à Antioche pour les eustathiens, condition que les ariens ne jugèrent pas prudent d'accepter. Maxime de Jérusalem présidait un synode de seize évêques, quand le saint passa par cette ville; il l'accueillit avec honneur et lui remit une lettre de félicitations, destinée aux Alexandrins. *Apol.*, 51-57, *P. G.*, t. xxv, col. 341 sq. Enfin, le 21 octobre 346, après plus de sept ans d'absence, Athanase rentrait dans sa ville épiscopale. Le peuple et les magistrats étaient allés très loin à sa rencontre; il fut reçu comme personne ne l'avait jamais été. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, 27, *P. G.*, t. XXXV, col. 1114. Saint Pacôme était mort avant l'intrus Grégoire, le 9 mai 345; mais saint Antoine vivait encore et, voyant des moines de Tabenne qui se rendaient à Alexandrie, il les chargea de porter au patriarche un message de bienvenue. *Acta sanctorum*, t. III maii, Anvers, 1680, p. 326; *Annales du musée Guimet*, *loc. cit.*, p. 656 sq.

5° *Les dix grandes années d'épiscopat*, 347 à 356. — La lettre pascale pour l'année 347 débute par un cri de reconnaissance : *Benedictus Deus Pater Domini nostri Jesu Christi*. Ce fut, en effet, après l'exil et la persécution, une période de calme relatif qui dura dix ans et dont le saint archevêque sut admirablement profiter. Il réunit d'abord un synode pour faire confirmer les décrets de Sardique, puis il poursuivit résolument une politique de ferme surveillance et de prudente conciliation, dont les effets furent désastreux pour le parti

arien. Deux ou trois ans après, il était en communion avec plus de quatre cents évêques; des adversaires signalés, tels que Valens et Ursace, voulurent même rentrer en grâce avec lui. *Hist. arian.*, 26-28, *P. G.*, t. xxv, col. 724 sq. Des écrits importants, comme l'*Apologie contre les ariens* et le traité sur les *Décrets de Nicée,* se rapportent à cette période. Il y eut aussi chez les Alexandrins, après le retour de leur père bien-aimé, un mouvement intense de ferveur religieuse qui porta beaucoup de monde vers la vie ascétique et monastique. Athanase le favorisa; plusieurs fois, il prit des moines pour auxiliaires, en les faisant monter sur le trône épiscopal, et la lettre que, dans une occasion de ce genre, il écrivit à Draconce, reste profondément instructive à plus d'un titre.

La mort de l'empereur Constant, en janvier 350, priva l'évêque d'Alexandrie d'un puissant protecteur et raviva l'ardeur des eusébiens. Des mesures énergiques prises contre des ariens ou des mélétiens, quelques ordinations faites par Athanase dans des diocèses dont il était le métropolitain supérieur, fournissaient un facile prétexte à de nouvelles accusations. Socrate, *H. E.*, II, 24, *P. G.*, t. LXVII, col. 263. Toutefois Constance, que la crainte de l'usurpateur Magnence portait à prendre des ménagements, n'entra pas alors dans ces vues; il écrivit même au patriarche pour le rassurer : « Nous voulons, disait-il en terminant, que, conformément à notre décision, tu sois en tout temps évêque dans ton église. » Et d'une autre main : « Que la Divinité te conserve pendant de longues années, Père très aimé! » *Apol. ad Constant.*, 23, *P. G.*, t. xxv, col. 624.

Mais, après la défaite de Magnence, en septembre 351, une nouvelle coalition se forma contre l'évêque d'Alexandrie; Léonce d'Antioche, Acace de Césarée, Valens et Ursace en étaient les principaux chefs. Athanase essaya vainement de conjurer l'orage en députant à la cour Sérapion de Thmuis, accompagné d'évêques et de prêtres égyptiens; Constance était trop prévenu contre l'accusé, et la mort de Magnence, en août 353, le laissa enfin libre de satisfaire sa rancune longtemps comprimée. On profitait, du reste, de tout pour l'irriter, comme nous le voyons par l'*Apologie* qui lui fut adressée plus tard par saint Athanase. Celui-ci avait eu des relations amicales avec l'empereur Constant; on l'accusait d'avoir excité ce prince contre son frère Constance. Un envoyé était venu à Alexandrie de la part de Magnence, qui désirait gagner à sa cause le grand évêque; on dénonçait ce dernier comme complice de l'usurpateur, malgré sa conduite loyale en toute cette affaire. Plus tard, en 354, dans un cas de force majeure, le patriarche permet la célébration du service divin dans une église construite sur un terrain impérial et n'étant pas encore consacrée; c'est un nouvel empiètement et une profanation. On allait même au delà des accusations; on tendait des pièges pleins de perfidie, comme de remettre à l'empereur une lettre fabriquée, où l'évêque d'Alexandrie était censé lui demander la permission de se rendre à la cour. L'autorisation une fois accordée, le refus d'Athanase de faire une démarche qu'il n'avait pas voulue et qu'il savait être un piège, devenait un grief de plus. A Rome, le pape Jules, ce fidèle défenseur et ami du saint patriarche, était mort le 12 avril 352; le 22 mai, Libère était monté sur le trône pontifical. On ne saurait regarder comme authentique la lettre *Studens paci*, ou ce pape aurait, dès son avènement, invité Athanase à comparaître devant lui, et, sur son refus, l'aurait retranché de sa communion; mais il est certain que les eusébiens lui transmirent leurs griefs contre l'évêque d'Alexandrie. En revanche, quatre-vingts évêques parlèrent en sa faveur dans un mémoire justificatif, envoyé à Rome. Les événements qui suivent se rapportent à l'intervention de l'empereur Constance et ses procédés violents, d'abord à l'égard des évêques occidentaux dans le synode d'Arles, vers la fin de 353, et celui de Milan, au printemps de 355, puis à l'égard d'Osius de Cordoue et du pape Libère, pour les amener à son double objectif : la condamnation d'Athanase et la communion ecclésiastique avec les prélats orientaux de son parti. Voir ARIANISME, col. 1819 sq.

6° *Troisième exil,* du 9 février 356 au 21 février 362. — Depuis longtemps, une action décisive se préparait contre Athanase. Peu à peu diverses mesures vexatoires avaient été prises contre sa personne ou contre ses amis et ses ouailles. Une première fois, dans l'été de 355, le notaire impérial Diogène, puis, le 5 janvier de l'année suivante, le général Syrianus étaient venus pour faire partir l'évêque, mais celui-ci, fort de la parole donnée après la mort de Constant, attendait un ordre écrit de l'empereur. *Apol. ad Constant.*, 22, *P. G.*, t. xxv, col. 624. Le dénouement fut le coup de main exécuté par Syrianus, dans la nuit du 8 au 9 février, contre l'église de Théonas, où le patriarche se trouvait avec une nombreuse assistance. Ce fut comme par miracle que le saint, resté jusqu'au bout à son poste, put être soustrait par une poignée de prêtres et de moines aux cinq mille soldats qui avaient fait irruption dans l'église ou qui la cernaient. Vainement les catholiques d'Alexandrie protestèrent contre ces violences et les excès sans nom dont elles furent accompagnées ou suivies. Constance passa outre, et lança un édit pour faire rechercher Athanase et enjoindre à tous les évêques de quitter sa communion. Le siège patriarcal fut donné à l'arien Georges de Cappadoce, dont l'intrusion n'eut lieu que plus tard, le 24 février 357.

Après s'être caché quelques jours dans Alexandrie ou dans les environs, Athanase s'était enfui au désert. Il y composa son *Apologia ad imperatorem Constantium*, *P. G.*, t. xxv, col. 593 sq. Ne pouvant croire à la complicité formelle de l'empereur en tout ce qui venait de se passer, il caressa d'abord le projet de se rendre à la cour, et même il se mit en route; mais quand il eut appris les dispositions réelles et les desseins sanguinaires de Constance, il retourna dans le désert. Comment y vécut-il et qu'y fit-il? Dans beaucoup de récits qui se rapportent à cette période, la légende s'est évidemment mêlée à l'histoire, comme le remarque Montfaucon, *Vita Athanasii,* an. 356, n. 10, *P. G.*, t. xxv, p. cxxix sq.; mais, au fond de tout cela, il reste que, poursuivi à outrance par les émissaires de l'empereur, le fugitif courut de grands dangers et dut souvent changer de retraite. Les moines et les solitaires de la Haute Égypte, tout dévoués à celui que saint Pacôme avait tant de fois glorifié et auquel saint Antoine mourant avait légué sa tunique, furent le principal instrument de la providence dans la conservation du grand proscrit; plusieurs se laissèrent torturer plutôt que de le trahir. *Acta sanctorum,* t. III maii, Anvers, 1680, p. 330; *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 679 sq. Mais, comme on l'a remarqué dans l'histoire de l'arianisme, toujours fugitif et toujours poursuivi, le grand champion de la foi de Nicée n'en resta pas moins l'âme du mouvement de résistance à l'hérésie triomphante et montée sur le trône impérial. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la liste de ses ouvrages et leur date, pour comprendre quel parti le saint docteur tira de ce séjour forcé au désert. « C'est de là qu'Athanase encourageait quelques évêques d'Égypte zélés pour sa cause; qu'il adressait des lettres apostoliques à son église d'Alexandrie; qu'il répondait savamment aux hérétiques; qu'il lançait des anathèmes contre les persécuteurs... Du fond de sa cellule, il était le patriarche invisible de l'Égypte. » Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, 2e édit., Paris, 1849, p. 102. L'avant-propos syriaque des lettres pascales nous apprend quelque chose de plus. Athanase ne craignit pas de se rendre à Alexandrie, peut-être après le départ de l'intrus Georges (2 octobre 358), et d'y

séjourner assez longtemps. *Chronicon syriacum*, à l'année 358, *P. G.*, t. XXVI, col. 1357. Quelques auteurs, se fondant sur cette phrase du traité *De synodis*, n. 1 : [illegible], *P. G.*, t. XXVI, col. 681, ont même cru qu'il assista secrètement au concile de Séleucie, en 359. Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1702, t. VIII, p. 194. C'est, semble-t-il, prendre trop à la lettre l'expression alléguée, et en tirer une conclusion peu vraisemblable. Voir Montfaucon, *Vita Athan.*, ann. 359, n. 4, *P. G.*, t. XXV, p. CXLI. Ajoutons toutefois, que l'éloge copte, publié par le Dr O. von Lemm, *op. cit.*, p. 44, parle d'un séjour du saint en Isaurie et à Séleucie même, mais sans préciser l'époque.

L'empereur Constance mourut le 3 novembre 361. Athanase bénéficia de l'édit de rappel, rendu par Julien en faveur de tous les évêques exilés. Le siège d'Alexandrie était libre ; car Georges de Cappadoce, rentré dans cette ville le 26 novembre, avait été, trois jours après, saisi par le peuple, emprisonné, puis massacré d'une façon barbare, le 24 décembre. Athanase n'eut qu'à reparaître dans Alexandrie, le 21 février suivant, pour être acclamé. Sans perdre de temps, il s'occupa de rétablir l'ordre et de réparer les ruines spirituelles que l'arianisme politique de Constance avait accumulées. Il trouva dans Eusèbe de Verceil un allié digne de lui. De là, quelques mois après, ce fameux synode d'Alexandrie, précédemment analysé et apprécié sous le rapport de son importance dogmatique et de son influence historique dans l'issue finale de la controverse arienne. Voir ALEXANDRIE (*Conciles d'*), col. 802 ; ARIANISME, col. 1832 sq.

7° *Quatrième exil*, du 24 octobre 362 au 5 septembre 363. — Julien l'Apostat ne put supporter longtemps l'immense influence qu'exerçait Athanase, « l'ennemi des dieux. » Son dépit éclata dans une lettre adressée au préfet d'Égypte, Ecdicius : « Je n'apprendrais rien de ce que tu fais qui me fût plus agréable que l'expulsion hors de tous les points de l'Égypte de cet Athanase, de ce misérable, qui a osé, sous mon règne, baptiser des femmes grecques de distinction. » Bientôt il trouve un biais pour se défaire de l'ennemi abhorré, sans paraître violer la lettre même de son édit : « Nous avions permis depuis peu aux Galiléens, chassés par Constance, d'heureuse mémoire, de revenir non pas à leurs églises, mais dans leur patrie. Cependant, j'apprends qu'Athanase, cet audacieux, emporté par sa fougue accoutumée, est venu reprendre ce qu'ils appellent le trône épiscopal, au grand déplaisir du peuple religieux d'Alexandrie. Nous lui signifions donc l'ordre de sortir de la ville, à partir du jour même où il aura reçu ces lettres de notre clémence, et sur-le-champ. S'il reste à l'intérieur de la ville, nous prononcerons contre lui des peines plus fortes et plus rigoureuses. » Vainement les Alexandrins adressèrent-ils au monarque leurs humbles supplications ; ils ne firent qu'augmenter le dépit de l'Apostat qui, dans sa réponse, se trahit vivement : « Plût au ciel que la dangereuse influence de l'école impie d'Athanase se bornât à lui seul ! Mais elle s'exerce sur un grand nombre d'hommes distingués parmi vous ; chose facile à expliquer, car de tous ceux que vous auriez pu choisir pour interpréter les Écritures, il n'y en a pas de pire que celui que vous réclamez. Si c'est pour ses talents que vous regrettez Athanase (car je sais que c'est un habile homme), et que vous me faites de telles instances, apprenez que c'est pour cela même qu'il a été banni de votre ville. » *Lettres*, 6, 26, 51 ; *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, trad. Talbot, Paris, 1863.

Le proscrit était parti le 24 octobre, en consolant ses amis par ce mot d'espérance : « Léger nuage qui passera bientôt. » La fuite eut son côté dramatique : poursuivi sur le Nil par les émissaires d'Ecdicius, et se voyant près d'être atteint, il fait retourner la barque dans la direction de ses adversaires qui le croient déjà loin, et leur échappe par son sang-froid et la hardiesse de cette manœuvre. Socrate, *H. E.*, III, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 415. Après s'être caché tout près d'Alexandrie, il gagna Memphis, d'où il écrivit sa lettre pascale pour 363, puis se rendit dans la Thébaïde. *Chronicon syriacum*, ann. 363, *Hist. acephala*, n. 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 1358, 1446. Tandis qu'il approchait d'Hermopolis, les évêques, le clergé, les abbés Théodore et Pammon, avec leurs moines, vinrent à sa rencontre et lui firent une réception solennelle. Ce fut alors qu'Athanase visita l'île de Tabenne et son célèbre monastère ; il examina les règles et se fit rendre compte de tout, s'intéressant aux plus petits détails de la vie monastique. Il garda de cette visite un profond souvenir ; quand Théodore mourut, en 368, il s'empressa d'envoyer à l'abbé Horsisius et à ses moines une lettre de condoléance et d'encouragement. *Epist. ad Orsisium*, *P. G.*, t. XXVI, col. 978 sq. ; *Annales du musée Guimet*, *loc. cit.*, p. 268 sq., 293, 332, 704 sq. Vers le milieu de l'été, durant une course sur le Nil où sa vie était en danger, le patriarche apprit de saint Théodore que son exil allait finir. Julien venait de périr dans la guerre de Perse, le 26 juin 363. *Narratio Athanasii ad Ammonium*, *P. G.*, t. XXVI, col. 980 sq.

L'avènement de Jovien fit donc passer le nuage. Athanase fut officiellement autorisé à reprendre son siège épiscopal, soit immédiatement, soit après son entrevue d'Antioche avec le nouvel empereur. Gracieusement accueilli, il composa, sur la demande du prince, une exposition de la foi orthodoxe, *Ad Jovianum de fide*, *P. G.*, t. XXVI, col. 813 sq. Les pétitions, adressées contre lui à l'empereur par les ariens d'Alexandrie et leur chef Lucius, restèrent sans effet. Mais Jovien mourut subitement dans la nuit du 16 au 17 février 364.

8° *Cinquième exil*, du 5 octobre 365 au 31 janvier 366, *et dernières années*. — L'épreuve revint avec l'édit du 5 mai 365. L'empereur Valens, gagné à l'arianisme politique, bannissait tous les évêques déposés par Constance et rappelés par Julien. A cette nouvelle, le peuple d'Alexandrie s'assembla en tumulte pour demander au gouverneur de la province qu'on lui laissât son patriarche. Le gouverneur promit d'en écrire à Valens, et les esprits se calmèrent. Mais Athanase, averti sans doute de ce qui se tramait dans l'ombre, quitta secrètement la ville, le 5 octobre ; la nuit suivante, le gouverneur et le commandant militaire faisaient envahir l'église de Saint-Denys, où l'évêque exerçait habituellement ses fonctions. Celui-ci s'était retiré dans une campagne située près de la nouvelle rivière ; elle renfermait le caveau où son père avait été enterré ; il y resta caché. Socrate, *H. E.*, IV, 13, Sozomène, *H. E.*, VI, 12, *P. G.*, t. LXVII, col. 495, 1325. Bientôt les regrets et les réclamations du peuple furent tels que Valens craignit une sédition ; il prit le parti de céder aux Alexandrins, et donna l'ordre de ne plus inquiéter Athanase. Le patriarche rentra dans Alexandrie, le 1er février 366, « désormais, trop grand pour être persécuté ou protégé par l'empire. » La fin de son pontificat ne fut troublée que par des incidents sans importance. Si, dans un jour d'émeute, le 21 juillet 366, les païens brûlent l'église impériale, achevée par Georges de Cappadoce, ordre est donné de punir les incendiaires et de reconstruire l'édifice. Athanase lui-même jette les fondements d'une autre église, consacrée le 7 août 370 et destinée à porter son nom. Si, en septembre 367, l'arien Lucius essaie de rentrer dans Alexandrie, cette tentative n'a d'autre résultat que de le faire expulser du territoire égyptien.

Le grand docteur alexandrin resta jusqu'au bout le soutien de la restauration nicéenne et le chef vénéré des orthodoxes d'Orient. Voit-il les évêques d'Afrique exposés à se laisser surprendre par ceux qui prétendaient substituer le symbole de Rimini à celui de Nicée, il réunit un synode, en 368 ou 369, et rédige l'*Epistola ad Afros*. C'est à son instigation que le pape Damase, après avoir déposé Valens et Ursace, procède aussi contre Auxence, l'évêque arien de Milan. C'est à lui que saint

Basile s'adresse, avec quelle confiance et quelle vénération! quand il entreprend d'intéresser Rome et les évêques d'Occident au lamentable état des églises orientales, celle d'Antioche surtout. Athanase, de son côté, est plein d'estime et d'affection pour le grand cappadocien, destiné à continuer son œuvre par lui-même et par ses brillants disciples, il le défend, quand des moines exagérés méconnaissent la prudente réserve de l'évêque de Césarée dans une situation difficile. *Epist. ad Joannem et Antiochum, ad Palladium, P. G.*, t. XXVI, col. 1165 sq. C'est encore au patriarche d'Alexandrie que son vieux compagnon d'armes, Marcel d'Ancyre, envoie une députation pour lui soumettre sa profession de foi, et grande dut être sa joie de la voir favorablement accueillie. Voir ARIANISME, col. 1841. Si les deux livres *De incarnatione Domini Nostri Jesu Christi* sont réellement d'Athanase, il sut attaquer dans Apollinaire de Laodicée l'erreur manifeste en épargnant la personne et le nom même d'un ancien ami. Ce mélange de condescendance et de fermeté se retrouve dans le gouvernement du saint. Il passe facilement sur une irrégularité commise dans l'élection épiscopale d'un jeune officier, Sidérius, qu'il voit propre à faire beaucoup de bien, mais il excommunie solennellement un gouverneur de Libye, cruel et licencieux. Synesius, *Epist.*, LXVII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1418; S. Basile, *Epist.*, LXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 416.

Enfin, cet homme contre lequel tant de puissances s'étaient conjurées, cet évêque qui avait passé tant d'années dans l'exil, souvent au milieu des plus grands dangers, mourut dans son lit, suivant la naïve expression du martyrologe romain, en l'année 373, le 2 mai, peut-être dans la nuit du 2 au 3. *Chronicon syriacum, P. G.*, t. XXVI, col. 1360; *Histor. acephala*, 17, col. 1448. Au dire de saint Cyrille, il avait gouverné l'église d'Alexandrie quarante-six ans pleins, ἐφ' ὅλοις ἔτεσι τεσσαράκοντα καὶ ἕξ. *Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXVII, col. 13. En mourant, il exprima le désir, favorablement accueilli par le clergé et le peuple, d'avoir pour successeur Pierre, l'un de ses prêtres et le fidèle compagnon de ses travaux apostoliques.

Telle fut, dans ses lignes essentielles, la vie de saint Athanase. Contentons-nous ici d'emprunter ce jugement au *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle :* « Quelque opinion qu'on professe sur le fond des questions, on n'en doit pas moins admirer la constance de ce mâle soldat, qui ne connut jamais de repos, et qui, des quarante-six ans de son épiscopat, en passa vingt en exil et le reste en combats incessants contre les ariens. »

I. SOURCES PRIMITIVES pour la vie de saint Athanase. — En premier lieu, ses écrits; puis, son panégyrique prononcé à Constantinople, vers l'an 380, par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1081 sq.; S. Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 7-11; LXIX, 11; LXXII, 4; LXXVII, 2 sq., *P. G.*, t. XLII, col. 194 sq., 219, 387, 642 sq.; l'*Index* ou *Chronique* syriaque des Lettres pascales, et l'*Historia acephala*, cités souvent au cours de cet article; les *Histoires ecclésiastiques* de Rufin, Socrate, Sozomène et Théodoret.

II. BIOGRAPHIES. — Montfaucon a édité trois vies grecques et une vie traduite de l'arabe, qui toutes ont peu de valeur. *P. G.*, t. XXV, *Prolegomena*, p. LIV sq., CLXXXV sq. Au XVIIe siècle commencent les études importantes : G. Hermant, *La vie de saint Athanase, patriarche d'Alexandrie*, 2 in-4°, Paris, 1671, 1679; D. Papebroch, *S. Athanasii vita*, dans *Acta sanctorum*, t. I maii, Anvers, 1680, p. 186-258; B. de Montfaucon, *Vita S. Athanasii*, comme préface à sa grande édition des œuvres du saint docteur, *P. G.*, t. XXV, *Prolegomena*, p. LIX sq.; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1702, t. VIII, p. 1-258; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2e édit., Paris, 1865, t. IV, p. 89-233; J. A. Möhler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'arianisme*, trad. Jean Cohen, 3 in-8°, Paris, 1840; 2 in-8°, Bruxelles, 1841; F. Böhringer, *Athanasius und Arius, oder der erste grosse Kampf der Orthodoxie und Heterodoxie*, in-8°, Stuttgart, 1874; E. Fialon, *Saint Athanase*, in-8°, Paris, 1877; A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, *Prolegomena*, bonne notice et chronologie soignée, in-4°, faisant partie de *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, IIe série, Oxford et New-York, 1892, t. IV; articles *Athanasius*, de Lüdtke, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I; de F. Loofs, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. II; de W. Bright, dans *A dictionary of Christian biography*, 2e édit., Londres, 1900, t. I. — Biographies populaires : *Saint Athanase. Histoire de sa vie, de ses écrits et de son influence sur son siècle*, in-8°, Lille, 1848; l'abbé P. Barbier, *Vie de saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, docteur et père de l'Église*, in-12, Paris, 1888; R. Wheler Bush, *Saint Athanasius*, dans la collection *The Fathers for English readers*, in-18, Londres, 1888.

II. ÉCRITS : contenu général, chronologie et authenticité d'après l'état actuel de la critique. — Considérée dans son objet, l'œuvre du grand docteur alexandrin peut se diviser en traités dogmatiques, polémiques, historiques, moraux et exégétiques, bien qu'aucune de ces divisions, sauf la dernière, ne soit rigoureuse. Sous le rapport critique, une autre division s'impose, celle qui range les ouvrages transmis sous le nom d'Athanase en deux classes : d'un côté, les écrits authentiques; de l'autre, les écrits douteux ou apocryphes.

TABLEAU GÉNÉRAL SUIVANT L'ORDRE CHRONOLOGIQUE

v. 318 (? 323).	*Oratio contra gentes et de incarnatione Verbi.*
328-335 ?	*In illud Matth.*, XI, 27 : *Omnia mihi tradita sunt.*
id.	*Expositio fidei* (?).
id.	*Sermo major de fide* (?).
328 à 373.	*Epistolæ heortasticæ.*
339.	*Encyclica ad episcopos epistola.*
v. 350.	*Apologia contra arianos.*
350-351.	*De nicænis decretis.*
id.	*De sententia Dionysii.*
350-353.	*Epistola ad Amunem.*
354-355.	*Epistola ad Dracontium.*
356.	*Epistola ad episcopos Ægypti et Libyæ.*
357.	*Apologia ad Constantium.*
id.	*Apologia de fuga.*
357-358.	*Historia arianorum ad monachos.*
358.	*Epistola de morte Arii.*
v. 358.	*Epistola ad monachos.*
359-360.	*Epistolæ ad Luciferum.*
356-361 (? 338-339).	*Orationes adversus arianos.*
v. 359.	*Epistolæ ad Serapionem.*
359.	*De synodis.*
362.	*Tomus ad Antiochenos.*
id.	*Epistola ad Rufinianum.*
363.	*Epistola ad Jovianum.*
363. 364.	*Epistolæ ad Orsisium.*
365 (? 357).	*Vita sancti Antonii.*
v. 365.	*De incarnatione Verbi Dei et contra arianos* (?).
id.	*Liber de Trinitate et Spiritu sancto* (?).
369-370.	*Epistola ad Afros.*
370-371.	*Epistola ad Epictetum.*
v. 371.	*Epistola ad Adelphium.*
id.	*Epistola ad Maximum.*
v. 372.	*Contra Apollinarium libri II* (?).
id.	*Epistola ad Joannem et Antiochum.*
id.	*Epistola ad Palladium.*
?	*Ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum.*

I. ÉCRITS AUTHENTIQUES. — La liste suivante comprendra, à quelques exceptions près, les ouvrages contenus sous la rubrique *genuina* dans les tomes XXV et XXVI de la *Patrologie grecque* éditée par Migne. L'astérisque signalera les écrits qui, maintenus généralement comme authentiques, sont cependant, de la part de quelques érudits, l'objet d'attaques ou de défiances.

1° *Oratio sive liber contra gentes**; *Oratio de incarnatione Verbi**. *P. G.*, t. XXV, col. 1-95, 96-198. — Deux traités qui ne sont en réalité que la double partie d'une apologie générale du christianisme, et qui sont désignés sous un titre commun, *Adversum gentes duo libri*, par saint Jérôme, *De viris illust.*, 87, *P. L.*, t. XXIII, col. 693.

C'est l'œuvre de jeunesse d'Athanase, composée suivant l'opinion commune, vers 318, avant la naissance de l'arianisme, et suivant quelques-uns, quatre ou cinq ans plus tard, peu de temps avant le concile de Nicée. Dans le premier livre, Athanase réfute l'hellénisme, en montrant l'origine, le progrès et l'extravagance de l'idolâtrie; il lui oppose la connaissance de l'unique vrai Dieu, connaissance qu'il fonde sur la nature de notre âme et sur la considération du monde comme révélation extérieure de Dieu. Dans le second livre, l'auteur montre dans l'incarnation la réparation de l'œuvre primitive, détruite par le péché; c'est pour rendre à l'homme le principe de la vie et de la vraie connaissance de Dieu, que le Verbe s'est incarné, est mort et ressuscité. Aux juifs incrédules sont opposées les prophéties; aux gentils, les principes qu'ils admettent et les faits historiques qui se rapportent à la propagation du christianisme. La provenance athanasienne de cet écrit a été vivement contestée par J. Dräseke, professeur au collège de Wandsbeck; l'auteur aurait été Eusèbe d'Émesse. Les arguments en faveur de cette thèse, tirés surtout du style, des idées philosophiques ou théologiques et de la maturité que supposent les livres en question, ont été presque universellement rejetés comme insuffisants.

Voir, pour l'attaque : J. Dräseke, *Athanasiana*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1893, p. 251-315, et *Athanasios pseudepigraphos*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, 1895, p. 517-537; V. Schultze, *Die Jugendschriften des Athanasius*, dans *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig, 28 avril 1893, XIV Jahrg., col. 191. — Pour la défense : G. Krüger, compte rendu dans *Theologischer Jahresbericht*, Brunswick, 1895, t. XIII, p. 194; 1895, t. XV, p. 179; F. Hubert, *Die Jugendschrift des Athanasius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, t. XV, p. 561-566; F. Lauchert, *Die Echtheit der beiden apologetischen Jugendschriften des hl. Athanasius*, dans *Revue internationale de théologie*, Berne, 1895, p. 127-136; C. Weyman, compte rendu dans *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1896, t. V, p. 223-225; A. Stulcken, *Athanasiana*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. IV, fasc. 4, p. 1-23; K. Hoss, *Studien über des Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 1-95.

2° *In illud Matth.*, XI, 27 : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, etc. *P. G.*, t. XXV, col. 207-220. — Traité, incomplet peut-être, où sont combattues les fausses interprétations que les ariens donnaient à ces paroles de Notre-Seigneur. Saint Athanase les entend du Christ, de son œuvre médiatrice et de sa glorification; il prouve l'unité substantielle du Père et du Fils par ce texte de saint Jean, XVI, 15 : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt*. Le début de l'écrit montre qu'il a été composé du vivant d'Eusèbe de Nicomédie, par conséquent avant l'année 342; Montfaucon, dom Ceillier et autres auteurs le placent avant l'ouvrage qui suit. L'authenticité est contestée par Hoss, *Studien*, p. 50-51.

3° *Encyclica ad episcopos epistola*. *P. G.*, t. XXV, col. 219-240. — Dans cette lettre remarquable, Athanase dénonce l'intrusion de l'évêque arien Grégoire de Cappadoce sur le siège d'Alexandrie, et décrit les violences de toute sorte qui l'accompagnèrent. Le saint la composa avant son départ pour Rome, alors qu'il était encore caché aux environs d'Alexandrie, par conséquent, peu de temps après Pâques 339, Grégoire étant entré dans la ville le 23 mars de cette année. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353-1354.

4° *Apologia contra arianos*. *P. G.*, t. XXV, col. 240-410. — Pièce historique de première valeur, à cause des nombreux documents qu'elle renferme; aussi cette apologie est-elle appelée *Syllogus*, ou collection, dans les *Acta sanctorum*, t. I maii, Anvers, 1680, p. 188. Le saint y discute et réduit à néant toutes les accusations personnelles dont les ariens l'avaient chargé à Tyr et à Philippopolis. Elle fut composée vers l'an 350, après le retour du second exil, c. IX, LXI, et après la rétractation de Valens et d'Ursace, c. LXXXVIII, mais avant leur rechute en 351. Les chapitres LXXXIX, XC, où la chute de Libère et d'Osius est racontée, ont été ajoutés plus tard, d'où contestations sur leur provenance athanasienne. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Goschler et Delarc, Paris, 1869, t. II, p. 63-64.

5° *Epistola de nicænis decretis*. *P. G.*, t. XXV, col. 411-476. — Le titre grec complet indique en ces termes l'objet de cette lettre : « Que le concile de Nicée, vu la malice des eusébiens, a formulé comme il fallait et selon la piété ce qu'il a défini contre l'hérésie arienne. » C'est la justification, en même temps que l'histoire, du terme ὁμοούσιος, inséré par les Pères de Nicée dans leur symbole. Document précieux, pour connaître le sens de la définition et la manière dont on fut amené à choisir ce terme fameux. Voir ARIANISME, col. 1795 sq. Cet ouvrage fut composé après le retour du second exil et pendant la période de calme relatif qui suivit, mais quand déjà le saint prévoyait un retour agressif de la part de ses ennemis, c. II; on peut donc le placer entre les années 346 et 355, vers 350 ou 351.

6° *Epistola de sententia Dionysii*. *P. G.*, t. XXV, col. 477-522. — Cet écrit fut occasionné par l'abus que faisaient les ariens de la lettre adressée vers 260 par saint Denys d'Alexandrie aux évêques Euphranor et Ammon. De là ce titre complet de l'opuscule : « De Denys, l'évêque d'Alexandrie, que son sentiment était, autant que celui du concile de Nicée, contraire à l'hérésie arienne, et que les ariens le calomnient qui le disent de leur avis. » Athanase affirme, n. 10, que son illustre prédécesseur, en employant les expressions alléguées, parlait non pas du Verbe, mais du Christ considéré dans sa nature humaine. Il s'attache surtout à montrer l'opposition réelle des sentiments entre Denys et les ariens. Ce traité fut composé vers la même époque que le précédent, aussitôt après, suivant les uns, ou, suivant les autres, peu auparavant.

7° *Epistola ad Dracontium*. *P. G.*, t. XXV, col. 522-534. — Draconce, abbé d'un monastère, avait été élu évêque d'Hermopolis; il prit la fuite et se cacha. Athanase lui écrivit cette lettre, intéressante par ce qu'elle montre dans le saint de sérieux, de bon sens et d'affectueuse tendresse. Draconce est prémuni contre certains esprits qui prétendaient voir dans l'épiscopat une cause de péché, ou qui s'imaginaient ne pas trouver matière au renoncement chrétien en dehors de la vie monastique. Ainsi encouragé, l'évêque élu accepta le fardeau et eut bientôt l'occasion de devenir confesseur de la foi. Cette lettre fut écrite avant la fête de Pâques de 354 ou 355.

8° *Epistola ad episcopos Ægypti et Libyæ*. *P. G.*, t. XXV, col. 535-594. — Après avoir échappé providentiellement au coup de main du gouverneur Syrianus, dans la nuit du 8 au 9 février 356, Athanase écrivit cette lettre aux évêques d'Égypte et de Libye, pour les prévenir contre les menées secrètes des ariens et particulièrement contre l'acceptation d'un symbole que ceux-ci se disposaient à mettre en circulation et à imposer sous peine de bannissement; il engage les pasteurs à garder fermement la foi de Nicée, et réfute brièvement l'hérésie. Cet écrit fut composé avant le 24 février 357, jour où Georges de Cappadoce fit son entrée dans Alexandrie, mais quand déjà on parlait de la nomination de cet intrus, n. 7.

9° *Apologia ad imperatorem Constantium*. *P. G.*, t. XXV, col. 594-642. — On a vu plus haut quels chefs d'accusation les ennemis du patriarche portèrent contre lui auprès de Constance, quand la mort de son frère Constant et de l'usurpateur Magnence l'eut laissé seul maître de l'empire, et comment ces dénonciations amenèrent le troisième exil d'Athanase. Réfugié au désert, celui-ci composa cette apologie, dont le ton calme et digne, le

style simple et incisif, l'éloquence mâle et pénétrante font l'une des pièces les plus achevées que le saint ait écrites. Elle est précieuse aussi pour les renseignements qu'elle nous donne sur la vie d'Athanase. Il l'acheva pendant que Georges de Cappadoce était à Alexandrie, n. 27 sq., vraisemblablement dans l'été de 357.

10° *Apologia de fuga sua. P. G.*, t. XXV, col. 643-680. — Athanase avait fui devant les satellites de Syrianus; ses ennemis ne manquèrent pas d'y chercher une occasion de le décrier, en le représentant comme un peureux et un lâche. La réponse fut cette apologie, célèbre chez les anciens auteurs et qui, pour le mérite, ne le cède guère à la précédente. Avec quelle dignité le noble fugitif démasque les véritables sentiments de ses calomniateurs, et leur oppose la doctrine du Christ, son exemple et celui des saints! puis, reprenant l'offensive, avec quelle vigueur il dépeint les fureurs sauvages de ses persécuteurs et leurs tristes exploits! Cette apologie fut composée avant la mort de Léonce d'Antioche, ou du moins avant que cette mort ne fût parvenue à la connaissance d'Athanase, n. 1, probablement vers la fin de 357.

11° *Epistola* et *Historia arianorum ad monachos**. *P. G.*, t. XXV, col. 691-796. — Deux écrits qui paraissent intimement liés, comme serait un livre et une préface ou lettre d'envoi; dans certains catalogues anciens, ils sont compris sous cette simple rubrique : *Epistola ad monachos sive ad solitarios*. Le titre d' *Histoire des ariens* n'est pas authentique, mais il exprime bien l'objet du livre, composé pour satisfaire aux désirs des moines de la Thébaïde et nullement destiné, dans la pensée de son auteur, à la publicité. C'est un résumé de la persécution arienne contre les orthodoxes depuis l'année 335 jusqu'à l'année 357, résumé oratoire où les mouvements passionnés de l'éloquence trahissent souvent l'indignation d'un noble cœur en face des vilenies dont il a été le témoin et des maux causés à l'Église par l'hérésie. Les circonstances où se trouvait Athanase et le but polémique qu'il poursuivait en composant cet écrit, expliquent suffisamment qu'on n'y trouve pas le ton calme et froid d'un simple historien : « Pourquoi demander ce qu'il ne peut donner à un orateur contraint par les iniquités de ses ennemis de démasquer leurs intrigues et leurs calomnies, de justifier sa doctrine et ses actes, et de faire le récit d'événements dont il a été le héros ou la victime? » E. Fialon, *Saint Athanase*, p. 209. La manière brusque dont s'ouvre le livre a fait croire au plus grand nombre que les premiers chapitres manquent; d'autres préfèrent voir dans l'*Historia arianorum* une continuation de la seconde partie de l'*Apologia contra arianos*. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, p. 266. Quand saint Athanase composa cet ouvrage, Léonce d'Antioche vivait encore et Georges de Cappadoce exerçait dans Alexandrie son pouvoir usurpé; il faut donc le placer à la fin de 357 ou au début de 358. Le récit de la chute du pape Libère, n. 41, serait une addition postérieure, qui donne lieu à la même controverse que les additions faites à l'*Apologia contra arianos*. Des doutes soulevés çà et là contre l'authenticité de ce livre ont été réfutés par A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Dissertatio theologica*, Halle, 1866, p. 57-62. Enfin, quelques auteurs se sont demandé si l'écrit n'aurait pas été composé par un ami ou secrétaire d'Athanase, sous sa direction toutefois, hypothèse insuffisamment établie.

12° *Epistola ad Serapionem de morte Arii. P. G.*, t. XXV, col. 680-690. — Sérapion, évêque de Thmuis et grand ami du patriarche, lui avait demandé des renseignements sur trois points : ses propres épreuves, l'hérésie arienne et la mort d'Arius. Pour les deux premiers points, Athanase renvoie Sérapion à un ouvrage composé pour les moines et qu'il lui adresse, avec recommandation instante de ne pas le garder et de n'en point prendre de copie; cet ouvrage ne peut être, en partie du moins, que l'*Historia arianorum ad monachos*. Le saint docteur fit-il, pour réfuter l'arianisme, un autre travail d'un caractère plus dogmatique; et, s'il le fit, est-ce l'un des écrits qui nous sont parvenus? Autant de problèmes sans réponse satisfaisante. Montfaucon, *Admonitio in Epist. ad Serapionem*, n. 1-3. Dans la lettre présente, Athanase répond à la troisième demande de son ami; il raconte la mort d'Arius d'après ce qu'il en avait su par un de ses prêtres, présent à Constantinople lors de l'événement. La lettre appartient à l'année 358. Récemment on a attaqué, non pas l'authenticité du document, mais la véracité de l'auteur; nous n'aurions là qu'un récit de tendance, forgé par Athanase pour déprécier l'hérésie arienne en montrant le doigt de Dieu dans la mort de son fondateur, tandis qu'en réalité Arius et le héros du récit athanasien, saint Alexandre de Constantinople, seraient morts plusieurs années auparavant. On se contente seulement d'accorder à l'auteur de la lettre des circonstances atténuantes, la véracité ne comptant pas alors au nombre des vertus. Telle est la thèse de O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Gotha, 1896, t. XVII, p. 33 sq. Thèse inadmissible, soit en ce qui concerne la chronologie relative à la mort d'Arius et de saint Alexandre, voir ARIANISME, col. 1806, soit en ce qui concerne le caractère de saint Athanase. Assurément il voit dans la fin d'Arius un châtiment providentiel et une condamnation divine de l'hérésie; mais partir de là pour réduire tout le récit à une fiction d'adversaire peu scrupuleux, c'est dépasser les bornes de la critique objective.

13° *Orationes IV adversus arianos**. *P. G.*, t. XXVI, col. 10-526. — Ces quatre discours ou livres, λόγοι, sont le principal ouvrage dogmatique qu'ait composé le grand docteur du Verbe. Dans la première partie, il expose la doctrine arienne, puis il prouve par l'Écriture, en s'aidant aussi d'arguments rationnels, l'éternité, la consubstantialité et la génération divine du Fils. Dans la seconde et la troisième partie, il discute les passages scripturaires qui ont trait à ces questions fondamentales. Dans la quatrième, il insiste sur le rapport mutuel du Père et du Fils, en affirmant la distinction personnelle et en niant la séparation de nature. On place généralement la composition de cet ouvrage entre les années 356 et 361, pendant le troisième exil d'Athanase; quelques auteurs récents estiment qu'il remonte à une époque antérieure et donnent les dates de 338 ou 339. Loofs, *op. cit.*, p. 200; Stülcken, *Athanasiana*, p. 45 sq. Chez ce dernier la question se complique d'un problème beaucoup plus grave au sujet de l'authenticité, non pas de tout l'ouvrage, mais de l'*Oratio IV*. Dans un article de la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, intitulé *Maximus philosophus*, 1893, t. XXXVI, p. 290-315, Dräseke a retiré ce quatrième livre à saint Athanase, pour l'attribuer à Maxime le philosophe. Sans admettre cette attribution fantaisiste, d'autres critiques ont nié pourtant la provenance athanasienne. Stülcken, *loc. cit.*, p. 50-57; Hoss, *Studien*, p. 123-126. Ils invoquent la différence de style et de procédé intellectuel ou littéraire; ils allèguent même une diversité de doctrine concernant la nature humaine du Christ; l'intégrité de cette nature est nettement exprimée dans l'*Oratio IV*, 23, ὅλως ἐνανθρωπήσας, tandis qu'Athanase conçoit toujours l'union comme se faisant entre le Verbe et la *chair* ou le *corps*. Ces raisons sont loin d'être convaincantes; la dernière, en particulier, suppose une opinion fausse sur la doctrine christologique du saint docteur. La différence de style et de procédé, fût-elle aussi grande que le disent ces critiques, prouverait tout au plus l'opinion émise par Newman, à savoir que le quatrième livre ne ferait pas un tout avec les trois premiers, mais serait plutôt une collection de matériaux ou de fragments divers qui se rattacheraient à la controverse eusébienne

et marcellienne. *Select treatises of S. Athanasius in controversy with the Arians*, Oxford, 1842, p. 498 sq.

14° *Epistolæ ad Serapionem. P. G.*, t. XXVI, col. 525-576. — Quatre lettres dogmatiques, adressées à l'évêque de Thmuis par saint Athanase pendant son troisième exil, entre 356 et 361, peut-être en 359, après l'opuscule *De morte Arii*. Ces lettres visent surtout une erreur signalée au patriarche par Sérapion, erreur qui consistait à faire de la troisième personne de la Trinité un être créé, esprit supérieur dont le rôle serait de servir d'instrument au Verbe divin dans la sanctification des âmes. Athanase établit, dans la première lettre, la divinité du Saint-Esprit, en développant ce que disent de lui l'Écriture et la tradition. Dans la seconde, il reprend d'une façon sommaire la doctrine orthodoxe sur la divinité du Verbe, longuement établie dans ses *Discours contre les ariens;* dans la troisième, il résume brièvement les arguments en faveur de la divinité du Saint-Esprit. La quatrième est une réponse à de nouvelles arguties venant des hérétiques. Quelques critiques ont estimé que la seconde et la troisième lettre n'en faisaient primitivement qu'une seule, divisée ensuite par les copistes. Ceillier, *op. cit.*, p. 132. D'autres terminent la quatrième lettre au n. 7, et considèrent le reste, où il est question du péché contre le Saint-Esprit, comme un morceau indépendant. Stülcken, *op. cit.*, p. 58-60. Voir le *Monitum* de Montfaucon, *P. G.*, *loc. cit.*

15° *Epistola de synodis. P. G.*, t. XXVI, col. 677-792. — Le titre complet de cet ouvrage en indique l'objet principal. Saint Athanase y raconte d'abord ce qui s'est passé dans les « conciles célébrés à Rimini en Italie et à Séleucie en Isaurie »; puis, à propos des symboles qui y furent rédigés, il établit un contraste saisissant entre la fixité de la foi orthodoxe définie à Nicée et l'instabilité de toutes ces professions de foi ariennes qui s'étaient succédé, depuis le début de cette hérésie jusqu'aux diverses formules de Séleucie. Cette anarchie doctrinale n'aura de remède que dans une franche acceptation du credo nicéen, y compris l'ὁμοούσιος. Le saint docteur justifie ce dernier terme, mais en même temps montre une attitude conciliante à l'égard des homéousiens qui, comme Basile d'Ancyre, semblaient accepter la doctrine même de Nicée. Voir ARIANISME, col. 1831. Ce traité fut composé vers la fin de 359, alors que le concile de Rimini n'avait pas encore pris fin, n. 55. Le passage contenant le formulaire de Niké et de Constantinople, n. 30-31, fut inséré plus tard. Montfaucon, *Monitum*, *P. G.*, *loc. cit.*

16° *Tomus ad Antiochenos. P. G.*, t. XXVI, col. 793-810. — C'est la lettre synodale rédigée pour l'église d'Antioche par saint Athanase, au nom des évêques d'Italie, d'Arabie, d'Égypte et de Libye réunis à Alexandrie, en 362, dans le célèbre concile des « confesseurs ». Voir ARIANISME, col. 1833.

17° *Epistola ad Jovianum de fide. P. G.*, t. XXVI, col. 811-824. — Exposé de la foi orthodoxe, composé à Antioche, en 363, sur la demande de Jovien. Athanase propose à l'empereur comme règle de l'orthodoxie le symbole de Nicée, confirmé par le suffrage du monde chrétien; il termine par une profession de foi explicite dans la divinité du Saint-Esprit et la Trinité consubstantielle.

18° *Vita sancti Antonii. P. G.*, t. XXVI, col. 823-976. — Ce fut pour des moines étrangers, πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξένῃ μοναχούς, vraisemblablement les moines occidentaux d'Italie et des Gaules, que saint Athanase composa cette *Vie* célèbre, où il montre dans le patriarche des solitaires un modèle de sainteté, résume ses enseignements et raconte ses combats contre les démons. C'est une œuvre historico-ascétique, bien caractérisée par saint Grégoire de Nazianze, quand il dit de son héros, « qu'en décrivant les actions du divin Antoine, il a promulgué, sous la forme d'une histoire, la règle de la vie religieuse. » *Orat.*, XXI, 5, *P. G.*, t. XXXV, col. 1088. Beaucoup d'auteurs placent la composition de cet ouvrage vers 365; d'autres la rapportent plutôt, et non sans fondement, au troisième exil, vers 357. Il fut traduit en latin, du vivant même d'Athanase, probablement entre 365 et 370, par Evagrius, plus tard évêque d'Antioche. S. Jérôme, *Vita S. Pauli*, prolog.; *De viris illustr.*, 125, *P. L.*, t. XXIII, col. 18, 712-713. Bientôt la *Vita Antonii* alluma, dans l'Occident comme dans l'Orient, un véritable enthousiasme pour la vie ascétique et monastique. Malgré les nombreux témoignages de la tradition, recueillis par Montfaucon, *Monitum*, col. 825 sq., l'authenticité et même la véracité de cette *Vie* ont été vivement attaquées de nos jours par quelques critiques, en particulier Weingarten, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Breslau, et Gwatkin, qui lui refusent tout caractère historique et n'y voient qu'un écrit tendancieux du monachisme déjà constitué. Leurs arguments, surtout intrinsèques et souvent négatifs, ont été longuement discutés et victorieusement réfutés par divers érudits, catholiques et protestants.

Voir, pour l'attaque : H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, d'abord dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1876-1877, t. I, p. 1-35, 545-574, puis tiré à part, Gotha, 1877; H. Gwatkin, *Studies of Arianism*, 2e édit., Cambridge, 1900, p. 102-107. — Pour la défense : C. Hase, *Das Leben des hl. Antonius*, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1880, p. 418-448; J. Mayer, *Ueber Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem heil. Athanasius d. Gr. zugeschrieben Vita Antonii*, quatre articles dans *Der Katholik*, Mayence, 1886, t. I, p. 495-516, 619-636; t. II, p. 72-86, 173-193; A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halle, 1886; U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne*, dans *Revue bénédictine*, Maredsous, 1891, t. VIII, p. 53-57; A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, Oxford, 1892, p. 188-193; D. Wolter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue et Leipzig, 1900, p. 6-12.

19° *Epistola ad Afros. P. G.*, t. XXVI, col. 1027-1048. — Lettre synodale, rédigée dans une réunion de quatre-vingt-dix évêques d'Égypte et de Libye. Elle avait pour but de prémunir leurs collègues de l'Afrique occidentale contre les intrigues des homéens qui cherchaient à substituer le credo de Rimini à celui de Nicée. Athanase rappelle les titres de ce dernier et la véritable histoire de l'autre; puis il défend brièvement la doctrine de la consubstantialité. Comme il y est fait mention d'un synode romain, tenu sous le pape Damase, où furent excommuniés Valens et Ursace, n. 10, cet écrit se rapporte à l'année 369 ou 370.

20° *Epistola ad Epictetum. P. G.*, t. XXVI, col. 1048-1070. — Épictète, évêque de Corinthe, avait consulté saint Athanase au sujet de discussions christologiques qui s'étaient élevées dans son église. Les uns avaient prétendu que le Verbe s'était changé en chair, ou du moins avait subi dans l'incarnation une certaine déchéance: ils lui attribuaient un corps qu'il n'aurait pas pris de la Vierge Marie, mais qu'il aurait formé de sa propre substance et apporté du ciel; ils concluaient que la chair du Verbe était consubstantielle à la divinité, et que celle-ci avait elle-même souffert. Le parti opposé avait soutenu que le Verbe habitait dans le Christ, comme dans les prophètes ou les saints; autre aurait été le Verbe, et autre le Christ. Il y avait là deux courants d'idées, dont l'un se rattachait à des disciples d'Apollinaire, et l'autre à une théologie de provenance antiochienne. Voir G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 65-66. Saint Athanase repousse avec la même énergie les deux conceptions, comme contraires à la foi catholique. En réfutant la première, il affirme avec la plus grande netteté que le Verbe est devenu vraiment homme, ayant pris de la Vierge Marie un corps semblable au nôtre, n. 7, 8. Contre la seconde conception, il établit l'identité personnelle du Verbe et du Christ, n. 10, 12. Comme on le voit par le début, la lettre à Épictète fut écrite vers 370 ou 371, après le synode ro-

main qui anathématisa Auxence, l'évêque arien de Milan. Elle jouit dans l'antiquité d'une grande célébrité. Saint Épiphane l'a reproduite, *Hær.*, LXXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 643 sq., et saint Cyrille d'Alexandrie en a défendu le vrai texte contre les altérations des nestoriens. *Epist.*, XL, XLV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 200, 237.

21° *Epistola ad Adelphium. P. G.*, t. XXVI, col. 1070-1084. — Adelphius, évêque d'Onuphis, un confesseur de la foi, s'était trouvé en face d'une autre erreur. Sous prétexte que si le Verbe ne fait qu'un avec sa chair, il est une créature, ceux dont il s'agissait séparaient le Verbe de sa chair et ainsi divisaient le Christ. Tirant de là une conséquence pratique, ils refusaient d'adorer le corps du Sauveur. Saint Athanase approuve la condamnation de ces hérétiques, et montre qu'il faut adorer le Christ Dieu et homme, ce qui n'est pas adorer une créature, mais le Verbe fait homme; il ne faut pas séparer la nature humaine du Verbe, pour adorer le Verbe seul, mais il faut adorer le Verbe revêtu de la forme d'esclave qu'il a daigné prendre pour nous sauver. On accepte communément pour la composition de cet écrit la date approximative de 371, proposée par Montfaucon.

22° *Epistola ad Maximum philosophum. P. G.*, t. XXVI, col. 1083-1090. — Maxime le philosophe, le même apparemment qui tenta plus tard de monter sur le siège épiscopal de Constantinople, avait écrit à l'évêque d'Alexandrie au sujet de divers hérétiques : les uns niaient que le Christ fût Dieu; les autres considéraient le Verbe comme descendu sur un homme, mais non pas fait homme lui-même; d'autres, enfin, voyaient dans le Christ un homme né de la façon ordinaire. Saint Athanase réfute brièvement ces erreurs; il montre que le Christ crucifié est le Dieu de gloire, que tous doivent l'adorer comme vrai Dieu, et que dans les actions du Christ la gloire et la puissance divine se manifestent en même temps que l'infirmité humaine. Cette lettre a beaucoup de points communs avec les deux précédentes et se rapporte, plus ou moins, à la même époque.

23° *Epistolæ heortasticæ. P. G.*, t. XXVI, col. 1339-1450. — Ce sont les fameuses *Lettres pascales* ou festales, dont la perte arracha tant de soupirs à Montfaucon : *Hei! quam pungit dolor amissi thesauri!* Au temps du célèbre bénédictin, il n'en restait en effet que quelques fragments grecs, se rapportant aux lettres XXII, XXIV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXIX, XL, XLII-XLV; parmi ces débris, l'extrait de la XXXIXe lettre avait une importance majeure, à cause du catalogue des Livres saints qu'il renferme. Mais, en 1842 et en 1847, on découvrit dans un couvent égyptien de la Nitrie, le couvent de Sainte-Marie Mère de Dieu, une version syriaque de quinze lettres, correspondant aux années 329 à 348. Ces *Lettres pascales*, qu'on a justement comparées aux mandements de carême de nos évêques, complètent un côté du ministère pastoral qui occupe peu de place dans les autres écrits de saint Athanase, celui de l'instruction morale; ce sont de véritables homélies sous forme de circulaires, où tous les devoirs de la vie chrétienne se trouvent résumés dans de courtes exhortations. La version syriaque découverte en Égypte était précédée d'un avant-propos ou *Index*, s'étendant à tout l'épiscopat d'Athanase; il indique pour chaque année l'époque de la célébration de la fête de Pâques, les consuls, le préfet d'Égypte et les principaux événements relatifs à la vie du saint docteur. Cette chronique syriaque et une autre chronique, publiée par Maffei en 1738 et désignée habituellement sous le titre d'*Historia acephala*, constituent, avec les *Epistolæ heortasticæ*, des documents de premier ordre pour l'histoire de saint Athanase, surtout en ce qui concerne la chronologie.

La version syriaque trouvée en Égypte fut publiée par W. Cureton, *The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient syriac version*, Londres, 1848. Le cardinal Mai en donna une traduction latine, reproduite avec ce qui reste des autres lettres dans la *Patrologie* de Migne. Deux autres traductions, l'une allemande, l'autre anglaise, se recommandent par les préfaces et les notes utiles qui les accompagnent : F. Larsow, *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius*, Leipzig et Gœttingue, 1852; A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, p. 495 sq. Mgr Freppel a donné une *Étude critique sur les Lettres pascales*, dans *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893. Pour certains problèmes historiques et chronologiques que soulève l'*Index* syriaque, voir d'un côté, Hefele, compte rendu dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1853, p. 146 sq.; R. Sievers, *Athanasii vita acephala*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1868, t. XXXVIII, p. 89 sq.; de l'autre, Gwatkin, *Studies of Arianism*, 2e édit., p. 107-109.

24° *Lettres diverses.* — La correspondance de saint Athanase a presque entièrement disparu; ce qui nous en reste, en dehors des pièces déjà signalées, a peu d'importance. Voici les titres de ces lettres contenues dans le tome XXVI de la *Patrologie grecque : Ad Amunem*, col. 1169-1176, lettre de direction spirituelle, écrite avant 354, pour rassurer des moines qui se croyaient souillés par les illusions nocturnes, même involontaires; *Ad monachos*, col. 1185-1188, lettre distincte de celle qui se trouve en tête de l'*Historia arianorum*, et écrite aux solitaires vers 358, pour les mettre en garde contre les hérétiques et leurs fauteurs; *Ad Luciferum*, col. 1181-1186, deux lettres datant de 359 ou 360, où saint Athanase loue vivement l'évêque de Cagliari pour son zèle en faveur de l'orthodoxie; *Ad Rufinianum*, col. 1179-1182, lettre où les décisions du concile d'Alexandrie de 362 sont communiquées à cet évêque; *Ad Orsisium*, col. 978-982, deux lettres se rapportant aux années 363 et 364 et relatives, l'une à la visite du monastère de Tabenne par le patriarche, l'autre à la mort de saint Théodore; *Ad Joannem et Antiochum, ad Palladium*, col. 1165-1168, deux lettres où le docteur alexandrin défend saint Basile contre d'injustes attaques, vers 372; *Ad Diodorum*, col. 1261-1262, fragment d'une lettre à cet évêque de Tyr.

25° *Ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum*. P. G.*, t. XXVIII, col. 10-46. — Pieux et substantiel traité sur l'étude et l'usage des Psaumes, leur excellence, leur sens prophétique, la manière dont ils peuvent convenir à chacun dans les diverses circonstances de la vie. Ces avis sont mis dans la bouche d'un saint vieillard et adressés sous forme de lettre à un solitaire du nom de Marcellin. Malgré les doutes exprimés par quelques auteurs, l'ouvrage est généralement tenu pour authentique. Montfaucon, *Monitum*, col. 10; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 43; Hoss, *Studien*, p. 31. Mais il ne paraît pas qu'on puisse l'identifier avec l'écrit *De titulis Psalmorum*, dont parle saint Jérôme, *De viris illustr.*, 87, *P. L.*, t. XXIII, col. 731.

II. ÉCRITS DOUTEUX OU APOCRYPHES. — Le tome XXVIII de la *Patrologie grecque* contient les ouvrages classés par Montfaucon sous la double rubrique de *Dubia* et de *Spuria*. Les conclusions de ce savant restent vraies dans leur ensemble; dans quelques cas seulement, la critique actuelle se montre moins conservatrice, soit en considérant comme douteux, ou du moins sujets à discussion, des écrits qu'il a maintenus parmi les authentiques, soit en proclamant définitivement comme apocryphes d'autres écrits qu'il avait seulement considérés comme douteux. De là trois catégories : écrits discutés; écrits d'authenticité suspecte; écrits apocryphes.

1° *Écrits discutés.* — J'entends par là plusieurs ouvrages sur lesquels le dernier mot n'est pas dit, mais qui présentent des difficultés assez sérieuses pour mériter l'attention des critiques même conservateurs et justifier des études plus approfondies.

1. *Expositio fidei*, Ἔκθεσις πίστεως. *P. G.*, t. XXV, col. 197-208. — Symbole où se trouve contenue et expliquée la foi catholique sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation; les développements sont directement

opposés à l'arianisme et au sabellianisme. L'emploi de l'expression ὅμοιος τῷ Πατρί fait généralement placer cette ἔκθεσις avant la formation du parti homéen, entre les années 325 et 358; divers érudits la rangent même parmi les plus anciens écrits d'Athanase. Mais elle contient diverses expressions moins conformes à sa théologie qu'à celle d'Antioche; ce qui l'a rendue suspecte à quelques auteurs récents. J. Kunze, *Marcus eremita*, Leipzig, 1895, p. 117, note 1; Stülcken, *Athanasiana*, p. 23-27; Hoss, *Studien*, p. 109-113.

2. *Sermo major de fide. P. G.*, t. XXVI, col. 1261-1292. — Ouvrage publié pour la première fois par Montfaucon, qui le présente comme « un excellent traité contre les ariens et autres hérétiques contemporains d'Athanase, où, à l'aide de syllogismes et de dilemmes, le saint docteur écrase et réfute les erreurs de ces ennemis de la lumière ». *P. G.*, t. XXV, *Prolegom.*, p. X. Il y est question de la divinité du Verbe et de son rapport à la nature humaine, puis d'un grand nombre de textes scripturaires, relatifs à ce double objet. La plupart des critiques maintiennent simplement l'authenticité. Newman a pourtant estimé qu'il est difficile de voir dans cet ouvrage autre chose qu'une collection de petits fragments tirés d'autres écrits d'Athanase. *Select treatises of S. Athanasius*, p. 500. Il a, du reste, une étroite parenté avec l'ἔκθεσις πίστεως. Aussi, les auteurs qui doutent de l'authenticité de l'ἔκθεσις, doutent aussi du *Sermo major*, ou prétendent même y voir un écrit polémique contre l'apollinarisme, sorti des cercles antiochiens vers la fin du IV[e] siècle. Stülcken, *Athanasiana*, p. 28-40; Hoss, *Studien*, p. 104 sq.

3. *Liber de incarnatione Verbi Dei et contra arianos. P. G.*, t. XXVI, col. 982-1028. — Sorte de commentaire sur des textes doctrinaux, divisé en trois parties : réfutation des objections faites par les anoméens contre la divinité de Jésus-Christ; preuves de la divinité du Saint-Esprit; preuves scripturaires de la consubstantialité du Verbe. Ceux qui maintiennent l'authenticité de cet ouvrage, lui assignent comme date approximative l'année 365. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 38. Les doutes reposent surtout sur l'usage de quelques expressions qui ne semblent pas athanasiennes, et sur une interprétation du texte : *Pater major me est*, Joa., XIV, 28, différente de celle qu'on trouve dans *Orat.*, I, 58. Stülcken, *Athanasiana*, p. 61-66; Hoss, *Studien*, p. 127-128.

4. *Liber de Trinitate et Spiritu Sancto. P. G.*, t. XXVI, col. 1190-1218. — On ne possède qu'une traduction latine de cet écrit, qui a beaucoup de rapport, pour la matière et la méthode, avec le précédent et avec les lettres à Sérapion. Les partisans de l'authenticité donnent la même date approximative que pour le *Liber de incarnatione Verbi Dei*. Bardenhewer, *loc. cit.* Les doutes viennent aussi des mêmes auteurs. Stülcken, *loc. cit.*, p. 75-76; Loofs, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie*, 3[e] édit., t. II, p. 201.

5. *Contra Apollinarium libri II. P. G.*, t. XXVI, col. 1091-1166. — Deux livres, dont les vrais titres sont, pour le premier, *De incarnatione Domini nostri Jesu Christi*, et pour le second, *De salutari adventu Jesu Christi*. Ni dans ces titres, ni dans le corps de l'ouvrage, il n'est fait mention d'Apollinaire, qui vivait encore ; c'est seulement une réfutation, substantielle et pénétrante, de diverses erreurs apollinaristes. La parfaite intégrité de la nature humaine du Christ est, en particulier, nettement défendue. D'après Montfaucon, cet écrit fut composé par saint Athanase vers l'an 372. L'authenticité est contestée de nos jours. Suivant Dräseke, ces deux livres auraient été rédigés à Alexandrie après la mort de saint Athanase, entre 373 et 377, par Didyme l'Aveugle et l'un de ses disciples, Ambroise, dont parle saint Jérôme, *De viris illustr.*, 126, *P. L.*, t. XXIII, col. 713. Sans suivre Dräseke dans ses conjectures ni accepter toutes ses objections, un grand nombre de critiques rejettent l'authenticité ou du moins ne l'acceptent plus entièrement avec lui, ou du moins considèrent comme douteuse la provenance athanasienne de l'écrit. Les principaux motifs sont : la différence de style et d'arguments, l'emploi de certaines expressions, comme celle de τρεῖς ὑποστάσεις dans le sens de *trois personnes*, l'affirmation de la parfaite intégrité de la nature humaine dans le Christ. Cette dernière raison suppose un préjugé arbitraire au sujet de la doctrine christologique de saint Athanase. L'expression de τρεῖς ὑποστάσεις appartient-elle au texte primitif? Voir F. C. Conybeare, *On the sources of the text of S. Athanasius*, dans *The journal of philology*, Londres, 1896, t. XXIV, p. 286. Les autres raisons sont discutables, soit en elles-mêmes, soit dans leur portée. Aussi des auteurs graves maintiennent fermement l'authenticité de l'ouvrage, ou n'accordent pas que la question soit définitivement tranchée.

Contre l'authenticité : J. Dräseke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona et Leipzig, 1889, p. 167 sq., et *Zur Athanasius-Frage*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1895, t. XXXVIII, p. 238-269; Stülcken, *Athanasiana*, p. 70-75; Hoss, *Studien*, p. 128-129; G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 74-75, note in fine. — Pour l'authenticité : F. X. Funk, compte rendu dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1890, t. LXXII, p. 342; A. Robertson, *S. Athanasius on the incarnation*, 2[e] édit., Londres, 1893, Introduction; H. Strater, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 75-77; F. Lauchert, *Die Lehre des hl. Athanasius*, Leipzig, 1895, p. XI, note 2; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894-1900, t. II, p. 223, 275. — Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 40, constate seulement que l'authenticité soulève des objections.

2° *Écrits d'authenticité suspecte.* — Tels sont, en général, les ouvrages contenus dans le tome XXVIII de la *Patrologie grecque* sous la rubrique : *Dubia*. Il suffit, pour la plupart, d'indiquer le titre : *Testimonia ex sacra Scriptura, de naturali communione similis essentiæ inter Patrem, Filium et Spiritum Sanctum*, col. 29-80; *Epistola catholica*, col. 81-84; *Refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii Samosatensis adversus consubstantialitatem*, col. 85-88; *De æterna Filii et Spiritus Sancti cum Deo existentia, et contra Sabellianos*, col. 95-122; *De sabbatis et circumcisione, ex libro Exodi*, col. 131-142; *Homilia de semente*, col. 143-168; *Homilia in illud : Profecti in pagum*, Matth., XXI, 2, col. 169-184; *Homilia in passionem et crucem Domini*, col. 185-250.

Le traité *De virginitate, sive de ascesi*, col. 251-282, mérite une mention spéciale. Un essai de réhabilitation a été tenté par A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia*, p. 27 sq. Malgré quelques adhésions données à cette thèse, il semblerait plutôt acquis maintenant que l'ouvrage est apocryphe; ce serait un traité anonyme, en conformité de doctrine théologique avec les formules cappadociennes des environs de l'an 370, mais étroitement apparenté dans sa partie ascétique à la doctrine eustathienne, condamnée par le concile de Gangres. Voir Mgr Batiffol, *Le Περὶ παρθενίας du Pseudo-Athanase*, dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, Rome, 1893, t. VII, p. 275-286.

Il faut aussi considérer comme suspecte, sinon apocryphe, l'*Interpretatio in symbolum*, Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, contenue parmi les *Fragmenta*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1231-1232. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, 3[e] édit., Breslau, 1897, p. 137-138. D'après les recherches faites par Caspari et Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 273 sq., cette Ἑρμηνεία dériverait du symbole donné par saint Épiphane à la fin de son *Ancoratus*, *P. G.*, t. XLIII, col. 234-235, et serait peut-être l'œuvre d'un des premiers successeurs de saint Athanase.

Pour les divers écrits exégétiques, contenus dans le tome XXVII de la *Patrologie grecque*, voir le *Dictionnaire de la Bible*, art. ATHANASE, t. I, col. 1208 sq. Pris du moins dans l'état où ils nous sont parvenus, ils ne semblent pas présenter de garantie suffisante d'authenticité.

Ce sont, en dehors de la *Lettre à Marcellin*, tenue communément pour authentique, les ouvrages suivants : *Expositiones in Psalmos*, col. 45-156; *Fragmenta commentariorum in Psalmos*, col. 547-590; *Interpretatio Psalmorum, sive de titulis Psalmorum*, col. 591-1344; *Fragmenta in Job, in Canticum, in Matthæum, in Lucam, in Epist. I ad Corinthios*, col. 1344-1404.

3° *Écrits apocryphes.* — Pour les nombreux ouvrages de ce genre, classés depuis longtemps parmi les *Spuria*, il suffit de renvoyer au tome XXVIII de la *Patrologie grecque*, col. 437 sq. Un seul de ces ouvrages a donné lieu récemment à une discussion de quelque importance; c'est le *Syntagma doctrinæ ad monachos*, col. 831-846. M. E. Revillout a vu, dans cet ouvrage, une partie des actes du concile d'Alexandrie de 362, partie disciplinaire ayant pour objet la réglementation de la vie religieuse sous la forme de l'ascétisme primitif; l'ensemble même des actes de ce concile aurait formé la collection désignée sous le nom de *Synodique* de saint Athanase. *Rapport sur une mission en Italie*, dans *Archives des missions scientifiques*, 3e série, Paris, 1877, t. IV, p. 447 sq.; *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, 2 in-8°, Paris, 1881, 1899. La thèse a été acceptée par A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia*, p. 15 sq., et traitée d'assez vraisemblable par quelques érudits. Mais elle a trouvé aussi des adversaires convaincus et ne paraît pas être sortie indemne de leurs attaques. Voir F. X. Funk, compte rendu dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1887, t. LXIX, p. 362-364; A. Roberson, *Select writings and letters of Athanasius, Prolegom.*, p. LIX; surtout Mgr Batiffol, *Le « Syntagma doctrinæ » dit de saint Athanase*, dans *Studia patristica*, 2e fasc., Paris, 1890, p. 119 sq.

Aux écrits relégués par Montfaucon dans la classe des apocryphes il en faut joindre plusieurs autres, qu'il avait laissés parmi les *dubia*. Tels sont ceux où la critique moderne voit l'œuvre d'Apollinaire de Laodicée, et que ses partisans eurent l'habileté de faire passer sous le nom de saint Athanase. C'est le cas, certainement, pour les deux opuscules *De incarnatione Dei Verbi, P. G.*, XXVIII, col. 25-30, 89-96. Le premier est une sorte de symbole, où se trouve la célèbre expression Μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην, *unam naturam Dei Verbi incarnatam*, employée dans un sens très différent par les monophysites et par saint Cyrille d'Alexandrie qui croyait à sa provenance athanasienne. *De recta fide, ad reginas, P. G.*, t. LXXVI, col. 1211. Le second opuscule est un petit traité antinestorien, où l'on remarque ces conceptions apollinaristes : Θεὸς ἐν σαρκί... ἑνῶν ἑαυτὸν πρὸς τὴν σάρκα... τῷ πνεύματι Θεόν, καὶ ἄνθρωπον τῇ σαρκί... C'est encore le cas, très probablement, pour l'opuscule Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, *Quod unus sit Christus*, col. 121-132. Voir G. Voisin, *L'apollinarisme*, part. II, c. I, § 2; c. II, § 2, 3.

Enfin, depuis les nouvelles recherches faites sur l'histoire du canon scripturaire, on ne peut plus douter du caractère apocryphe de la *Synopsis Scripturæ sacræ*, col. 281-438. résumé clair et souvent très profond des Livres saints, où quelques auteurs avaient prétendu voir la Πυκτία τῶν θείων γραφῶν, dont parle Athanase dans l'*Apologia ad Constantium*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 600. Cet écrit pseudépigraphe reste anonyme et paraît appartenir à la fin du Ve siècle. T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1890, t. II, p. 302-318.

1. *Éditions.* — La principale édition des Œuvres de saint Athanase est celle des bénédictins de Saint-Maur, J. Lopin et B. de Montfaucon, 3 in-fol., Paris, 1698. Elle fut réimprimée, avec compléments, en 1777, à Padoue, par les soins de l'évêque de cette ville, N. A. Giustiniani. Migne a profité de ces travaux et de plusieurs autres, ceux surtout du cardinal Mai, dans sa *Patrologia græca*, 4 in-4°, Paris, 1857. Pour les éditions plus anciennes, voir Montfaucon, *P. G.*, t. XXV, *Prolegom.*, p. XVI; pour les éditions partielles, Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 47 sq.; A. Roberston, *Select writings and letters of Athanasius, Prolegom.*, p. XI-XII.

2. *Traductions.* — L'Allemagne possède une traduction complète des œuvres du saint docteur dans *Sämmtliche Werke der Kirchenväter*, Kempten, 1836-1837, t. XIV-XVIII; de plus, la traduction d'un choix d'écrits, par J. Fisch et A. Richard, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, 2, vol. Kempten, 1872-1875. L'Angleterre a des traductions remarquables accompagnées d'introductions et de notes précieuses : *Select treatises of S. Athanasius, in controversy with the Arians*, et *Historical tracts...*, Oxford, 1842, 1843, dans la collection *Library of the Fathers*; *Select writings and letters of Athanasius...*, Oxford, 1892, dans la collection *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers.* On n'a, en France, que des traductions partielles : la *Vie de saint Antoine*, par Robert Arnauld d'Andilly, dans les *Vies des saints Pères du désert*, Paris, 1668, 1680; l'*Apologie à Constance*, les deux *Livres contre Apollinaire*, la *Lettre encyclique aux évêques d'Égypte et de Libye*, le *Premier discours contre les ariens*, dans la collection des *Chefs-d'œuvre des Pères*, t. III; les deux *Apologies* de saint Athanase *à l'empereur Constance et sur sa fuite*, dans E. Fialon, *Saint Athanase.* On trouve des extraits et des analyses dans la *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église grecque et latine*, par N. S. Guillon, 1828, t. V, p. 172-257. Sur les traductions arméniennes, voir Tajézi, *Des h. Athanasius, Patriarchen von Alexandrien, Reden, Briefe und unechte Schriften*, Venise, 1899.

3. *Ouvrages à consulter.* — S. Jérôme. *De viris illust.*, 87, *P. L.*, t. XXIII, col. 693; Photius, *Biblioth.*, cod. 32, 139, 140, *P. G.*, t. CIII, col. 64, 420; Montfaucon, préface générale et remarques préliminaires avant chaque ouvrage; L. Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Utrecht, 1731, t. II, p. 35-60; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. I, col. 325-390, *Dissertatio de operibus sancto Athanasio attributis*; G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Oxford, 1740, t. I, p. 191-198; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2e édit., Paris, 1865, t. IV, p. 105 sq.; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 392 sq.; Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 37 sq.; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 264, 327; F. Wallis, *On some mss. of the writings of S. Athanasius*, dans *The journal of theological studies*, oct. 1901 et janv. 1902.

III. DOCTRINE DE SAINT ATHANASE. — *I. TRAITS CARACTÉRISTIQUES.* — La théologie de saint Athanase ne se présente pas sous la forme d'un corps de doctrine systématiquement relié. Son rôle ayant été celui d'un homme d'action, ses écrits furent en général des écrits de circonstance, composés pour défendre la foi ou satisfaire à ses devoirs d'évêque. Et pourtant, peu de docteurs ont eu sur l'orientation et le développement de la dogmatique chrétienne une influence aussi profonde. Cela tient au rôle providentiel qui échut au saint; par son propre mouvement, et plus encore par le cours des événements, il fut porté à fixer ses méditations et toute la vigueur de sa grande intelligence sur un problème aussi fondamental pour le christianisme que fécond dans sa portée théologique, le problème du Verbe incarné, Dieu fait homme et Sauveur du genre humain. Il considéra le Verbe sous tous ses rapports, dans son existence au sein du Père, dans l'œuvre de la création où il intervient comme Sagesse et Puissance du Père, dans l'œuvre de la rédemption qu'il accomplit comme Verbe fait chair. Envisagé de la sorte, Jésus-Christ devient un centre, auquel se rapportent les grandes lignes de la religion chrétienne : la trinité, la création et l'état primitif du genre humain, la chute et l'incarnation du rédempteur avec toutes ses conséquences. Aussi rien n'est plus facile que de tirer une large synthèse dogmatique de la doctrine de saint Athanase, en la rattachant soit à la personne du Verbe, comme l'a fait Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, soit à son œuvre rédemptrice, comme l'ont fait Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, et Ströter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius.*

Athanase, docteur de l'Église, est avant tout théologien, et sa doctrine présente un caractère éminemment traditionnel; dans une phrase, où l'élégance se joint à la vé-

rité, on a dit « qu'elle est un chaînon d'or entre les enseignements plus anciens et la théologie postérieure au concile de Nicée ». Chaînon solide aussi, parce que, sans sacrifier les résultats acquis par les maîtres qui l'avaient précédé, Athanase fit passer la pureté de la foi par-dessus toute autre considération. En face d'hérétiques qui faussaient les dogmes catholiques par leurs conceptions d'écoles, il comprit la nécessité de replacer ces mêmes dogmes et de les défendre sur leur propre terrain, la révélation contenue dans l'Écriture sainte et la tradition. Il sut dégager la doctrine catholique d'éléments parasites qui la gênaient et dont l'arianisme essaya de se prévaloir; au Logos-démiurge et au Dieu abstrait de la philosophie, il opposa nettement le Logos de saint Jean et le Dieu de l'Évangile qui par son Fils sauve le monde. Il a mérité le beau titre de *Père de l'orthodoxie.*

Il n'en est pas moins de son siècle et de son milieu, ce milieu alexandrin où se côtoyaient alors deux écoles célèbres, sur certains points rivales et sur d'autres se compénétrant mutuellement, soit par influence immédiate, soit par communauté de sources; l'école néoplatonicienne avec son éclectisme philosophique, et l'école chrétienne du Didascalée où prédominait encore, mais modifiée déjà par des apports de provenance asiatique, la doctrine d'Origène. Élevé dans ce milieu, Athanase en subit d'abord l'influence littéraire et philosophique, sensible surtout dans son œuvre de jeunesse, le traité *Contra gentes* et *De incarnatione.* Que de passages rappellent « le grand Platon », ou témoignent de conceptions stoïciennes courantes à cette époque! Sous le rapport théologique, Athanase trouvait à Alexandrie une école vivante et douée d'une physionomie propre. Origène resta pour lui un maître vénéré, dont on relit les œuvres même au désert. *Ad Serap.*, IV, 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 650. Toutefois il ne l'acceptait pas les yeux fermés, sans discernement : « Ce qu'il a écrit, comme en cherchant et s'exerçant, ne doit pas être pris pour sa pensée propre. Mais lorsque, dans une discussion et une exposition, il définit et affirme sans hésitation, alors on possède la pensée du laborieux savant. » *De decret. nicæn.*, 27, *P. G.*, t. XXV, col. 466.

Par ailleurs, les circonstances placèrent souvent le saint docteur dans d'autres milieux. A Nicée d'abord, et plus longuement, durant son premier et son second exil, il prit contact avec les occidentaux et leur terminologie trinitaire et christologique. En Orient, il se trouva en face d'adversaires ou même en communauté d'action avec des amis formés à d'autres écoles, eusébiens, homéousiens, néonicéens d'Antioche ou de Cappadoce. Il y gagna en largeur de vues et d'esprit, mais sans cesser d'être alexandrin. C'est même en grande partie sous son influence que se précisèrent les traits généraux qui, bientôt, distinguèrent l'école égyptienne d'Alexandrie et l'école syrienne d'Antioche, et que le cardinal Hergenröther résume ainsi, dans son *Histoire de l'Église*, trad. P. Belet, Paris, 1880, t. II, p. 134 : « L'école d'Égypte, contrairement à l'opinion de Photin, qui n'admettait qu'une différence de degrés entre le Fils de Dieu et les saints, relevait la différence spécifique qui existe entre l'incarnation et l'influence purement morale que Dieu exerce sur l'homme, et insistait sur le caractère incompréhensible de cette union mystérieuse. L'école syrienne, conformément à la direction rigoureuse qu'elle suivait et contrairement aux idées gnostiques et apollinaristes, s'appliquait à démontrer que les deux natures en Jésus-Christ gardent leurs propriétés et échappent à toute confusion. Les Alexandrins insistaient volontiers sur l'union des deux natures et sur l'unité de l'Homme-Dieu, les Antiochiens, sur la diversité permanente du divin et de l'humain; les premiers, sur le côté mystérieux de l'Incarnation; les autres, sur son côté compréhensible, sur la dualité de l'être humain et de l'être divin. » Il faut tenir compte de ces considérations générales, quand on veut apprécier la théologie athanasienne.

II. Enseignement détaillé. — La biographie de saint Athanase et la liste de ses ouvrages nous ont fait connaître le fond de sa doctrine, reste à en grouper sous divers chefs les points les plus saillants.

1° *Théodicée, anthropologie.* — En réfutant le paganisme et en lui opposant le monothéisme chrétien, l'auteur de l'*Oratio contra gentes* établit, sur Dieu et sur l'homme, les vérités les plus essentielles. L'existence de Dieu, ses attributs essentiels et son action immédiate dans la création, la conservation et le gouvernement du monde, sont démontrés par des arguments qui, pour la plupart, sont restés dans l'enseignement traditionnel. Dieu crée par pure bonté, il crée dans son Verbe, qui est sa sagesse même; pas d'intermédiaires entre la puissance créatrice et son objet. Le mal n'est point un être positif que Dieu ait créé; il doit son origine à l'abus de la liberté contingente.

L'homme est composé d'un corps mortel et d'une âme raisonnable, spirituelle et immortelle : l'esprit n'est qu'une faculté de l'âme, τὸν ἐν αὐτῇ ψυχῇ νοῦν, n. 34, *P. G.*, t. XXV, col. 61. Par sa raison l'homme peut s'élever à la connaissance de Dieu, en prenant pour point d'appui ou le monde extérieur ou sa propre âme; car le monde porte l'empreinte du Verbe, Sagesse du Père, et dans l'âme surtout brille, comme dans un miroir, l'image du Verbe. Saint Athanase explique peu ce qu'il entend par cette contemplation du Verbe dans l'âme humaine; il semble placer le lien objectif de cette connaissance entre notre propre raison dont l'âme a conscience, et le Verbe considéré comme Raison divine dont la nôtre n'est qu'une participation. Du reste, il ne prouve pas l'existence personnelle du Verbe; il la suppose, ou comme connue par la foi, car il écrit pour un chrétien, ou comme admise par la philosophie de son temps. Il insiste beaucoup et à plusieurs reprises sur la nécessité de la pureté du cœur, pour s'élever à Dieu. Sur la philosophie de saint Athanase et ses rapports avec la doctrine platonicienne, voir E. Fialon, *Saint Athanase*, c. X; Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. J. Trullard, Paris, 1844, l. V, c. II; G. Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, III, Halle, 1873, c. IV, § 5, et *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874, p. 166-169; A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur*, Leipzig, 1899, p. 468 sq.

2° *État primitif, chute originelle.* — L'homme, créé à l'image du Verbe, n'était pas seulement doué d'une âme spirituelle et raisonnable; il avait encore reçu de quoi vivre selon Dieu et à l'abri du mal, de la mort en particulier, dans le paradis terrestre. Pour comprendre dans toute son extension le contenu de cette grâce initiale, il faut examiner dans saint Athanase et l'œuvre de la rédemption et les conséquences de la chute originelle, telles qu'elles ressortent de l'ensemble de sa doctrine. Exprimée déjà substantiellement dans l'*Oratio de incarnatione Verbi*, cette doctrine se précise et se développe dans les *Discours contre les ariens*, les *Lettres pascales* et autres ouvrages du saint docteur. On voit alors très clairement que, pour Athanase, l'état primitif renfermait, outre la nature, les dons appelés maintenant préternaturels et la filiation divine par la grâce. Voir G. A. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Introduction, p. 3 sq.

Mais Dieu avait imposé au premier homme une loi, dont l'observation fidèle devait être pour lui la condition du bonheur parfait et de l'immortalité. Trompé par le démon, l'homme se sépara du Verbe et transgressa le précepte divin; il perdit les dons reçus, et fut réduit à sa condition naturelle, εἰς τὸ κατὰ φύσιν. *De incarn.*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 104; *Orat. contr. arian.*, III, 38, *P. G.*, t. XXVI, col. 406. Par le fait même, le principe de la corruption et de la mort fut dans l'humanité. Le pé-

ché d'Adam et ses conséquences passeront désormais à ses descendants : « Tous les hommes, depuis Adam, sont morts et restent morts... Adam péchant, le péché s'est transmis à tous les hommes. » *Orat. contr. arian.*, I, 44, 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 103, 118. A la vérité, ni la puissance de connaître Dieu ni la liberté ne furent perdues ; mais les hommes ne firent qu'abuser de plus en plus de ces dons et tombèrent dans la plus effrayante corruption. *De incarn.*, 12, *P. G.*, t. XXV, col. 116-117. Il fallait un sauveur.

3° *Incarnation.* — On l'a déjà remarqué, la doctrine de saint Athanase sur le Verbe incarné est le centre de toute sa théologie, comme sa foi en ce même Verbe fut l'âme de sa vie militante. C'est par ce côté surtout qu'il attaqua l'arianisme, montrant que la négation de la divinité du Verbe mettait cette hérésie en opposition avec les sentiments les plus intimes des vrais chrétiens; qu'elle élevait une barrière infranchissable entre Dieu et nous, puisque, suivant la sainte Écriture, nous ne connaissons le Père que par le Fils; qu'elle annihilait en réalité l'œuvre de la rédemption, puisque nul autre qu'une personne divine ne pouvait réformer en nous l'image primitive, détruite par le péché, et nous faire enfants de Dieu. C'est donc sous l'aspect sotériologique que saint Athanase considère d'abord le Verbe incarné. « C'est pour notre salut qu'il s'est manifesté dans un corps humain. » *De incarn.*, 1, *P. G.*, t. XXV, col. 98. « Quand même rien n'eût été créé, le Verbe de Dieu n'en existait pas moins, et le Verbe était Dieu. Mais il ne se serait pas fait homme, si le besoin des hommes ne l'y avait forcé. » *Orat. contr. arian.*, III, 56, *P. G.*, t. XXVI, col. 268. Par le péché d'Adam, le genre humain avait perdu les dons spéciaux de l'état originel; il était tombé sous la loi de la corruption et de la mort. Dieu, qui avait porté la loi, ne pouvait, sans se contredire en quelque sorte, accorder un simple pardon, solution qui, du reste, eût manqué d'efficacité suffisante; l'homme ne pouvait se refaire lui-même à l'image primitive. Et pourtant il convenait à la bonté divine de ne pas laisser périr son œuvre de prédilection. Le Verbe, lui, pouvait refaire en nous sa propre image, et, en se faisant homme, poser dans le genre humain un principe de résurrection et d'immortalité. En même temps, par sa vie et par sa mort, il serait Verbe et Sagesse de Dieu, c'est-à-dire, il manifesterait son Père aux hommes, et leur servirait lui-même de modèle.

Dans l'*Oratio de incarnatione*, Athanase met principalement en relief un aspect de la rédemption suggéré tout d'abord par le récit de la Genèse et développé par saint Irénée et l'école asiatique ; l'aspect physique, ayant pour objet le passage de la corruption à l'incorruptibilité, de la mort à l'immortalité. Mais cet aspect n'est nullement exclusif; dans ce même écrit, le corps du Christ est considéré comme hostie et victime, ἱερεῖον καί θῦμα, son œuvre est envisagée comme une rénovation, et la formule célèbre apparaît déjà : « Le Verbe s'est fait homme, pour que nous fussions déifiés, » Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεωποιηθῶμεν. *P. G.*, t. XXV, col. 112, 192. Grandes idées, que le saint docteur ne cesse pas ensuite de rappeler ou de développer, dans ses *Lettres pascales* comme dans ses *Discours contre les ariens.*

La doctrine christologique de saint Athanase se relie naturellement à sa doctrine sotériologique. Le Verbe incarné est et doit être l'Homme-Dieu, ὁ ἐκ Μαρίας Θεὸς ἄνθρωπος. *Orat. contr. arian.*, IV, 36, *P. G.*, t. XXVI, col. 524. Dieu, pour refaire en nous l'image du Verbe, pour nous manifester le Père, pour nous déifier. Homme, pour payer la rançon du péché en souffrant dans son corps, et placer dans l'humanité un principe d'immortalité, mais aussi pour être parmi nous une manifestation visible de l'invisible divinité. De là, dans un seul et même sujet, cette union substantielle et inséparable du divin et de l'humain, si fortement accentuée dans la théologie athanasienne. Si les expressions de temple, de demeure, de vêtement, d'instrument, s'y rencontrent, appliquées à l'humanité du Christ, rien dans le contexte ou dans la doctrine générale qui ne soit radicalement opposé au nestorianisme. « Le Verbe s'est fait homme, mais il n'est pas venu dans un homme. » *Orat. contr. arian.*, III, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 388. Toutes les conséquences de l'unité ontologique du Christ apparaissent. Communication des idiomes fréquemment appliquée; c'est le Verbe qui crée et qui ressuscite les morts; c'est le Verbe qui a faim et qui souffre. Maternité divine de Marie, τῆς Θεοτόκου Μαρίας. *Orat. contr. arian.*, III, 14, 29, 33, *P. G.*, t. XXVI, col. 350, 386, 394. Action théandrique nettement formulée. *Ibid.*, 31-32, col. 390-391; *Epist.*, IV, *ad Serap.*, 14, *P. G.*, t. XXVI, col. 656-657. Adoration de l'humanité sacrée du Sauveur, enseignée et défendue formellement. *Epist. ad Adelphium*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1074 sq.

Mais n'y aurait-il pas excès dans le sens contraire? n'est-ce pas préparer la voie au monophysisme, que d'employer des expressions comme φυσικὴ ἕνωσις? *Contra Apollin.*, I, 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 1110. Quel que soit l'auteur de cet ouvrage, Athanase ou l'un de ses disciples, sa véritable pensée ne peut faire de doute; il entend affirmer une union vraiment substantielle dont les termes sont, d'un côté le Verbe, et de l'autre la nature humaine dans sa pleine intégrité; φυσικὴ ἕνωσις, ne dit donc pas unité de nature. A cette question, toutefois, se rattache un point important de la doctrine christologique d'Athanase. Que la complète dualité des natures dans le Christ soit contenue dans les deux livres contre Apollinaire, c'est un fait : τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ Χριστός, I, 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1121. Mais la paternité de cet ouvrage est contestée au saint docteur, et pour cela même. On a prétendu que, dans ses écrits authentiques, il ne reconnaît pas d'âme *humaine* dans le Christ; le Verbe s'est fait homme en ce sens qu'il s'est uni à un corps, mais lui-même tient lieu d'âme raisonnable. Les termes du composé théandrique seraient donc, d'un côté la personne du Verbe, de l'autre ce que saint Athanase appelle τὸ ἀνθρώπινον, l'élément humain du Christ, c'est-à-dire σάρξ, σῶμα, la chair ou le corps. En un mot, Athanase serait apollinariste. Opinion émise jadis par Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Tubingue, 1841, t. I, p. 570 sq., et reprise tout récemment par A. Stülcken, *Athanasiana*, p. 90-106, et K. Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, p. 76-79.

Cette thèse repose d'abord sur une interprétation abusive des termes σάρξ et σῶμα. Athanase les emploie dans leur sens biblique, qu'il a expliqué lui-même : « C'est la coutume de l'Écriture d'appeler l'homme *chair.* » *Orat. contr. arian.*, III, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 388. Et ailleurs : « Dire : Le Verbe s'est fait chair, c'est dire : Le Verbe s'est fait homme. » *Epist.*, II, *ad Serap.*, 7; *Epist. ad Epictet.*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 620, 1064. De là vient que, pour désigner l'élément humain dans le Christ, le saint docteur se sert indifféremment des termes *chair, corps, humanité,* et qu'il attribue l'ignorance et le progrès dans le Christ soit à la chair, soit à la nature humaine : Τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἧς ἐστιν ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν... ὡς ἄνθρωπος ἀγνοεῖ,... ἀγνοεῖ σαρκικῶς. *Orat. contr. arian.*, III, 43, *P. G.*, t. XXVI, col. 413, 416. A cette explication il faut joindre la doctrine générale d'Athanase sur l'incarnation qu'il désigne habituellement, non par le terme de ἐνσωμάτωσις, mais par celui de ἐνανθρώπησις, exprimant l'idée de Verbe *fait homme.* C'est en effet l'idée du Verbe fait homme qui est à la base de cette doctrine ; homme *semblable à nous par la nature*, ὅμοιος κατὰ τὴν φύσιν τοῖς ἀνθρώποις, *De incarn.*, 37 ; homme *comme nous*, ὡς ἡμᾶς ἄνθρωπον, *Orat. contr.*

arian., I, 43, homme né de la Vierge Marie « *à notre ressemblance*, καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. » *Epist. ad Maximum*, 2, *P. G.*, t. XXV, col. 160; t. XXVI, col. 401, 1088. Et quand les ariens, pour prouver l'infériorité du Verbe, objectent le texte : *Nunc anima mea turbata est*, quelle est la réponse? ἀνθρωπίνως λέγων τοῦτο : « c'est *comme homme* qu'il dit : *Mon âme est troublée maintenant.* »

Du reste, la question se posa en 362, au concile des confesseurs, à l'occasion de vues divergentes sur l'incarnation, échangées, semble-t-il, entre les représentants d'Apollinaire de Laodicée et des partisans de la doctrine antiochienne. Finalement les uns et les autres professèrent « que le Verbe du Seigneur n'est pas venu à la fin des temps dans un homme saint, comme il est venu dans les prophètes, mais que le Verbe lui-même s'est fait chair... Ils professèrent aussi que le Sauveur n'avait pas un corps sans âme, ni sans sentiment, ni sans esprit, οὐδ' ἀνόητον. Car il n'était pas possible que le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit; ce n'est pas, en effet, le salut du corps seulement, mais aussi celui de l'âme que le Verbe a opéré ». *Tomus ad Antiochenos*, 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 804. L'attitude prise par l'évêque d'Alexandrie dans cette circonstance n'est pas douteuse, puisqu'il fit souscrire à Paulin d'Antioche un formulaire où se retrouve la profession de foi qu'on vient de lire. *Ibid.*, col. 809; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVI, 20-21, *P. G.*, t. XLII, col. 672. C'est la même doctrine qui se retrouve, vers 370, dans la lettre à Épictète, n. 7; le Verbe s'est fait vraiment homme, ἀληθείᾳ ἀνθρώπου γενομένου, parce qu'il devait procurer le salut de l'homme tout entier, âme et corps. *P. G.*, t. XXVI, col. 1061. Si donc saint Athanase emploie de préférence, pour désigner l'humanité du Christ, les termes σάρξ et σῶμα, ce n'est pas qu'il nie l'âme humaine du Sauveur; mais il suit en cela l'usage biblique et traditionnel, et de plus, fidèle à sa propre conception sotériologique, il met en relief dans l'élément humain du Christ le côté par où le Verbe s'est rendu visible aux hommes, par où il a souffert et est mort pour détruire la loi de la corruption et de la mort, c'est-à-dire le corps sensible et la chair passible. Voir G. Voisin, *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 15 juillet 1900; puis, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 40-47.

Mais il faut reconnaître que, si le grand docteur alexandrin a soutenu en principe l'intégrité parfaite de la nature humaine du Christ, il n'a pas tiré toutes les conséquences de cette doctrine, par exemple en ce qui concerne la liberté, et même la volonté. La distinction des deux volontés ne se trouve formulée que dans *De incarnatione et contra arianos*, 21, ouvrage dont l'authenticité n'est pas admise par tous, et dans un passage cité par le VIe concile œcuménique, comme appartenant à un traité de saint Athanase sur ces paroles : *Nunc anima mea turbata est. P. G.*, t. XXVI, col. 1021, 1241. Le problème de l'impeccabilité du Christ n'est touché *ex professo* que dans les deux livres contre Apollinaire. Sur l'union même de l'élément divin et de l'élément humain dans l'unique personne du Verbe incarné, la théologie du saint évêque reste incomplète, comme sa terminologie. Il affirme l'union, mais ne l'explique pas, ce qui se conçoit, puisqu'il s'agit d'un mystère; même il n'en détermine pas la nature d'une façon précise. Les grandes controverses christologiques des siècles suivants feront compléter l'œuvre.

4° *Trinité.* — L'article ARIANISME suffit à montrer quelle fut, dans ses lignes générales, la doctrine trinitaire de saint Athanase. Arius enseignait une trinité d'hypostases, en donnant à ce terme le sens de substances, οὐσίαι, non seulement distinctes et séparées les unes des autres, mais différentes en leur nature. Au sommet, l'ἀγέννητος, seul incréé, seul éternel, seul vraiment Dieu. A cette conception qui détruisait réellement la trinité chrétienne, Athanase oppose la trinité consubstantielle. Rien de créé ne peut être rangé dans la trinité; car tout entière, elle est un seul Dieu. La trinité est indivisible. La divinité est une. Un seul Dieu sur tous, par tous, en tous. Telle est la foi de l'Église catholique. Car le Seigneur l'a fondée et enracinée dans la trinité lorsqu'il a dit à ses apôtres : « Allez enseigner toutes les « nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du « Saint-Esprit. » Si le Saint-Esprit était une créature, il ne l'aurait pas rangé avec le Père, pour ne pas faire une trinité hétérogène, par le mélange d'un élément étranger. Est-ce qu'il manque quelque chose à Dieu pour qu'il s'adjoigne une substance étrangère avec laquelle il se fasse adorer? Blasphème! » Ainsi parlait Athanase contre les pneumatomaques, dans sa première lettre à Sérapion, n. 17, et sa troisième, n. 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 570, 634-635. C'est ce qu'il avait enseigné auparavant contre les ariens : « Il n'y a dans la trinité qu'une seule et éternelle divinité. » *Orat. contr. arian.*, I, 18, *ibid.*, col. 48. Et c'est en ce sens que, dès le début de sa carrière d'écrivain, il employait la doxologie traditionnelle qui unit les trois personnes divines dans un même honneur, une même puissance et une même gloire. *Orat. de incarn.*, 57, *P. G.*, t. XXV, col. 197.

Les difficultés et les querelles suscitées, d'abord par le mot ὁμοούσιος, puis par la question de terminologie relative aux termes οὐσία, φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον, ont été racontées à l'article ARIANISME. On a vu comment, dans ses traités *De decretis nicænis*, *De synodis* et sa lettre *ad Afros*, saint Athanase fut l'historien et le défenseur du terme consacré par le concile de Nicée. Dans sa pensée, l'ὁμοούσιος emportait certainement l'unité numérique de la substance divine. Voir J. F. Bethune-Baker, *The Meaning of Homoousios in the « Constantinopolitan » Creed*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1901, t. VII, n. 1, p. 26-28. Mais il attachait moins d'importance au terme lui-même qu'au dogme dont il était l'expression. A part les ouvrages polémiques où il le défend contre les attaques des ariens et des semi-ariens, il se sert peu de l'ὁμοούσιος, à tel point que, dans les trois premiers discours contre les ariens, ce terme ne paraît qu'une seule fois. *Orat.*, I, 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 29. Il se contente d'expressions équivalentes, comme ὁμοίας οὐσίας, ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ὅμοιος κατὰ πάντα. Dans la querelle des trois hypostases, l'attitude du saint docteur fut très conciliante; il suffit de rappeler la décision prise au concile d'Alexandrie de 362. Mais pour lui, il continue à identifier οὐσία et ὑπόστασις. *Epist. ad Afros*, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 1039. En réalité, la terminologie trinitaire d'Athanase s'arrête à la simple formule des symboles : un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Ce sont là les termes scripturaires qu'il oppose aux termes équivoques des ariens, philosophant sur l'ἀγέννητος et le γεννητός. Notre-Seigneur, leur dit-il, « nous a ordonné d'être baptisés, non pas au nom de l'ἀγέννητον et du γεννητόν, non pas au nom du créateur et de la créature, mais au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » *De decretis nicæn.*, 31, *P. G.*, t. XXV, col. 474.

Si maintenant nous considérons les trois personnes divines dans leur rapport mutuel, c'est d'abord le Père et le Fils qui nous apparaissent, vrai Père et vrai Fils : « Ils sont deux, puisque le même n'est pas le Père et le Fils, comme le soutient Sabellius, mais le Père est Père, et le Fils est Fils. » *Orat. contr. arian.*, IV, 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 470. Et parce que le Père est essentiellement Père, il engendre le Fils de toute éternité et nécessairement, mais sans division ni partage, génération ineffable dont le docteur alexandrin n'essaie pas de sonder les mystérieuses profondeurs. Viennent ensuite les différents noms de la seconde personne, où se manifeste toujours de plus en plus son inséparable union à la première. C'est le propre Verbe du Père, ἴδιος τοῦ

Θεοῦ Λόγος; non pas le Logos-démiurge des philosophes et des ariens, mais le Logos-Dieu, qui est la Raison même du Père et sa propre Sagesse, dans laquelle il a fait toutes choses. Et c'est aussi sa propre, parfaite et immuable image, ἀπαράλλακτος εἰκών.

Le Saint-Esprit est surtout présenté en rapport immédiat avec le Fils. Pour Athanase, comme le Fils rentre dans le Père, le Saint-Esprit rentre dans le Fils, lui étant uni par l'identité de nature, de substance et d'opération : « Le Saint-Esprit est en même relation d'ordre et de nature avec le Fils que le Fils avec le Père... Rien qui n'existe et ne soit opéré par le Fils dans l'Esprit... L'Esprit étant dans le Verbe, il est manifeste qu'il est en Dieu par le Verbe. » *Ad Serapion.*, I, 21, 31 ; III, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 580, 601, 633. Aussi bien, la troisième personne dérive-t-elle de la seconde, comme celle-ci de la première. C'est l'esprit du Verbe, ἴδιον τοῦ Λόγου ; qui procède du Père et que le Père donne par le Fils; qui reçoit du Fils tout ce qu'il a, et que le Fils donne et envoie. Le Fils est même appelé la source du Saint-Esprit, παρὰ τῷ Θεῷ Πατρὶ ὄντα τὸν Υἱὸν τὴν πηγὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, mais dans un ouvrage dont l'authenticité est contestée, *De incarn. et contr. arian.*, 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 1000. Comment ne pas reconnaître, en cet ensemble de témoignages, l'équivalent du dogme catholique de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*? Voir Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, Paris, 1898, étude XXI, c. I.

Quand le saint docteur expose ces réalités transcendentales, sa pensée se meut dans un ordre de comparaisons et d'analogies qu'il emprunte soit à l'Écriture soit à des images courantes dans le milieu alexandrin. C'est la splendeur qui sort du soleil, sans que la substance de ce dernier se divise ou diminue; elle reste entière, et la splendeur est également entière. C'est le fleuve engendré d'une source : la source n'est point le fleuve, et le fleuve n'est point la source; mais l'une et l'autre sont une seule et même eau qui coule de la source dans le fleuve. Ainsi la divinité passe du Père au Fils sans division ni partage. De même, s'il s'agit des trois personnes à la fois : ce n'est pas reconnaître trois soleils, que d'admettre un soleil, sa splendeur et une lumière qui procède du soleil dans sa splendeur. Comparaisons et analogies qui ont fait appeler la théologie alexandrine, et celle d'Athanase en particulier, une théologie « dynamique », parce qu'elle présente la divinité comme une vie d'où pullulent toutes les perfections divines.

La méthode théologique dont se sert notre docteur pour prouver la divinité du Fils contre les ariens et celle du Saint-Esprit contre les macédoniens, est aussi simple que concluante. Il leur oppose les témoignages de l'Écriture qui attribuent soit au Fils, soit au Saint-Esprit les caractères de la divinité, et conclut qu'ils sont consubstantiels à Dieu le Père. La seconde et la troisième lettre à Sérapion, résumé des preuves relatives à la divinité du Fils et du Saint-Esprit, sont un modèle du genre. Le reste est travail de défense, consistant surtout dans l'explication des textes scripturaires que les ariens et les macédoniens invoquaient ou objectaient. Une distinction mérite d'être signalée, car elle est pour Athanase la clef qui ouvre l'intelligence des textes s'appliquant au Verbe incarné; c'est la distinction fondamentale que fournit la dualité des natures dans le Christ. Il se dit un avec le Père, il crée, il vivifie, il sanctifie; entendez cela du Dieu, θεϊκῶς. Il se dit inférieur au Père, il ignore et progresse, il souffre et meurt; entendez cela de l'homme, ἀνθρωπίνως. En outre, les théophanies de l'Ancien Testament demeurent dans la théologie athanasienne, mais comprises en un sens qui tient le milieu entre la conception des anciens apologistes qui les rapportaient immédiatement au Verbe et celle de saint Augustin qui les rapporte toutes aux anges. Il faut distinguer, dans les apparitions sensibles, celui qu'on voit et celui qui parle ; on voit un ange sous une forme empruntée, mais en lui c'est le Verbe qui parle. *Orat. contr. arian.*, III, 12-14, *P. G.*, t. XXVI, col. 346-251. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 67-75.

5e *Grâce. Église. Sacrements.* — Le Verbe incarné continue son œuvre ici-bas de deux façons : au dedans, par la grâce; au dehors, par l'Église et les sacrements. Dans ses écrits dogmatiques, Athanase ne s'occupe pas directement de la grâce actuelle, mais il en suppose plus d'une fois la nécessité, surtout quand il met dans tout son jour le profond abaissement où le genre humain était réduit avant la venue du rédempteur. Il est plus explicite dans les écrits moraux; ainsi les lettres pascales montrent dans la grâce un principe de force et d'illumination qui reste toujours en notre pouvoir. *Epist.*, III, 3; V, 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1373, 1380. Dans la vie de saint Antoine, parlant des victoires de ce héros chrétien, le biographe ajoute : « Le Seigneur était son aide, συνήργει γὰρ ὁ Κύριος αὐτῷ; le Seigneur qui pour nous s'est fait chair, et nous fait triompher de Satan en notre corps, en sorte que quiconque lutte bien peut dire : « Ce n'est pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi. » *Vita Anton.*, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 849. Certaines imputations de semipélagianisme sont repoussées par Möhler, *Athanase le Grand,* trad. franç., t. III, p. 257 sq.

La grâce sanctifiante rentre dans la doctrine sotériologique du saint docteur sous l'idée multiple de nouvelle création, déification, filiation, adoption, sainteté, etc. Elle nous est communiquée par le Fils dans le Saint-Esprit : « Dans le Saint-Esprit, le Verbe glorifie la créature; déifiant les hommes et les faisant fils, il les conduit au Père... C'est en participant du Saint-Esprit que nous avons la charité du Père, et la grâce du Fils, et la communication du Saint-Esprit lui-même. » *Epist.*, I, *ad Serap.*, 25, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 589, 600. Grâce et communication de l'Esprit se perdent par le péché, et se recouvrent par la pénitence. *Orat. contr. arian.*, III, 25, *ibid.*, col. 376.

Si de la grâce, principe intérieur de vie surnaturelle, nous passons à l'Église, c'est comme une théologie en action qu'il faut voir en saint Athanase. Sa vie entière, sa vie d'évêque surtout, ne fut qu'un grand acte de dévouement à la sainte Église de Jésus-Christ, une, catholique, apostolique et romaine. Sa conduite témoigne de son respect et de sa subordination à l'égard de l'évêque de Rome et de son siège qu'il appelle ἀποστολικὸς θρόνος. *Histor. arian.*, 35, *P. G.*, t. XXV, col. 733. Ses grandes indignations furent contre ces prélats ariens qui, par leur ambition personnelle, leur servilité à l'égard des princes et la multiplicité de leurs symboles, sacrifiaient l'indépendance de l'Église et brisaient l'unité de régime et l'unité de foi. Les vrais chrétiens ne déchirent pas la tunique du Christ; ils mangent la Pâque du Seigneur dans une seule maison, l'Église catholique. Ils ne forment qu'une bergerie, sous un seul chef qui est le Christ. *Epist. heort.*, V, 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1382; *Tomus ad Antioch.*, 8, *ibid.*, col. 806. Leur foi est la foi catholique, que les apôtres ont transmise par les Pères, ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν Πατέρων. *Epist.*, II, *ad Serap.*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 620. Aussi l'un des premiers arguments du saint docteur contre les hérétiques consiste à leur opposer la catholicité et l'apostolicité de la doctrine qu'ils rejettent. En face de leurs « inventions », il dit d'abord : « Pour leur répondre il suffit de ces quelques mots : Ce n'est point là la foi de l'Église catholique, ce n'est point là la foi des Pères. » *Epist. ad Epictet.*, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1056. Par conséquent, ayant renoncé à la foi apostolique, les hérétiques et les schismatiques n'appartiennent plus à l'Église catholique; on ne doit pas les appeler chrétiens, mais ariens ou de tout autre nom de leur secte. *Orat. ad arian.*, I, 1-2; III, 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 14-15, 384. On doit éviter leur commu-

mon. *Epist. ad monachos, ibid.*, col. 1188. Attitude où l'on a dénoncé la haine théologique et la domination dogmatique qui adjoint aux données des textes sacrés le produit de conceptions métaphysiques; en réalité, il n'y a là que la conviction profonde que l'Église catholique et ses défenseurs ont de l'origine divine des vérités en jeu.

Les sacrements ont été donnés par Notre-Seigneur à son Église comme des signes sensibles de la grâce et des principes extérieurs de sanctification. Saint Athanase ne parle pas de tous ceux que le dogme catholique reconnaît; argument négatif dont certains protestants, comme H. Voigt, n'ont pas manqué d'abuser contre l'Église romaine. Il mentionne surtout le baptême, principe de rénovation et de régénération spirituelle, *Orat. contr. arian.*, III, 33; *Epist.*, IV, *ad Serap.*, 13, *P. G.*, t. XXVI, col. 396, 655. A-t-il tenu que la validité de ce sacrement dépendait de la foi du ministre? Beaucoup le concluent d'un passage où, parlant du baptême donné par les ariens, même selon la formule traditionnelle, il se refuse à y voir un vrai baptême : « Car ce n'est pas celui qui dit : *Seigneur,* qui donne, mais celui qui, avec le nom, tient la vraie foi. » *Orat. contr. arian.*, II, 42-43, *P. G.*, t. XXVI, col. 236-237. Néanmoins, on est en droit de se demander s'il s'agit de la validité, ou seulement de l'efficacité du sacrement; on ne voit pas qu'en pratique, soit en général, soit au concile des confesseurs en particulier, il ait été question d'imposer un nouveau baptême aux ariens qui revenaient à l'Église. Voir Montfaucon, *Prolegom., P. G.,* t. XXV, p. XXXI.

L'eucharistie apparaît plusieurs fois dans les œuvres incontestées d'Athanase. Il parle des sanctuaires chrétiens qui ont pour ornement le sang du Christ et la célébration de ses mystères. *Apol. contr. arian.*, 5, *P. G.*, t. XXV, col. 256. Dans ses lettres pascales, c'est une perpétuelle antithèse entre la Pâque des juifs et la Pâque des chrétiens, comme entre l'ombre et le corps, la figure et la réalité, la prophétie et l'accomplissement : « Notre-Seigneur est le pain céleste, et devient l'aliment des chrétiens, suivant ces paroles : « Si vous ne man« gez ma chair et ne buvez mon sang »... Notre-Seigneur promit à ses apôtres de leur faire manger désormais non plus la chair d'un agneau, mais sa propre chair, en disant : « Prenez, mangez et buvez; ceci est « mon corps et mon sang. » *Epist.*, I, 5; IV, 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1364, 1379. Comment ne pas voir le sacrifice eucharistique dans cette phrase : « Maintenant nous n'immolons pas un agneau matériel, mais ce véritable agneau qui a été immolé, Notre-Seigneur Jésus-Christ ? » Et comment ne pas voir la préparation à la communion pascale dans cette exhortation : « Mais pour être dignes de nous approcher de l'agneau divin, et de toucher au mets céleste, purifions nos mains et notre corps, ayons la conscience pure de tout mal? » *Epist.*, IV, 9; V, 5, *ibid.*, col. 1365, 1383. Voir encore *Orat. contr. arian.*, IV, 36; *De incarn. Verbi Dei et contra arian.*, 16; et le passage cité par Théodoret, *P. G.*, t. XXVI, col. 524, 1012, 1240. Si, dans la quatrième lettre à Sérapion, n. 9, saint Athanase parle de nourriture céleste et d'aliment spirituel, tout le contexte montre qu'il ne nie pas la réalité de la chair eucharistique, mais qu'il a seulement en vue l'état particulier où elle se trouve et les effets qu'elle est destinée à produire en ceux qui la reçoivent. Möhler, *Athanase le Grand,* trad. franç., Paris, 1840, t. III, p. 263 sq.

Au sujet de la pénitence, deux textes sont attribués au saint docteur, tirés l'un d'une *Chaîne* sur Jérémie, l'autre d'une homélie sur ces paroles : *Profecti in pagum, P. G.*, t. XXVI, col. 1316; t. XXVIII, col. 184. Dans le premier, l'effet de l'absolution sacerdotale est comparé à celui du baptême; dans le second, le pouvoir de remettre les péchés est attribué aux disciples de Jésus. Mais l'authenticité de ces textes est en question. Enfin, par ce qui est raconté d'Ischyras dans l'*Apologia contra arianos*, 11-12, *P. G.*, t. XXV, col. 270, nous savons que l'ordination se pratiquait par imposition des mains, et qu'on tenait pour nulle l'ordination sacerdotale faite par un simple prêtre.

6° *Sainte Écriture.* — Comme archevêque d'Alexandrie, Athanase nous a laissé, dans sa lettre pascale pour l'année 367, un catalogue des Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. *P. G.*, t. XXVI, col. 1436. Complet pour le Nouveau Testament, ce catalogue ne comprend pour l'Ancien que les livres contenus dans le canon juif, avec cette particularité toutefois que le livre de Baruch s'y trouve et que celui d'Esther y est omis. « Ce sont là les sources du salut. » Viennent ensuite les livres non canoniques, οὐ κανονιζόμενα, mais lus officiellement aux catéchumènes : la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des Apôtres et le livre du Pasteur. En dernier lieu, les apocryphes, « inventions des hérétiques ». Ajoutons que dans ses écrits le saint docteur a fait usage, même dogmatiquement, de tous les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Cornely, *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, 2e édit., Paris, 1894, t. I, p. 99-101; T. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon*, Erlangen et Leipzig, 1901. Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 15 janvier 1902, p. 147-148.

Toujours, dans ses discussions avec les hérétiques, Athanase met en première ligne l'Écriture. Mais il est loin d'admettre le principe du libre examen ou de l'exégèse rationaliste : « Les hérétiques, dit-il dans sa seconde lettre pascale, n. 6, lisent bien les Ecritures, mais ils ne tiennent pas compte de l'interprétation des saints; les entendant selon des traditions humaines, ils en ignorent le vrai sens et tombent dans l'erreur. » *P. G.*, t. XXVI, col. 1370. A ceux qui veulent pénétrer dans l'esprit de l'Écriture, il faut encore, comme disposition préalable, la pureté de cœur et l'intégrité des mœurs.

L'exégèse du docteur alexandrin se ressent de son milieu par l'usage de l'interprétation allégorique, surtout dans son œuvre de jeunesse et ses écrits moraux. Dans ses lettres pascales il excelle, comme l'a remarqué Mgr Freppel, *Commodien,* p. 159, « à saisir les points de contact et à tracer les lignes de séparation qui existent entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Son esprit subtil et pénétrant devine sans peine le sens spirituel des observances mosaïques. » Mais, dans ses traités dogmatiques, saint Athanase tranche fortement sur l'école d'Alexandrie par le souci du sens littéral. Il rappelle souvent à l'ordre les ariens, en les avertissant que, pour bien entendre un auteur sacré, il faut considérer à quelle occasion et de qui il a parlé, et quelle raison il a eue d'écrire. Sa propre exégèse, sans être partout irréprochable, est habituellement solide, suggestive et d'une grande valeur théologique. Il ignorait évidemment l'hébreu et s'en tient, pour l'Ancien Testament, à peu près exclusivement au texte de la version des Septante. Sur l'explication et l'emploi de l'Ancien Testament par Athanase, voir Atzberger, *Die Logoslehre*, appendice, p. 233-246.

III. GRANDEUR D'ATHANASE. — Dans sa *Défense de la Tradition et des saints Pères*, Bossuet a dit que « le caractère de saint Athanase, c'est d'être grand partout ». Le mot est vrai de l'homme, de l'écrivain, du docteur, du saint.

Athanase fut grand comme *homme*, par la trempe de son caractère et sa vigueur intellectuelle, par le dévouement total et désintéressé à une noble cause, par les qualités qui font les hommes d'influence et d'action. Il fut du nombre de ces esprits vigoureux, tels que les réclament les époques décisives. Constamment, pendant sa vie si remplie de vicissitudes, il se montra prêt à endurer les dernières souffrances pour sa conviction; et il y demeura inébranlable; il s'efforça de la défendre contre toutes les attaques, d'entraîner sur ses pas les esprits

oscillants ; et persuadé de la haute importance de sa mission, animé en même temps d'une sage condescendance, il était, à ce double titre, éminemment propre à marcher à la tête de son parti, et à se soutenir dans cette difficile position. La grandeur de son caractère est hors de doute. » Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. J. Trullard, Paris, 1844, t. II, p. 26.

Athanase fut grand comme *écrivain*. Non qu'il ait été un littérateur de profession, ce fut plutôt un penseur et, dans ses écrits comme dans sa conduite, un homme d'action; mais cela même donne à sa langue un cachet particulier et des qualités solides qui l'ont fait admirer par les plus grands maîtres. « Son style, dit Photius, est clair, sobre et précis, mais en même temps nerveux et profond; sa dialectique est puissante, et sa fécondité merveilleuse. Il argumente, non à la manière d'un écolier, en suivant pas à pas les règles de la logique; mais en maître, et avec magnificence. » *Biblioth.*, cod. 140, *P.G.*, t. CIII, col. 420. Érasme partageait l'admiration de Photius et louait en particulier cette éloquence forte de choses allant droit au but, *totus est in explicanda re.* D'autres ont relevé ce don particulier que possède Athanase d'allier dans un style clair et simple la mâle éloquence de la phrase antique et les pittoresques images de la Bible. Voir E. Fialon, *Saint Athanase, Étude littéraire*, c. XI; Montfaucon, *De stylo Athanasii*, *P. G.*, t. XXV, *Prolegom.*, p. XXIII sq.

Athanase fut grand comme *docteur*. Ce n'est pas à prouver, quand ceux au front desquels brille cette auréole, se sont inclinés devant lui. Ils l'ont appelé le grand illuminateur, pilier et pierre fondamentale de l'Église. Voir les *Elogia veterum*, *P. G.*, t. XXV, *Prolegom.*, p. CCLXXIV sq. Peu d'hommes tiennent, en effet, dans l'histoire de l'Église une place plus importante. Dieu lui confia la mission de défendre une cause d'une exceptionnelle grandeur; il fut digne de ce choix, et, par un juste retour, la grandeur de la cause a rejailli sur le champion du Verbe incarné.

Athanase fut grand comme *saint*. Le récit de sa vie est un panégyrique, a dit justement Möhler, et Grégoire de Nazianze a pu commencer son célèbre discours par ces paroles : « Louer Athanase, c'est louer la vertu même. N'est-ce pas, en effet, célébrer les louanges de la vertu, que de faire connaître une vie qui réalisa toutes les vertus ensemble? » *Orat.*, XXI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1082. Dans cette sainteté, comme dans cette vie, une passion fit l'unité, celle dont le duc de Broglie a dit : « Athanase était enflammé, dès sa jeunesse, de la passion qui fait les saints, l'amour de Jésus-Christ. » Cet amour du Verbe incarné explique tout Athanase. Il explique ses travaux, ses joies et ses épreuves, ses amitiés et ses sympathies. Il explique aussi ses antipathies, ses indignations, sa haine réelle de l'hérésie et ses invectives contre ceux qui l'entretenaient; il les explique, comme l'amour de Jésus-Christ pour son Père céleste explique le fouet levé contre les vendeurs du Temple et les *Væ vobis* lancés aux pharisiens hypocrites ou endurcis.

Athanase reste l'une des plus grandes et des plus nobles figures dont s'honore l'humanité. Avec saint Théodore Studite, *Iambi*, LXXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1800, nous pouvons saluer en lui un vaillant athlète dont les travaux sont au-dessus de toute louange ; la gloire des docteurs; un géant qui, luttant pour Dieu, a triomphé des plus redoutables ennemis.

Τίς τοὺς ἀγῶνας τῶν πόνων τῶν σῶν φράσοι,
Ὦ πενταθλητά, τῶν διδασκάλων κλέος;
Ὑπὲρ Θεοῦ γὰρ ὡς γίγας δραμὼν μέγας,
Στεφηφορῶν καθεῖλες ἐχθροὺς παγκάκους.

I. *Études sur la doctrine de saint Athanase.* — 1° Parmi les catholiques : Montfaucon, *Præfat.*, IV, *P.G.*, t. XXV, p. XXVIII sq.; dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés*, 2e édit., Paris, 1865, c. II, a. 6; abbé Barral, *Étude sur saint Athanase le Grand*, in-8°, Paris, 1863; *Gott das Wort und sein schöpferisches, wiederherstellendes und weltregierendes Walten, nach dem hl. Athanasius dargestellt*, par un prêtre catholique, in-8°, Munich, 1879; L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius, ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer*, in-8°, Munich, 1880; G. A. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung. Eine dogmengeschichtliche Studie*, in-8°, Passau, 1888; H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Dogmenhistorische Studie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894; F. Lauchert, *Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen*, in-8°, Leipzig, 1895; J. Schwane, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1895, passim, table, p. 883. — 2° Parmi les protestants : H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*, in-8°, Brême, 1861; C. Vernet, *Essai sur la doctrine christologique d'Athanase le Grand*, in-8°, Genève, 1879; A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, in-8°, Halle, 1886; J. A. Dorner, *History of the development of the doctrine on the person of Christ*, trad. angl., Édimbourg, 1897, part. I, t. II, passim; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II, passim; A. Stülcken, *Athanasiana*, et K. Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, déjà cités.

II. *Études diverses*, se rapportant d'une façon plus générale à la personnalité, au caractère, à l'influence d'Athanase. — 1° Catholiques : Möhler, *Athanase le Grand*, déjà cité; Hergenröther, *Athanasius der Grosse*, dans *Görres-Gesellschaft, Vereinschrift für 1876*, p. 1-24. — 2° Protestants : F. Böhringer, *Athanasius und Arius*, déjà cité; J. Kaye, *Some account of the council of Nicæa, in connexion with the life of Athanasius*, in-8°, Londres, 1853; Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, Londres, 1861, 7e lect.; Farrar, *Lives of the Fathers*, Édimbourg, 1889, t. I, p. 445-571; G. Krüger, *Die Bedeutung des Athanasius*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 16e année, Brunswig, 1890, p. 337-356; Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, Prolegom., c. IV.

Voir encore, pour divers ouvrages et articles non cités au cours de cette étude, U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, au mot *Athanase*, et *Supplément*, col. 2429.

X. LE BACHELET.

2. **ATHANASE** (**Symbole de saint**). — I. Noms. II. Texte. III. Unité. IV. Origine : 1° date, 2° lieu de composition, 3° auteur. V. Autorité.

I. NOMS. — Nous avons sous le nom de saint Athanase un symbole de foi dont le texte est entré dans le bréviaire romain : c'est le *Quicunque vult salvus esse.* Plusieurs anciens manuscrits du VIIIe siècle ne lui donnent aucun titre; dans d'autres manuscrits, généralement plus récents (IXe ou Xe siècle), on trouve les appellations de *Fides catholica, Fides sancti Athanasii, Fides sancti Athanasii episcopi, Fides catholica sancti Athanasii episcopi, Fides catholica edita a sancto Athanasio Alexandriæ episcopo,* ou même *Hymnus Athanasii de fide Trinitatis*, etc.; et l'opinion qui l'attribue à saint Athanase est certainement fort ancienne, puisque l'auteur du commentaire de l'Oratoire (ms. du Xe ou XIe siècle), que l'on soupçonne être Théodulfe d'Orléans († 821), affirme qu'il le lui a toujours vu attribué dans les anciens manuscrits : *Traditur enim quod a beatissimo Athanasio alexandrinæ ecclesiæ antestite sit editum : ita namque semper eum vidi prætitulatum etiam in veteribus codicibus.* Burn, *The athanas. creed*, p. LIV. Cependant un psautier de Cambridge (*272 O. 5*), du IXe siècle, donne : *Fides sancti Anasthasii episcopi*, leçon que dom G. Morin (*Science catholique*, 15 juillet 1891, p. 679, 680) a signalée ailleurs; et un manuscrit du XIVe siècle, édité par Montfaucon, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1573, 1593, et qui porte en regard une traduction française, fait précéder cette traduction de la note : *Ce chant fut sainct Anaistaise qui apostoilles de Rome*, tandis qu'il donne au texte latin le titre de *Canticum Bonefacii*, désignant sans doute par là le grand évêque de Mayence martyrisé en 755, qui aura répandu dans les Gaules l'usage du *Quicunque* comme chant d'office. Dom G. Morin, *loc. cit.*, p. 679.

II. TEXTE. — Voici maintenant le texte du *Quicunque* tel qu'il se dégage des manuscrits des VIIIe et IXe siècles et des plus anciens commentaires. Je l'emprunte à M. Burn, *op. cit.*, p. 4-6, en conservant sa numérota-

tion des articles. Elle nous servira pour les discussions qui vont suivre.

1. Quicunque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem, 2. quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit absque dubio in æternum peribit. 3. Fides autem catholica hæc est ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur : 4. neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5. Alia est enim persona patris alia filii alia spiritus sancti, 6. sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas. 7. Qualis pater talis filius talis et spiritus sanctus. 8. Increatus pater increatus filius increatus et spiritus sanctus. 9. Immensus pater immensus filius immensus et spiritus sanctus. 10. Æternus pater, æternus filius æternus et spiritus sanctus : 11. et tamen non tres æterni sed unus æternus. 12. Sicut non tres increati nec tres immensi sed unus increatus et unus immensus. 13. Similiter omnipotens pater omnipotens filius omnipotens et spiritus sanctus, 14. et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens. 15. Ita deus pater deus filius deus et spiritus sanctus, 16. et tamen non tres dei sed unus est deus. 17. Ita dominus pater dominus filius dominus et spiritus sanctus, 18. et tamen non tres domini sed unus est dominus. 19. Quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. 20. Pater a nullo est factus nec creatus, nec genitus. 21. Filius a patre solo est, non factus nec creatus sed genitus. 22. Spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus est sed procedens. 23. Unus ergo pater non tres patres, unus filius non tres filii, unus spiritus sanctus non tres spiritus sancti. 24. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales : 25. ita ut per omnia sicut iam supradictum est et trinitas in unitate et unitas in trinitate veneranda sit. 26. Qui vult ergo salvus esse ita de trinitate sentiat. 27. Sed necessarium est ad æternam salutem ut incarnationem quoque domini nostri Iesu Christi fideliter credat. 28. Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur quia dominus noster Iesus Christus dei filius deus pariter et homo est. 29. Deus est ex substantia patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia matris in sæculo natus. 30. Perfectus deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens. 31. Æqualis patri secundum divinitatem, minor patri secundum humanitatem. 32. Qui licet deus sit et homo non duo tamen sed unus est Christus. 33. Unus autem non conversione divinitatis in carne sed assumptione humanitatis in deo. 34. Unus omnino non confusione substantiæ sed unitate personæ. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus : 36. qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferna, resurrexit a mortuis, ascendit ad cælos, sedet ad dexteram patris : 37. inde venturus judicare vivos et mortuos, 38. ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. 39. Et qui bona egerunt ibunt in vitam æternam, qui vero mala in ignem æternum. 40. Hæc est fides catholica quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit salvus esse non poterit.

III. Unité. — La première question qui se pose pour ce texte, et qu'il faut traiter avant celle de son origine, est la question de son unité. Il suffit, en effet, d'un regard superficiel pour voir que le *Quicunque* se divise en deux parties bien distinctes : l'une (1-26), qui expose la doctrine trinitaire, l'autre (27-40), qui expose la doctrine christologique. Ces deux parties sont-elles de la même plume, et la composition entière est-elle d'un seul jet? Plusieurs critiques l'ont nié et le nient encore. Citons parmi les Anglais MM. Swainson et Lumby, et entre les Allemands, M. Harnack. D'après eux, il y aurait eu primitivement deux écrits distincts et indépendants, l'un trinitaire, l'autre christologique. Le premier daterait, dans sa rédaction fondamentale, du Ve siècle; l'origine du second est complètement obscure. Après avoir cheminé isolément, ils auraient été, dans les premières années du IXe siècle, soudés ensemble de façon à présenter une composition continue. Le texte en resta flottant et indécis pendant quelque temps; puis il atteignit vers l'an 850 sa forme actuelle et définitive. C'est la date donnée par M. Lumby, *History of the creeds*, 3e édit., 1887, p. 259 sq. M. Harnack, qui s'était d'abord, comme lui, arrêté au IXe siècle, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 299, a depuis modifié son opinion, et il accorde dans son troisième volume, p. 270, que l'union des deux parties a pu se faire dès le VIe siècle.

Sur quoi s'appuie l'avis de ces critiques? Leurs arguments sont de diverse nature. 1° D'abord certaines citations du *Quicunque* qui supposent, par leur teneur, que l'écrivain, en les faisant, n'avait sous les yeux qu'une des deux moitiés du texte complet. *a*) Le manuscrit de Vienne 1261 (du XIIe siècle). C'est une collection de sermons et d'écrits attribués à saint Augustin. Dans un de ces sermons l'orateur cite du *Quicunque* l'article 3, puis plus loin les articles 1-6, 24, 26, sur quoi il se met à parler des épreuves de la vie, fait une description du jugement, et conclut sans un mot sur la deuxième partie du symbole. *b*) La profession de foi que Denebert, évêque élu de Worcester, présenta à Éthelhard, archevêque de Cantorbéry, vers l'année 798. Il y récite les articles 1, 3-6, 20-22, 24, 25 du *Quicunque*, puis promet d'observer les décrets des papes et de garder la foi et la discipline des six conciles généraux. Des articles du symbole sur l'incarnation, rien. *c*) Le fragment de Trèves (Bibliothèque nationale, 3836, VIIIe siècle), le copiste qui l'a écrit nous dit qu'il l'a trouvé dans un manuscrit plus ancien à Trèves : *Hæc invenimus Treveris in uno libro scriptum sic incipiente Domini nostri Ihesu Christi, et reliqua.* Suit le texte, qui comprend la dernière partie de l'article 27, *Domini nostri Ihesu Christi fideliter credat,* jusqu'à la fin : le verset 35 seul est omis. *d*) Ajoutons que le plus ancien commentaire que nous ayons du *Quicunque,* celui qui porte le nom de Fortunat ou d'Euphronius (Ve siècle?), omet l'explication des articles 2, 12, 14, 20-22, 24 en partie, 27. Le commentaire de Troyes (c. 780-820) omet également celle des articles 2, 12, 20-22, 26, 27. Ces deux commentaires connaissaient-ils donc les versets qu'ils n'expliquent pas? — 2° Le second ordre d'arguments est tiré du silence des auteurs. Si le *Quicunque* a existé complet au VIIIe siècle, comment des hommes comme Paulin d'Aquilée, Alcuin, Raban Maur l'ont-ils ignoré? Comment un pareil document, se réclamant du nom d'Athanase, n'a-t-il pas joui de plus d'autorité, n'a-t-il pas été plus souvent cité et exploité? Comment surtout ne s'en est-on pas servi comme d'une arme victorieuse contre l'adoptianisme? — 3° Enfin M. Harnack a fait valoir, dans le même sens, des considérations tirées de la structure même du texte. Ce texte manque d'unité organique : la doctrine sur l'incarnation n'est nullement annoncée d'abord : la *fides catholica* c'est la Trinité seulement : *fides autem catholica hæc est ut unum deum in trinitate,* etc. Avec l'article 26 (*qui vult ergo salvus esse*), lequel est un retour à l'article 1, s'achève évidemment tout le dessein de l'auteur primitif. Les articles 27 et 28 qui rattachent les deux parties sont un lien factice. On remarque d'ailleurs entre ces deux parties des expressions différentes pour signifier la même idée : comparez, par exemple, 1 et 2 avec 27, 28 et 40.

Tels sont les arguments des critiques qui voient dans le *Quicunque* une œuvre composite. Ces arguments sont-ils décisifs? Je ne le pense pas. 1° Notons d'abord que l'existence de quatre manuscrits, au moins, du VIIIe siècle comprenant le texte entier (Paris, Bibl. nat., 13159 [795-800]; Paris, Bibl. nat. 1451 [c. 796]; Milan, Bibl. ambr., O. 212 [VIIIe siècle]; et l'original du Psautier d'Utrecht, Claudius, C. VII [la copie est du commencement du IXe siècle]) ruine par la base l'opinion qui rejette au IXe siècle la soudure des deux parties, et infirme l'argument tiré des citations incomplètes. Mais, d'ailleurs, il est certain : *a*) qu'on ne saurait baser aucune conclusion sur le manuscrit de Vienne 1261, le sermon dont il s'agit n'étant pas identifié et ses citations étant fort libres; *b*) que le fragment de Trèves est mutilé au commencement, et qu'on ignore ce qu'il contenait avant ce qu'il en reste; *c*) que la profession de foi de Denebert est écourtée même pour la partie du symbole qu'elle

cite, et que l'on peut supposer à l'évêque de Worcester de bonnes raisons pour n'avoir pas cité la seconde ; *d*) enfin, que le texte contenu dans les commentaires de Fortunat et de Troyes, s'il peut, en raison de ses lacunes, servir à prouver l'existence d'un développement ultérieur du texte primitif, fournit aussi une preuve péremptoire que, dans la première rédaction, les deux parties, trinitaire et christologique, étaient représentées. — 2° Le second ordre d'arguments n'est pas plus convaincant; car s'il est vrai que Raban Maur et Éginhard semblent ignorer le *Quicunque*, leurs contemporains le connaissent, et Alcuin et Paulin d'Aquilée, s'ils ne le citent pas *ad verbum*, s'en rapprochent du moins singulièrement et pourraient bien s'en être inspirés. Pour l'autorité dont devait jouir le *Quicunque*, même sous le nom d'Athanase, il est difficile de la définir au juste. Son usage, dans la liturgie, était tout local, et on l'a considéré sans doute d'abord plutôt comme un chant d'église que comme un symbole authentique, marchant de pair avec celui de Nicée par exemple. Ajoutons que si ses principes (articles 32-35) condamnaient d'avance l'adoptianisme espagnol, comme le faisaient d'ailleurs ceux de saint Augustin et de saint Ambroise, il ne fournissait pas contre cette hérésie de trait direct. — 3° Quant aux observations de M. Harnack, il est exact que le *Quicunque* n'a pas été rédigé, comme le symbole des apôtres ou celui de Nicée, dans une unité littéraire et organique qui en maintienne intimement liés les divers énoncés : *Credo in Deum... et in Iesum Christum... et in Spiritum Sanctum ;* mais c'était là une conséquence nécessaire du développement donné aux doctrines trinitaire et christologique, et surtout de la forme sentencieuse adoptée pour les formuler : on n'en saurait rien conclure contre l'unité de composition. Nous avons d'ailleurs de ce même procédé un exemple analogue et frappant : c'est celui de la *Fides Romanorum* attribuée à saint Damase, et qui est plutôt de saint Phæbade d'Agen († c. 392). Les deux parties qui regardent la trinité et l'incarnation sont si peu jointes ensemble dans la rédaction, que plusieurs manuscrits ont mis un *Explicit* à la fin de la première, pour commencer ensuite la seconde avec le titre *Incipit ejusdem sermo*. V. Burn, *op. cit.*, p. 61, 62. A-t-on le droit cependant de dire que l'écrit n'est pas d'un seul jet ? Nullement. Et pas davantage pour le *Quicunque*. Dans celui-ci la *fides catholica* de l'article 3 s'applique aussi bien à la deuxième qu'à la première partie du symbole. Divisons cet article, et mettons, par la pensée, un *primo* après *hæc est ;* qu'est-ce qui peut nous en empêcher ?

On n'a donc pas apporté, croyons-nous, contre l'unité de composition du *Quicunque*, de preuve qui l'ébranle sérieusement. Est-ce à dire que, depuis son origine, le texte n'en a subi aucun développement ? Je n'oserais l'affirmer, alors que le symbole des apôtres lui-même a connu ce genre d'altération. Le commentaire de Fortunat, qui représente peut-être la plus ancienne forme du *Quicunque*, offre, comme on l'a vu, des lacunes importantes. Quelques-unes s'expliquent sans peine ; d'autres omissions, celle surtout des articles 20-22, se comprennent moins bien, et il est prudent, semble-t-il, de ne pas donner ici une solution trop radicale. Des énumérations comme celles des versets 8, 9, 10, 15, 17 pouvaient aisément être multipliées même par de simples copistes, sans que le fond doctrinal fût d'ailleurs modifié.

IV. ORIGINE. — L'origine du *Quicunque* serait immédiatement fixée dans le temps et l'espace, si nous pouvions nommer son auteur. Ne le pouvant pas, au moins directement, force nous est d'en rechercher séparément la date approximative et la patrie, rétrécissant ainsi le champ des hypothèses, et déterminant, sinon un écrivain, du moins un groupe d'écrivains à qui l'on doive vraisemblablement attribuer.

Mais d'abord il faut ecarter sur cet auteur les opinions certainement fausses. De ce nombre est, sans conteste, l'opinion, régnante jusqu'à Vossius (1642), qui a vu dans le *Quicunque* l'œuvre de saint Athanase. Cette conclusion étant de celles qui ne se discutent plus, je ne m'y arrête pas davantage. On peut seulement se demander pourquoi notre symbole porte le nom du grand évêque d'Alexandrie, et la réponse est aisée, si l'on remarque que ce nom est intimement lié non seulement au triomphe de la doctrine du consubstantiel, mais aussi aux premières luttes christologiques de l'apollinarisme. La doctrine de l'incarnation, en réalité, ne doit guère moins à saint Athanase que celle de la trinité. — Bien plus, loin d'être l'œuvre de saint Athanase, le *Quicunque* n'appartient même pas à l'Église grecque. Les Grecs ne l'ont connu que fort tard, et les textes qu'ils en possèdent, peu concordants entre eux, présentent tous les caractères de traductions. Voir *P. G.*, t. XXVIII, col. 1579, 1581, 1585, 1587, où l'on trouvera quatre de ces traductions éditées par Montfaucon. Cf. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, t. III, p. 263-267. Que l'on remarque maintenant l'affirmation catégorique, bien que discrète, de la procession du Saint-Esprit *a patre et filio* (a. 22), l'égalité rigoureuse maintenue, non seulement dans les termes, mais dans tout le ton du symbole, entre les trois personnes divines, l'absence de l'ὁμοούσιος et, comme nous le verrons tout à l'heure, le cachet augustinien de toute cette théologie ; ce sont là des indices infaillibles qui ne sauraient nous tromper, et qui, indépendamment de ce qui nous reste à dire, devraient nous empêcher de voir dans le *Quicunque* un produit de l'Église orientale.

C'est donc chez les latins qu'il en faut chercher la patrie et l'auteur. Voyons d'abord à quelle date.

I. DATE. — Nous ne trouvons, avant le Ve siècle, aucune trace du *Quicunque*. En revanche, nous voyons, dans notre symbole, l'apollinarisme clairement visé et condamné au verset 30 ; et dans les versets 8-18 ce symbole emprunte si visiblement les procédés de style et les expressions mêmes de saint Augustin (voir plus loin), qu'il faut nécessairement supposer qu'il lui est postérieur ou contemporain. N'oublions pas, d'ailleurs, que c'est le grand évêque d'Hippone qui, le premier, a formulé nettement la procession du Saint-Esprit *a patre et filio*, et en a, par son autorité, rendu dans l'Église latine la doctrine universelle. Tout ceci nous reporte, pour la composition du *Quicunque*, aux années 420-430 au plus tôt. — Maintenant les articles 32-35 ne nous obligent-ils point à descendre plus bas, après le premier éclat des hérésies nestorienne et eutychéenne qui semblent y être en cause ? M. Burn, *loc. cit.*, p. LXXIV, suivant ici Waterland, p. 144, ne le pense pas. Il croit qu'une préoccupation antiapollinariste suffit à expliquer ces versets, surtout le verset 34. Il ne voit, dans tout ce passage, rien qui aille expressément contre ces hérésies ; et j'avoue que si l'on veut s'en tenir uniquement à la doctrine et aux expressions qui la traduisent, on trouve, en effet, celles-ci tout entières déjà dans saint Augustin, sans aucune vue ultérieure sur Nestorius ou Eutychès. Voyez, par exemple, *Enchiridion*, XXXV, *P. L.*, t. XL, col. 250 ; *In Joa.*, tr. XXVII, 4, t. XXXV, col. 1617 ; *Serm.*, CLXXXVI, 1, t. XXXVIII, col. 999 ; *Epist.*, CXL, c. IV, n. 12, t. XXXIII, col. 542, 543. L'évêque d'Hippone a employé, lui aussi, pour éclairer l'union du Verbe et de l'humanité en J.-C., l'exemple de l'union du corps et de l'âme en nous. *Epist.*, CXXXVII, c. III, n. 11, t. XXXIII, col. 520 ; *In Joa.*, tr. XIX, 15, t. XXXV, col. 1553. Cela est vrai ; mais, si les seuls écrits de saint Augustin peuvent expliquer le fond et la forme du développement christologique du *Quicunque*, ils ne suffisent pas à expliquer l'existence de ce développement lui-même, et pourquoi l'auteur l'a introduit ici. Pour que cet auteur ait jugé indispensable d'insister sur ce point, et de nous dire solennellement, comme il l'a fait pour la trinité :

Sed necessarium est ad æternam salutem ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat, il faut qu'il y ait eu quelque raison particulière et pressante. On allègue comme raison, je le sais, d'un côté l'apollinarisme qui n'était au fond que le monophysisme, et de l'autre, certaines doctrines de Léporius et de Julien d'Éclane qui touchaient de bien près au nestorianisme, si elles n'étaient le nestorianisme lui-même. Mais n'est-ce pas accorder à ces erreurs, aux dernières surtout, trop d'importance que de les supposer en cause dans le développement dogmatique dont nous nous occupons? Mieux vaut, ce me semble, descendre au moins jusqu'à la période nestorienne de 430-440, pour fixer le *terminus a quo* de la rédaction du *Quicunque.*

M. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. III, p. 270, voudrait nous faire descendre plus bas encore, et nous entraîner jusqu'au commencement du VIe siècle, du moins pour la partie christologique de notre symbole. Il s'appuie sur la présence au verset 36 des mots *QUI PASSUS EST, descendit AD INFEROS, sedet ad dexteram dei patris OMNIPOTENTIS,* qui représentent la recension gallicane et plus récente du symbole des apôtres, et des mots *pro nostra salute,* écrits sous l'influence du symbole de Constantinople. Mais ces observations ou bien n'ont pas d'objet, ou bien n'ont pas la portée qu'il leur donne. La clause *passus est* n'est pas, il est vrai, dans le vieux symbole romain, ni dans celui d'Aquilée vers 390, mais elle se trouve dans le symbole de l'Église de Milan, Hahn, *Bibliothek der Symbole,* § 20, 21, et dans un symbole africain de saint Augustin, *Serm.*, CCXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1059; cf. *Serm.*, CCXIV, 7, *ibid.*, col. 1069, dont le *Quicunque,* nous l'avons dit, est largement tributaire. L'ancienne et vraie leçon du *Quicunque* n'est pas *descendit ad inferos*, mais bien *ad inferna;* ce n'est pas *sedet ad dexteram dei patris omnipotentis,* mais bien *ad dexteram patris;* et quant au *passus est pro nostra salute* (*pro salute nostra*), il suffit de remarquer que ces mots se trouvent non pas seulement dans le symbole de Constantinople, mais aussi dans celui de Nicée, connu certainement en Occident au Ve siècle.

On peut donc retenir la date de 430 comme la plus haute qu'il soit possible d'assigner au *Quicunque.* La plus basse sera naturellement fixée par les premières mentions ou citations que nous en trouverons dans les auteurs. Or la plus ancienne est peut-être ce commentaire de Fortunat dont il a été plusieurs fois question. Malheureusement, il est impossible de dire au juste à quelle époque appartient ce document. Le nom de Fortunat n'est donné que par un seul manuscrit, celui de Milan, Ambros. M. 48, 78, XIe siècle, et le biographe de l'évêque de Poitiers n'a conservé aucun souvenir d'un commentaire du *Quicunque* écrit par lui. Un autre manuscrit de Saint-Gall, aujourd'hui perdu, mais édité par Godalst, *Manuale biblicum,* Francfort, 1610, attribuait ce commentaire à Euphronius : *Euphronii presbyteri expositio fidei catholicæ beati Athanasii.* Dom G. Morin, *loc. cit.*, p. 676, a vu dans cet Euphronius un ami de Fortunat, Euphronius, évêque de Tours, élu en 555, mort vers 572; M. Burn, plutôt Euphronius, évêque d'Autun (450-490). Cette dernière opinion supposerait que le *Quicunque* a été composé vers le milieu du Ve siècle. Mais rien n'est certain. — Que si l'on fait abstraction du commentaire de Fortunat, on trouve notre symbole signalé dans le célèbre canon du concile d'Autun tenu vers 670, sous l'évêque saint Léger : *Si quis presbyter, aut diaconus, subdiaconus, clericus, symbolum quod, sancto inspirante spiritu, apostoli tradiderunt, et fidem sancti Athanasii præsulis irreprehensibiliter non recensuerit, ab episcopo condamnetur.* Burn, *loc. cit.*, p. LXXVIII. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 125. En 633, le quatrième concile de Tolède en incorpore dans sa déclaration doctrinale des fragments dont on ne saurait méconnaître l'origine. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 615, 616, et le président du concile, saint Isidore de Séville en fait mention dans deux lettres, *Epist.*, VI, 4, au duc Claudius, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 903; *Epist.*, VIII, 3, à l'évêque Eugène, *ibid.*, col. 908, dont on a contesté, mais sans raison suffisante, l'authenticité. Enfin, nous trouvons notre symbole cité dans le sermon CCXLIV, faussement attribué à saint Augustin, et qui est, vraisemblablement, de saint Césaire d'Arles († 542), *P. L.*, t. XXXIX, col. 2194. Cf. dom Morin, *loc. cit.*, p. 677, et *Revue bénédictine,* octobre 1901, p. 341-342; Burn, *loc. cit.*, p. LXXXIII. C'est la plus ancienne citation verbale certaine que nous connaissions. Elle permet de placer la composition du *Quicunque* entre les années 430-530 environ. Que si maintenant l'on observe que la comparaison de l'union du corps et de l'âme de l'article 35 est tombée en défaveur après Eutychès, et a provoqué une certaine défiance, on jugera sans doute à propos de reporter un peu plus haut le dernier terme de cet intervalle, vers l'an 500 environ. Le *Quicunque* serait un écrit du Ve siècle (430-500).

II. LIEU D'ORIGINE. — Quelle patrie lui assigner?

Ici tous les indices concourent à nous marquer la Gaule, et dans la Gaule, cette partie qui gravite autour d'Arles, comme le lieu d'origine probable du *Quicunque.* Si l'on excepte, en effet, le quatrième concile de Tolède et saint Isidore de Séville, il est remarquable que c'est en Gaule ou dans les diocèses qui la joignent que notre symbole est presque exclusivement mentionné et cité jusqu'au Xe siècle. Après Césaire d'Arles († 542) et le concile d'Autun (c. 670), nos témoins sont Denebert de Worcester (c. 798), Hincmar de Reims (845-882), Adalbert de Térouanne (870), Riculfe de Soissons (889), Ratramne de Corbie (868), Énée de Paris (868), Théodulfe d'Orléans († 821), Benoît d'Aniane (821), Agobard de Lyon († 840), Florus, diacre de Lyon (834), Réginon, abbé de Prum (892), etc. De même, les premiers commentaires semblent avoir été écrits en France, ou se rencontrent dans des manuscrits et psautiers gallicans. D'autre part, si nous examinons le texte du *Quicunque,* il nous apparaît comme largement tributaire de la théologie et de la terminologie augustiniennes, mais il nous apparaît aussi tributaire de la théologie et de la terminologie de ce groupe d'écrivains qui se rattache à Lérins, et surtout de saint Vincent de Lérins lui-même. Les ressemblances entre le *Commonitorium* et notre symbole sont telles, qu'Antelmi (1693) a pensé que les deux écrits sont du même auteur. Cf. Porel, *De utroque Commonitorio Lirinensi*, Nancy, 1895, p. 204-206. M. Burn, *loc. cit.*, p. 48 sq., a dressé un tableau des *loca parallela* que présentent, d'un côté, le *Quicunque,* de l'autre, saint Augustin, saint Vincent de Lérins, Fauste de Riez, et saint Eucher. Dom Morin a comparé aussi ce symbole avec les passages analogues de saint Césaire d'Arles. *Le symbole d'Athanase et son premier témoin : saint Césaire d'Arles,* dans la *Revue bénédictine,* octobre 1901, p. 347-363. Je me borne à citer quelques-uns des textes les plus frappants de saint Vincent et de saint Augustin en les faisant précéder, pour abréger, du numéro de l'article auquel ils se rapportent.

3. 4. Vinc., *Commonit.*, 16, *P. L.*, t. L, col. 659 : *Catholica ecclesia... unum Deum in trinitatis plenitudine, et item trinitatis æqualitatem in una divinitate veneratur : ut neque singularitas substantiæ personarum confundat proprietatem, neque item trinitatis distinctio unitatem separet deitatis.*

5. 6. Vinc., *ibid.*, 13, col. 655 : *quia scilicet alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti : sed tamen patris et filii et spiritus sancti non alia et alia sed una eademque natura.*

10. Aug., *Serm.*, CV, 3, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 620 : *æternus pater, coæternus filius, coæternus spiritus sanctus.*

13. 14. Aug., *De trin.*, v, 8, 9, *P. L.*, t. XLII, col. 917 : *Itaque omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus; nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens.* Cf. *ibid.*, VIII, 1, col. 947.

15. 16. Aug., *De trin.*, VIII, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 947 : *Deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus..., nec tamen tres dii.* Cf. *ibid.*, I, 5, 8, col. 824.

17. 18. Aug., *Cont. Maximin.*, II, 23, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 798 : *Sic et dominum si quæras singulum quemque respondeo, sed simul omnes non tres dominos deos, sed unum dominum deum dico.*

23. Aug., *Cont. Maximin.*, II, 23, 3, col. 798 : *In illa quippe trinitate quæ deus est, unus est pater, non duo vel tres; et unus filius, non duo vel tres; et unus amborum spiritus, non duo vel tres.*

28. Aug., *Enchiridion*, XXXV, *P. L.*, t. XL, col. 249 : *Christus Iesus, dei filius est et deus et homo.*

29. Vinc., *Commonit.*, 13, *P. L.*, t. L, col. 656 : *Idem ex patre ante secula genitus; idem in seculo ex matre generatus.*

30. Vinc., *Commonit.*, 13, *ibid.* : *Perfectus deus, perfectus homo. In Deo summa divinitas in homine plena humanitas. Plena, inquam, humanitas, quippe quæ animam simul habeat et carnem.*

31. Aug., *Epist.*, CXXXVII, c. III, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 520 : *Æqualem patri secundum divinitatem, minorem autem patre secundum carnem, hoc est secundum hominem.*

33. 34. Vinc., *Commonit.*, 13, *ibid.* : *Unus autem non corruptibili nescio qua divinitatis et humanitatis confusione, sed integra et singulari quadam unitate personæ.* Aug., *Serm.*, CLXXXVI, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 999 : *Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo, non confusione naturarum sed unitate personæ.*

35. Aug., *In Joa.*, tr. XXXV, 3, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1836 : *Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro; sic unus est Christus deus et homo.*

Ces rapprochements parlent assez d'eux-mêmes : que l'on veuille bien seulement, pour en sentir toute la force, lire les passages complets d'où ils sont pris. Maintenant, remarquons à l'article 4 le mot *substantia* : *neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Bien que saint Augustin ait employé ce mot dans le sens d'*essentia*, en parlant de la Trinité, par exemple, *De trinit.*, v, 9, 10, *P. L.*, t. XLII, col. 917, 918, il ne le regardait pas cependant comme absolument propre à exprimer ce mystère : *Unde manifestum est*, dit-il, *Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam*, *De trinit.*, VII, 5, 10, *ibid.*, col. 942; et dans le même ouvrage, VII, 6, 11, *ibid.*, col. 943, 945, il prend *substantia* comme synonyme de *persona : tres simul illæ substantiæ sive personæ.* En Gaule, au contraire, le mot était accepté comme équivalant à *essentia* ou *natura.* Saint Vincent, *Commonit.*, 12, *P. L.*, t. L, col. 654, et Fauste de Riez, *De Spir. sancto*, I, 4, 5, *P. L.*, t. LXII, col. 13, 14, l'emploient couramment dans ce sens, et avant eux saint Hilaire de Poitiers, *De synodis*, 12, *P. L.*, t. X, col. 489, 490, l'avait employé de même. Si l'on observe enfin que l'école de Lérins jette son grand éclat précisément à l'époque que nous avons assignée à la composition du *Quicunque*, que son premier maître Honorat est mort en 429, saint Hilaire d'Arles en 449, saint Vincent de Lérins en 450, saint Eucher en 449 ou 450, saint Loup de Troyes en 476, Fauste de Riez en 493, Césaire d'Arles, le premier, on s'en souvient, qui ait cité notre symbole, en 542; si l'on observe que le mot *propriis*, au verset 38 (*et reddituri sunt de factis propriis rationem*), pourrait bien avoir été mis là, ainsi que l'a suggéré M. Harnack, *Dogmengesch.*, t. III, p. 270, comme une discrète protestation contre les doctrines outrées de l'augustinianisme; si l'on observe, dis-je, tout cela, il sera difficile d'échapper à cette conclusion que c'est dans le cercle des écrivains qui se rattachent à Arles et à Lérins, au Ve siècle, dans un milieu où les ouvrages de saint Augustin sont lus et appréciés, mais où sa doctrine du péché originel soulève pourtant des objections, qu'a été rédigé notre symbole. M. Künstle a voulu depuis en faire un écrit antipriscillianiste, publié en Espagne.

III. AUTEUR. — Cette conclusion résout déjà en partie la question de l'auteur. Pouvons-nous la préciser davantage, et, entre les noms que nous venons de citer, en choisir un pour le substituer, en tête du *Quicunque*, à celui d'Athanase? Antelmi, nous l'avons vu, s'arrêtait à celui de saint Vincent de Lérins; Waterland lui préférait celui d'Hilaire d'Arles; M. Burn, qui regarde le symbole comme antérieur au nestorianisme, a avancé timidement celui d'Honorat lui-même. Mieux vaut, pensons-nous, nous contenter ici des résultats certains fournis par l'étude qui précède, et ne pas aller au delà de ce que l'histoire nous apprend.

V. HISTOIRE ET AUTORITÉ. — Ce qui a été dit jusqu'ici des citations et des commentaires du *Quicunque* nous renseigne déjà sur son histoire et l'autorité dont il a joui depuis le VIe siècle. Parti de la Gaule, il est possible qu'il ait été, dès ce même VIe siècle, connu en Afrique. Saint Fulgence († 533), s'il ne le cite pas, s'en rapproche beaucoup. *Epist.*, XIV, 6, *ad Ferrand.*, *P. L.*, t. LXV, col. 397. Au VIIe siècle, le symbole pénètre en Espagne (quatrième concile de Tolède), pendant qu'en France le concile d'Autun (c. 670) en impose aux clercs l'étude et l'intelligence. Au VIIIe siècle, nous le trouvons en Allemagne, où saint Boniface, peut-être, l'introduit comme chant d'église. C'est vers cette époque également que l'Angleterre le connaît, et que l'on commence à en écrire des commentaires. Au IXe siècle, les prescriptions se multiplient qui font aux clercs une obligation de le savoir par cœur, de le comprendre, et de pouvoir l'expliquer *verbis communibus* (synode de Reims de 852, dans Hincmar, *P. L.*, t. CXXV, col. 773). Hayton, d'abord abbé de Reichenau, puis évêque de Bâle, en impose aux clercs la récitation chaque dimanche à Prime : *omni die dominico, ad horam primam recitetur*, *P. L.*, t. CXV, col. 11, et l'évêque de Brême, Anskar, recommande en mourant de le *chanter*. *P. L.*, t. CXVIII, col. 1010. Au Xe et au XIe siècle ce n'est pas les dimanches seulement, mais tous les jours, que se récite à Prime le *Quicunque* dans les églises ultramontaines. Batiffol, *Hist. du brév. rom.*, Paris, 1892, p. 183. L'Italie l'avait connu dès le IXe siècle; il ne pénétra que plus tard dans l'office romain.

Ainsi, dès le VIIe siècle, le *Quicunque* a conquis sa place comme objet d'étude obligatoire pour le clergé; au IXe siècle, et même à la fin du VIIIe, il fait son entrée dans la prière publique. L'autorité qu'on lui attribue est évidemment celle qui s'attache à l'écrit d'un grand évêque comme Athanase, sanctionné et adopté par l'Église : c'est à la fois celle d'un chant, d'une œuvre liturgique devenue officielle, et d'un symbole proprement dit. Cette dernière signification s'accentue davantage à mesure qu'approchent les temps de la scolastique. Agobard († 840), en le citant contre Félix d'Urgel, le regarde bien évidemment comme une règle de foi. Aux sept commentaires que nous connaissons jusqu'au IXe siècle, ceux de Fortunat, de Troyes, de l'Oratoire, de Bouhier, d'Orléans, de Paris et de Stavelot, le moyen âge, jusqu'au XVIe siècle, en ajoutera une vingtaine, parmi lesquels ceux d'Abélard, de saint Bernard, d'Alexandre de Halès, de Pierre d'Osma, de Denys le chartreux. Saint Thomas d'Aquin citera, dans sa *Somme théologique*, le symbole de saint Athanase comme une autorité à laquelle il n'y a rien à répliquer. Luther lui-même se demandera si depuis les apôtres « rien de plus important et de plus magistral » a jamais été écrit : les Anglicans le feront entrer dans leur « Livre de la commune prière ». Cette œuvre d'un théologien inconnu, par la netteté puissante

avec laquelle elle expose et, pour ainsi dire, burine la doctrine de la trinité et de l'incarnation, a conquis l'autorité qui s'attache aux définitions des conciles et aux infaillibles enseignements de l'Église. Voir SYMBOLE.

Ce sont surtout les Anglais qui, dans ces derniers temps, et à la suite des controverses soulevées par le rapport de la Commission rituelle de 1867, ont étudié la question du *Quicunque*, et c'est dans le livre de M. Burn, le dernier paru, que j'ai puisé en grande partie les éléments surtout paléographiques de cet article. Voici d'ailleurs, et par ordre de date, les principaux ouvrages à consulter : G. Vossius, *De tribus symbolis*, 1642 ; Quesnel, *De symbolo athanasiano*, 1675 ; Antelmus, *Nova de symbolo athanasiano disquisitio*, 1693 ; Montfaucon, *Diatribe in symbolum Quicunque*, dans *Opera S. Athanasii*, 1698, t. II ; Muratori, *Dissertatio de auctore symboli Quicunque*, dans *Anecd. latin.*, 1698, t. II ; Waterland, *Critical history of the athanasian creed*, Cambridge, 1724 ; nouv. édit., Oxford, 1870 ; Maria Speroni, *De symbolo vulgo sancti Athanasii*, diss. I, 1750 ; Harvey, *The history and theology of the three creeds*, Londres, 1854 ; Stanley, *Contemporary review*, août et nov. 1870 ; Brewer, *The athanasian creed vindicated*, Londres, 1871 ; Ffoulkes, *The athanasian creed*, 1871 ; Swainson, *The literary history of the nicene and apostles' creed, and that commonly called the creed of saint Athanasius*, Londres, 1875 ; Ommaney, *History of the athanasian creed*, Londres, 1875 ; *The early history of the athanasian creed*, Londres, 1880 ; Lumby, *History of the creeds*, 1877 ; 3ᵉ édit., 1887 ; dom G. Morin, *Les origines du symbole Quicunque*, dans la *Science catholique*, juillet 1891 ; Heurtley, *History of the earlier formularies of faith*, Oxford, 1892 ; Burn, *The athanasian creed and its early commentaries*, Cambridge, 1896, dans la collection des *Texts and studies*, t. IV, n. 1. — Œuvres plus générales : Köllner, *Symbolik*, Hambourg, 1837 ; Ph. Schaff, *The creeds of christendom*, 1877 ; Caspari, *Ungedruckte... Quellen des Taufsymbols*, Christiania, 1866-1875 ; Loofs, *Realencyklopädie*, 3ᵉ édit., t. II, p. 177-194 ; Harnack, *Dogmengeschichte*, 1893 ; Kunstle, *Antipriscilliana*.

J. TIXERONT.

3. ATHANASE Pierre, dit le *Rhéteur*, naquit vers 1571, à Constantia, dans l'île de Chypre. Demeuré seul après la mort de ses parents et le départ de ses deux frères aînés, il se rendit à Constantinople au moment où son ancien directeur Néophyte devenait patriarche pour la seconde fois (1607-1612). Grâce à l'intervention de son protecteur, Athanase put entrer au collège des jésuites de la capitale ; de là, il partit pour Rome, espérant achever ses études au collège grec de Saint-Athanase. N'ayant pu y être admis à cause de son âge avancé, il vint en France, probablement entre 1620 et 1630, et il sut se créer dans notre pays des protecteurs et des amis. Chargé de deux missions en Orient, il en rapporta bon nombre de manuscrits, aujourd'hui conservés à la Bibliothèque nationale. Il en rapporta même, chose non moins intéressante, une lettre autographe du patriarche Parthénius l'Ancien à l'adresse de Louis XIV, au sujet de l'union des Églises. Ce document, que personne n'a encore signalé, est daté du 2 mounikhion 1643. Voir *Parisinus 582*, du supplément grec, fol. 11. Le même Parthénius, par un diplôme de mars 1644 (*ibid.*, fol. 8), octroya à Athanase des pouvoirs spirituels très étendus ; Théophanes de Jérusalem (*ibid.*, fol. 9 *bis*) et Nicéphore de Chypre (*ibid.*, fol. 10 *bis*) en firent autant. Les patriarches Joannice et Néophyte renouvelèrent ces faveurs (*ibid.*, fol. 6, 7). Avant de rentrer en France, Athanase eut la précaution de faire contresigner les pièces dont il était muni par l'ambassadeur de France à Constantinople, M. de la Haye. Cette signature est du 30 avril 1653. Rapprochée des documents cités plus haut, elle prouve qu'Athanase ne passa pas moins de dix ans de suite à Constantinople, de 1643 à 1653. Dix ans après, le mardi 13 mars 1663, il mourut à Paris, rue Saint-Jean-de-Beauvais, au Puits-Certain, et fut enterré dans l'église de Saint-Étienne-du-Mont. Il était âgé de 92 ans. Quétif et Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum recensiti*, in-fol., Paris, 1721, t. II, p. 514.

Voici, par ordre chronologique, les ouvrages d'Athanase : 1° *Opuscula philosophica quatuor* (grec-latin), in-4°, Paris, 1639, ce volume est divisé en deux parties, dont la première comprend les trois premiers traités, et la seconde le quatrième. — 2° *Aristoteles propriam de animæ immortalitate mentem explicans* (gr.-lat.), in-4°, Paris, 1641. — 3° *Antipatellarus. Epistola de unione Ecclesiarum ad Alexandrinorum et Hierosolymorum patriarchas. Anticampanella in compendium redactus* (gr.-lat.), in-4°, Paris, 1655. On trouve sous ce titre général les quatre parties suivantes : 1. l'*Antipatellaros*, ou réfutation d'un discours contre la primauté du pape prononcé le 29 juin 1652 par le patriarche de Constantinople Athanase Patelaros ; 2. la *lettre* aux deux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem sur l'union des Églises ; 3. le *décret synodal* de Parthénius condamnant la profession de foi de Cyrille Lucar ; 4. l'*Anticampanella*, ou réfutation de l'ouvrage de Campanella, *De sensu rerum et magia*. Les trois premiers opuscules sont en grec ancien avec traduction latine en regard ; le quatrième est en latin seulement. L'*Antipatellaros* a été longuement analysé par N. Marini, *Bessarione*, Rome, 1898, t. IV, p. 405-412, t. V, p. 115-149 ; cette étude a paru ensuite en opuscule sous le titre : *Il primato di S. Pietro difeso dal prete byzantino Pietro Atanasio il Retore (sec. XVII)*, gr. in-8°, Rome, 1899 ; une traduction française en a été publiée dans *Le prêtre*, t. XV (1899-1900), p. 499 sq. ; — 4° *De summi pontificis sublimi supra omnes dominio, ad patriarchas orientis, et de infallibilitate ipsius* (gr.-lat.), in-4°, sans lieu ni date, mais imprimé certainement à Paris, et probablement en 1662, date que porte la traduction latine de l'épître dédicatoire.

On conserve à la Bibliothèque nationale de Paris, dans le supplément grec, sous les numéros 582, 1014, 1026, 1027 et 1030, des lettres, papiers et notes diverses d'Athanase le Rhéteur, d'où l'on pourrait tirer les éléments d'une biographie complète. E. Legrand y a puisé les documents qu'il a publiés dans sa *Bibliographie hellénique du XVIIᵉ siècle*, in-8°, Paris, 1895, t. III, p. 417-437. Dans les deux premiers volumes de cette même bibliographie, on trouvera la description exacte des ouvrages d'Athanase.

L. PETIT.

4. ATHANASE, religieux de la congrégation de Picpus, auteur d'une *Histoire du socinianisme*, in-4°, Paris, 1723.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. III.

A. OILET.

5. ATHANASE DE BALAD, patriarche jacobite, fut, avec Jacques d'Édesse, disciple de l'évêque Sévère Sebokt, vers 640, au couvent de Kennesrin, sur la rive gauche de l'Euphrate. On y enseignait le grec, dont la connaissance fut nécessaire aux Syriens tant qu'ils ne furent pas définitivement séparés de Constantinople et d'Antioche. Athanase fut moine à Beitmalké, puis prêtre à Nisibe. Son élection au patriarcat, en 684, mit fin à une dissidence survenue au sein de l'église syrienne. La même année, il donna l'épiscopat à Jacques d'Édesse. Il n'occupa que trois ans le patriarcat, et mourut en 687 ou 688. — Nous avons de lui la traduction syriaque d'une partie des homélies de saint Grégoire de Nazianze, en faveur chez les Syriens, et de lettres choisies de Sévère d'Antioche, que les Jacobites avaient un intérêt religieux à posséder dans leur langue. Une partie de ces traductions nous est parvenue en manuscrit. Athanase traduisit une œuvre profane, l'*Isagoge* de Porphyre, également conservée en manuscrit. Devenu patriarche, Athanase écrivit une encyclique, qui est restée d'autorité canonique, sur les relations des chrétiens et des musulmans. Ce document, non publié, qui appartient au premier siècle de la conquête arabe, semble devoir être d'un intérêt particulier. Athanase composa des prières liturgiques, signalées par Zotenberg, *Catalogue des mss. syriaques de la Bibliothèque nationale*, p. 27, 47 ; W. Wright, *Catalogue of the syriac mss. in the British Museum*, p. 218.

Barhebræus, *Chronic. ecclesiast.*, I, 54, edit. Abbeloos-Lamy.

Louvain, 1872, t. I, p. 287-294; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 335; P. Boschius, *Historia chronologica patriarcharum antiochenorum*, dans les *Acta sanctorum*, t. IV julii, 2ᵉ édit., Paris, 1868, p. 114; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 378.

J. PARISOT.

6. **ATHANASE DE PAROS** naquit vers 1725, à Kosto, dans la petite île de Paros. Il étudia successivement la grammaire dans sa patrie, les belles-lettres à Smyrne, sous l'habile direction de Hiérothée Dendrinos, et la théologie à l'Académie de l'Athos, où professait alors le fameux Eugène Bulgaris. Doué de réelles aptitudes pour l'enseignement et la prédication, il exerça tour à tour cette double fonction à Salonique, à Corfou et à Missolonghi. Lorsque Bulgaris quitta la direction de l'Académie athonite, Athanase fut appelé à lui succéder; mais il dut, bientôt après, abandonner cette haute position. Ayant pris ouvertement parti contre les novateurs dans la question des colybes, il fut excommunié et déposé en juin 1776 par le patriarche Sophronios. Voir, sur cette longue controverse, L. Petit, *La grande controverse des colybes,* dans les *Échos d'Orient*, t. II (1899), p. 321-331. Cinq ans plus tard, en 1781, il fut relevé de l'excommunication à la suite d'une rétractation publique. Après avoir passé encore quelque temps à Salonique, tout occupé d'enseignement et de prédication, il alla prendre, vers 1792, la direction d'une grande école à Chios. C'est là qu'il mourut, le 24 juin 1813.

Athanase est assurément, après Eugène Bulgaris, le plus remarquable théologien grec de la fin du dernier siècle. Ennemi de Rome et de l'Occident, il attaque tour à tour la scolastique, le protestantisme et l'esprit philosophique représenté par Voltaire. S'il fait usage de la science moderne, c'est pour triompher plus aisément de ses adversaires; il n'épargne même pas ceux de ses coreligionnaires qui pensent autrement que lui. Non moins fécond que passionné, il porta son activité sur les principales branches de la science sacrée, théologie, hagiographie, liturgie, prédication. Je ne parle pas de ses œuvres purement grammaticales ou littéraires : elles sont exclues de notre domaine. Dans l'énumération qui va suivre, j'observe l'ordre chronologique, le plus simple en pareil cas :

1° Ὁ Παλαμᾶς ἐκεῖνος, ἤτοι βίος... τοῦ... Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ θαυματουργοῦ, τοὐπίκλην Παλαμᾶ, in-4°, Vienne, 1784. C'est la vie de Grégoire Palamas écrite par le patriarche Philothée et traduite en grec moderne par Athanase, qui l'a fait précéder et suivre de diverses pièces, dont on peut voir une énumération exacte dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII (1899), p. 71-73. — 2° Ὁ Ἀντίπαπας, ἤτοι ἀγῶνες... τοῦ... Μάρκου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἐφέσου, τοῦ πίκλην (*sic*) Εὐγενικοῦ, in-8°, s. l., 1785. Vie de Marc d'Éphèse, suivie du décret de canonisation, en date de février 1734 (p. 177-186), et de la sentence d'absolution promulguée en 1781 en faveur d'Athanase (p. 187-190). — 3° Χριστιανικὴ ἀπολογία, in-8°, Constantinople, 1798. Cet ouvrage, publié sans nom d'auteur, a toujours été mis sur le compte d'Athanase; c'est une curieuse réfutation des idées révolutionnaires de liberté et d'égalité. — 4° Διδασκαλία πατρική, in-8°, Constantinople, 1798 : pamphlet dirigé contre les partisans du progrès moderne, et où se révèle la vieille haine des Grecs contre les Latins et leurs sympathies pour les Turcs. — 5° Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, in-4°, Leipzig, 1806. C'est un manuel de théologie composé par Athanase à l'usage de ses élèves de Chios. Les trois premières parties, qui traitent de Dieu, de la création et de la rédemption, ne sont qu'un abrégé plus ou moins indépendant du cours d'Eugène Bulgaris. La quatrième partie, qui a pour objet les sacrements, est beaucoup plus originale. Dans la cinquième, Athanase ne fait guère qu'emprunter à Grégoire Palamas son explication des commandements. Voir Ph. Meyer, *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche,* 3ᵉ édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 205-206. — 6° Ἀλεξίκακον φάρμακον ἤτοι πνευματικὸν ἐγχειρίδιον, in-8°, Leipzig, 1818 : œuvre dirigée contre le voltairianisme biblique et historique. — 7° Νέον Λειμωνάριον, in-8°, Venise, 1819. Ce recueil hagiographique, composé en grande partie par Macaire Notaras, métropolitain de Corinthe, contient bon nombre de pièces écrites par Athanase. La préface, qui lui appartient, a pour but de montrer que les victimes du fanatisme musulman n'ont pas moins de droit à notre culte que les martyrs des premiers siècles. — 8° Plusieurs traités d'Athanase sont restés inédits. Je citerai, parmi ces derniers, l'Ἔκθεσις ἤγουν ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως, écrite en 1774 contre les partisans du dimanche dans la question des colybes, et conservée au monastère d'Iviron sous le n. 604. — 9° Le recueil des panégyriques de Macaire Chrysocéphalos, imprimé à Cosmopolis, s. d., probablement en 1793, contient en appendice, p. 457-469, un panégyrique de Grégoire Palamas par Athanase; ce n'est qu'une violente diatribe contre la façon dont les latins entendent le culte des saints.

C. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, in-8ᵉ, Athènes, 1868, p. 630-642 (biographie aussi superficielle qu'élogieuse de notre héros, écrite par un de ses élèves, Z. Mamoukas); Ph. Meyer, *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche,* 3ᵉ édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 205-207.

L. PETIT.

ATHÉISME ET ERREURS CONNEXES. — I. Notions. II. Histoire. III. Condamnation.

I. ATHÉISME ET ERREURS CONNEXES. Notions. — En vue des développements réservés aux mots DIEU et MORALE, le présent article se renfermera dans les paragraphes suivants : I. Diverses acceptions de l'athéisme. II. Rapports de l'athéisme avec la théologie catholique. III. Nécessité de distinguer l'athéisme des autres erreurs. IV. Le matérialisme, forme de l'athéisme scientifique. V. Autres erreurs connexes.

I. DIVERSES ACCEPTIONS DE L'ATHÉISME. — Le mot *athéisme* prête à des sens multiples. Tout d'abord, l'α privatif, un de ses éléments étymologiques, donne lieu, par sa double valeur significative, à deux premiers genres d'athéisme : l'un, *négatif,* ou, pour mieux dire, *précisif,* absence totale d'idées sur Dieu, plutôt agnosticisme qu'athéisme proprement dit; l'autre, *positif* et *formel,* négation catégorique de l'existence d'un Être suprême. C'est dans cette dernière acception que s'entend l'athéisme, au sens ordinaire du mot, pour se décomposer, à son tour, sous l'analyse philosophique, en deux autres espèces bien tranchées. Il y a l'athéisme *théorique* ou négation de Dieu restreinte au champ de la spéculation, puis il y a l'athéisme *pratique,* même négation étendue au domaine des résolutions actives et appliquée avec logique au détail de la vie. Car si notre intelligence peut, par des essais de démonstration rationnelle, rejeter Dieu de l'univers, lui refuser une place dans la série des choses vraies, il est malheureusement encore plus facile à notre volonté d'opérer cet ostracisme dans sa zone d'influence, et de bannir le divin de nos pensées, de nos sentiments et de notre vie tout entière. On a décrit l'athéisme pratique « un certain état d'âme qui fait qu'on vit en réalité dans cette sphère qui limite notre activité humaine comme si Dieu n'existait pas ». P. Didon, *Carême de Marseille,* 1875, *Conférence sur l'athéisme pratique.* Dans ce déplorable système de vie, on ne pense pas à Dieu, sinon à de rares intervalles; on ne l'aime pas, on l'écarte de sa mémoire comme un souvenir importun, comme un fantôme d'imagination arriérée; on ne tient surtout aucun compte de sa loi, on la regarde comme un joug stupide et insupportable et on se rit de ses sanctions, de son ciel et de son enfer, de ses peines et de ses récompenses. On reconnaît aisément, dans ces tendances systématiques à exclure de l'âme toute influence divine et à murer l'existence

humaine dans des intérêts matériels et grossiers, ce que l'usage courant nomme, à quelques variantes près, indifférence religieuse, neutralité confessionnelle, libre pensée, ou bien encore irréligion, impiété, incrédulité. Voir Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. I, c. I, II. Ces divers états de conscience pratique reposent tous sur le même axiome fondamental : agissons comme s'il n'y avait point de Dieu. Sur ce même principe, le rationalisme contemporain s'est efforcé de construire un nouveau système de morale. C'est sur les ruines du dogme et des croyances religieuses, dit-il, que doit s'élever la règle de vie capable de s'imposer nécessairement à tous les hommes et de faire l'union des esprits et des cœurs dans un même idéal. Le peu de succès et de progrès des sciences morales et sociales vient de leur solidarité avec des hypothèses et des spéculations qui divisent les esprits et échappent à tout contrôle et à toute vérification scientifique. Par conséquent, les libérer de cette servitude, leur donner l'autonomie, les asseoir sur des bases scientifiques, ce sera les ranger, du même coup, parmi les sciences exactes et leur en faire partager les avantages d'évidence et de faveur universelle. Bel avenir assurément. On se rendra alors aux prescriptions de morale comme on obéit aux lois de la pesanteur ou de l'affinité. S'obstiner, au contraire, à faire de l'éthique un corollaire de la théologie ou de la métaphysique, c'est la vouer à l'impuissance et à la stérilité. « La supposition de l'existence de Dieu, déclare Taine, est incapable de produire une morale naturelle. » Taine, *Philosophes classiques du XIXe siècle*, 3e édit., Paris, 1868, p. 279. Donc, nécessité de laïciser la morale et de couper ses attaches avec la théodicée. Mêmes principes et mêmes procédés en matière politique. L'unité nationale, la paix, la concorde, la mutualité, la prospérité d'un pays exigent, au dire des juristes modernes, que la constitution et les lois d'un État aient un fondement étranger à tout système religieux, à toute conception théologique proprement dite. Dès lors, on efface Dieu du code, des constitutions civiles, des monuments publics, des cérémonies et des harangues officielles, et, par-dessus tout, de l'enseignement des écoles de l'État : tout cela au nom de ce qu'on appelle *athéisme d'État*. Une même maxime, un même programme dans la vie intellectuelle et dans la vie sociale, dans la morale et les règles de gouvernement : Se passer de Dieu, le reconduire à ses frontières, dit Comte, en le remerciant de ses services provisoires. D'où part ce mot d'ordre universel? Évidemment des écoles philosophiques qui nient ou révoquent en doute l'existence de Dieu. L'athéisme pratique naît de l'athéisme théorique. « Tout sort des doctrines : les mœurs, la littérature, les constitutions, les lois, la félicité des États et leurs désastres, la civilisation, la barbarie. » Lamennais, *loc. cit.* On aura donc saisi l'athéisme dans sa racine-mère, quand on aura fait l'examen des doctrines philosophiques plus ou moins en rupture avec la théologie et spécialement avec la théologie catholique. Ce sera le plan de cette étude.

II. Rapports de l'athéisme avec la théologie catholique. — A première vue, l'athéisme semble rentrer de préférence dans le cadre des questions philosophiques, qui sont comme la préface obligée de la théologie. A peine lui accorde-t-on l'espace de quelques lignes, dans la plupart des cours théologiques. Mais les négations toujours plus audacieuses et plus radicales du rationalisme obligent actuellement les théologiens à se porter en avant de leurs frontières naturelles, pour défendre l'idée de Dieu en péril. Indépendamment des nécessités d'une lutte qui donne, de plus en plus, à la théologie une forme apologétique, l'existence de Dieu n'est pas seulement un dogme de la raison naturelle, c'est encore un dogme de foi puisqu'elle nous est présentée, par le magistère de l'Église, comme un article de la révélation, et, de ce chef, elle appartient de droit au domaine théologique. Cette vérité était formulée en tête du symbole des apôtres et elle a été définie par le concile du Vatican. Elle ouvre la série des déclarations dogmatiques que l'Église y a professées sur Dieu.

On lit, en tête de la constitution *Dei Filius*, cette profession solennelle : *La sainte Église catholique, apostolique, romaine, croit et confesse qu'il y a un Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant.* La conséquence directe de ces paroles, remarque M. Vacant, c'est que l'existence de Dieu est un dogme de foi catholique. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 165. Et cela sans rien préjuger sur la controverse ayant trait à la compossibilité d'actes de foi et de démonstrations philosophiques sur une même vérité. Donner droit de cité à l'athéisme dans une œuvre théologique n'est pas sortir de cette stricte neutralité, c'est s'harmoniser avec les intentions d'un concile qui, par la teneur de ses définitions et de ses anathèmes, tend à viser et à mettre à découvert les fallacieuses négations du rationalisme.

III. Nécessité de distinguer l'athéisme des autres erreurs. — A part de rares exceptions, le qualificatif *athée* fait horreur dans le monde savant, et on cherche généralement à s'en défendre. On se plaint ironiquement de ceux « par la grâce desquels on est panthéiste, matérialiste, athée sans le savoir ». Renan, *Études d'histoire religieuse*, préface.

On repousse une épithète si souverainement injurieuse et teintée de calomnie; on n'a pas assez de mépris pour les procédés vulgaires d'une polémique qui fait entrer, de gré ou de force, ses adversaires dans les catégories tranchées de croyant ou d'athée. « Jadis, dit très bien M. Vacherot, l'athéisme était la calomnie de tous les docteurs en théologie contre les philosophes qui n'acceptaient pas sans réserve le Dieu de leurs Églises. » Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, Paris, 1876, p. 317. Parfois, sans doute, dans les ardeurs de la lutte des idées, cette accusation a été prodiguée au delà de toute mesure. Chez les peuples anciens, il suffisait, pour en être atteint, de ne point partager, si stupides et si ridicules qu'elles pussent être, les opinions dominantes, les croyances officielles d'une époque à l'égard de la divinité. Les chrétiens furent autrefois qualifiés d'ἄθεοι d'une manière absolue. Avant eux, ceux qui, dans la Grèce païenne, furent les premiers apôtres d'un Dieu unique, pur esprit, législateur suprême et providence du monde, subirent la même injustice. Anaxagore échappe, par la fuite, aux suites d'une accusation qui, plus tard, fera mourir Socrate et forcera Platon à abriter ses conceptions théologiques sous le manteau de la mythologie. Plus près de nous, on a taxé d'athéisme des penseurs tels que Descartes, Malebranche, Locke, Kant et nombre d'autres philosophes, qui ne pouvaient assurément en être suspectés, puisque, dans leurs écrits, ils ont défendu l'existence de la divinité. Désireux d'éviter semblables exagérations, tout en maintenant le droit d'appeler chaque chose par son nom, nous marquerons, d'après des règles équitables et logiques, la ligne de démarcation qui sépare les vrais athées de ceux qui ne le sont pas.

1° Ne doivent pas figurer dans l'athéisme les philosophes qui ont eu sur la nature divine et sur ses attributs des théories fausses ou incomplètes. Jamais le polythéisme, malgré ses grossières erreurs théologiques, n'a passé pour synonyme d'athéisme.

2° A mettre également à l'abri de ce reproche l'absence d'idées définies et précises sur la divinité, et ne pas grossir, avec le principe contraire, le nombre des peuples sans croyance, comme l'a fait le naturaliste anglais John Lubbock. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, 11e édit., Paris, 1892, p. 352.

3° Semblable immunité pour l'auteur d'une doctrine dont les conclusions ne détruisent point directement et immédiatement la notion de Dieu, encore que, par des déductions logiques, on puisse démontrer qu'elles la mettent en péril. La note spécifique d'un système se prend rigoureusement à la dernière conclusion que lui donne son auteur. Sans cela, on risquerait de rencontrer, parmi les tenants de l'athéisme, ceux-là même qui en ont été les plus redoutables adversaires, en commençant par Anaxagore, Platon, Aristote, etc. Prenons un exemple. La psychologie sensualiste de Locke conduit logiquement à nier Dieu; cependant, il faut bien se garder de dire que Locke est athée; il ne l'est pas; il l'est si peu que, dans son *Essay concerning human understanding,* il enseigne et prouve l'existence de Dieu. Le vrai nom de ce système est sensualisme. Il reste toutefois permis à la critique philosophique de montrer comment l'athéisme peut en sortir par une conséquence légitime, mais lointaine, en tout cas, énergiquement repoussée par l'auteur.

4° Mais si une doctrine est manifestement incompatible avec l'idée de Dieu, si sa conclusion est directement la négation équivalente du *minimum* de notion absolument requis pour formuler avec quelque vérité ce jugement : Dieu existe, alors son nom propre, dans le dictionnaire, doit être athéisme. Le lui imposer, c'est le droit, c'est le devoir de la plus impartiale critique; c'est tout simplement mettre la chose dans son casier, c'est caractériser la vraie physionomie d'un système. Le principal est donc de fixer les éléments essentiels qui, dans toute théodicée, sont strictement exigés pour constituer l'idée de Dieu dans ses traits les plus généraux.

IV. Le matérialisme, forme de l'athéisme scientifique. — Si loin qu'on remonte dans l'histoire de la philosophie et des religions, la formule sur laquelle tombent d'accord les doctrines théologiques les plus diverses, c'est que Dieu est l'auteur du monde, sa cause première, le principe de toute existence. Les autres conceptions viennent se greffer et se grouper autour de ce nucleus idéologique. Ici, c'est une puissance qui produit, là une intelligence qui dispose, ailleurs une bonté qui perfectionne toutes choses, partout et toujours, une cause supérieure dont dépend l'univers. Et ainsi, le problème de l'origine du monde amène fatalement tout système philosophique qui le tente à se prononcer pour ou contre Dieu. C'est la croix de chemin où l'on se partage, le symbole sur lequel on se compte. Il faut rejeter la nécessité d'une telle alternative sur la nature même d'une question qui ne peut se résoudre, à travers les explications les plus compliquées, qu'en l'une ou l'autre de ces conclusions : 1° ou bien le monde s'explique par ses propres lois, se développe par le jeu fatal de ses propres forces; il est sa cause à lui-même : c'est l'athéisme formel; 2° ou bien le monde ne s'explique que par l'intervention d'une cause supérieure, distincte de la série des phénomènes cosmiques; c'est le théisme. Pour juger, sur ce point, de la couleur d'une théorie philosophique, il n'y aura qu'à mettre ses solutions en regard de ces deux réponses. Ce diagnostic deviendra plus évident encore par son application. Choisissons, parmi tous les systèmes, celui du matérialisme, sous sa forme la plus récente, la plus scientifique et la plus courageuse, tel qu'il se trouve développé dans les ouvrages de ses chefs, Moleschott et Büchner. Sorti en droite ligne des sciences physiques, chimiques et physiologiques, il se présente sous le patronage exclusif de la science expérimentale et veut fonder une philosophie de la nature destinée à remplacer toutes les formes de religion. Quatre livres forment l'évangile de ces doctrines radicales : 1° la *Circulation de la vie* (*Kreislauf des Lebens*), traduit par le Dr Cazelles : dissertations physiologiques de Moleschott visant à établir l'unité et l'éternité de la substance dans la variété des changements de forme; 2° *Force et matière* (*Kraft und Stoff*), par Louis Büchner: exposé de l'axiome générateur du système : sans matière point de force, sans force point de matière; 3° *Science et nature* (*Wissen und Natur*), du même auteur, traduit par Delondre, Paris, 1866 : critique de plusieurs travaux scientifiques en vue de la philosophie de la nature; 4° *Leçons sur l'homme,* par Carl Vogt, Paris, 1865 : application des dogmes matérialistes à l'étude de l'homme par l'étude comparée des cerveaux humains. A l'aide de ces divers écrits, on peut codifier leurs explications sur l'origine du monde, et offrir le type par excellence de l'athéisme scientifique contemporain.

1er axiome : Sans matière, point de force; sans force, point de matière. Car, sans la force, la matière rentrerait à l'instant dans un néant sans forme. Sans la matière, la force, réduite à elle-même, se dissiperait dans l'abstraction pure. La force est une simple propriété de la matière, inintelligible en dehors d'elle et sans elle. Elle n'est pas un dieu qui pousse la matière du dehors, elle n'est pas non plus une essence des choses séparables de la substance; elle est une propriété liée, de toute éternité, à la matière et inséparable d'elle.

2e axiome : La matière est éternelle. On le prouve par son indestructibilité. L'atome est inattaquable. Ce qui ne peut pas être anéanti ne peut pas être créé. Donc la matière est éternelle. L'effort de la preuve porte sur l'indestructibilité de l'atome. On la base sur cette proposition célèbre qui a la force d'une loi scientifique : *Rien ne se perd, rien ne se crée.* Il n'y a dans le monde aucune action créatrice, ni destructrice : tout n'est qu'une vaste métamorphose nous montrant, sous la variation incessante des figures et des combinaisons, la même masse persistante. En ce qui concerne la matière, l'expérience le prouve par l'équation constante des éléments et des produits. Même phénomène pour la force. Variable dans ses manifestations, elle ne l'est pas dans son intensité qui est toujours, quant à la somme de ses effets, égale à elle-même. Toutes les forces de la nature se ramènent au même principe et se transforment d'après les règles de la mécanique. La chaleur, la lumière, l'électricité, ne sont que divers modes de mouvement. Büchner, en 1857, interprétait dans ce sens les travaux d'Helmholtz, sur l'action réciproque des forces de la nature (de Faraday, *Discours à l'Institut royal de Londres, On the conservation of the force*), et les résumait dans cette expression : immortalité de la force (voir *Science et nature,* t. I, p. 63), et, par suite, immortalité de la matière. Sur la conservation de l'énergie et les causes possibles de sa déperdition, C. de Freycinet, *Essais sur la philosophie des sciences,* Paris, 1896, p. 259.

3e axiome : Nécessité des lois de la nature. Elle découle des principes posés. Les lois étant les rapports mécaniques entre les forces, elles doivent être sur le même pied de nécessité. D'où l'on peut induire, dit Moleschott, combien il est antiscientifique de considérer le gouvernement de l'univers comme le cours d'un ordre réglé et déterminé d'avance par un esprit qui gouvernerait du dehors, tout en poursuivant la tâche pénible, impossible même, de s'accorder avec des lois immuables. Un dilemme, devenu fameux, leur sert d'argument final. Ou ce sont les lois immuables de la nature qui gouvernent, ou c'est la volonté divine; il faut choisir. Si la volonté divine gouverne, les lois sont superflues; si, au contraire, ce sont les lois, elles gouvernent immuablement, c'est-à-dire qu'elles excluent toute intervention d'une cause étrangère. Or, tout nous atteste l'existence des lois immuables. Donc l'idée de Dieu est la plus inutile des chimères, à moins d'admettre un Dieu purement honoraire, dont on pourrait dire ce qu'on disait du roi constitutionnel : il règne et ne gouverne pas. Pour l'honneur de Dieu, autant dire qu'il n'existe pas.

Tout leur système, sur l'origine du monde, se condense donc en ces points essentiels : 1° L'histoire du cosmos se ramène tout entière à l'action des forces naturelles : « Le principe fondamental de l'école soi-disant matérialiste, ou, pour mieux dire, naturaliste, réside dans l'origine naturelle (*Natürlichkeit*) de tous les phénomènes terrestres, dans le passé et dans le présent, et dans leur indépendance d'influences extra-naturelles exerçant une action arbitraire. Büchner, *Science et nature,* t. II, p. 3. 2° Ces forces naturelles elles-mêmes sont réduites, par la physique, à n'être que des modes variables du mouvement, de la force inhérente à la matière. 3° La matière est indestructible et éternelle : elle existe donc par elle-même, par elle seule, sans aucun principe intérieur ni extérieur, immanent ou transcendant. Il est clair dès lors, que le monde se suffit à lui-même quant à son existence, à son organisation et à sa conservation et qu'il n'a nul besoin d'un principe hypercosmique. Voilà l'athéisme scientifique, sans phrases et sans réticences, l'athéisme complet, conséquent, radical, tel qu'il a été signé et imprimé, en Allemagne, par l'extrême gauche hégélienne, Moleschott et Büchner, Carl Vogt et Virchow. Leurs disciples français se tiennent, en général, dans la région des applications et de la spécialité. L'idée générale du système doit se chercher chez les maîtres allemands comme à sa vraie source. Gratry, *Les sophistes et la critique,* Paris, 1864, p. 71. Concluons avec le P. de Ravignan : « Un fait doit être remarqué, c'est que tout système athée est comme nécessairement matérialiste. L'œil s'arrête à la matière, il ne voit plus qu'elle; et l'homme, fasciné par les sens et par les choses sensibles, fait dire à son cœur : « Il n'y a point « de Dieu. » *Dixit in corde : non est Deus.* Tel est l'athéisme, un matérialisme grossier. » *Conférences de Notre-Dame de Paris,* IXe confér., *La notion de Dieu,* Paris, 1860, p. 232.

V. AUTRES ERREURS CONNEXES. — La thèse matérialiste, avec son athéisme brutal, sans illusion et sans rêve, répugne trop ouvertement aux grands instincts religieux de l'humanité pour se faire accepter de tous et exercer un prestige doctrinal qui soit durable. Elle peut momentanément séduire les esprits appliqués aux méthodes expérimentales et aux sciences exactes, mais par ses formules raides et froides, elle s'aliène toute une catégorie intellectuelle et de beaucoup la plus puissante en nombre, celle qui aime l'enthousiasme littéraire, les purs et nobles sentiments, la vive spontanéité des passions et des vertus, les brillantes productions imaginatives. Bref, l'athéisme se ferme l'entrée de bon nombre d'intelligences qui, d'autre part, ne peuvent se résoudre à la création *ex nihilo.* Qu'arrive-t-il alors? On cherche des compromis, des solutions moyennes entre ces situations tranchées de spiritualisme et de matérialisme, sans prendre garde que, sur les problèmes d'origine, il ne peut y avoir que deux réponses véritables, et qu'en se butant contre la création, on revient logiquement à la négation de Dieu. Il s'en suit que ces systèmes intermédiaires ne sont au fond que des variétés, des nuances d'athéisme, c'est-à-dire une négation de Dieu adoucie, veloutée, mystérieuse, d'autant plus à craindre qu'ainsi voilée et atténuée, elle s'insinue sans effort dans les esprits et dans les cœurs.

1. PANTHÉISME. — On trouvera étrange d'apparenter deux doctrines d'apparence si diverse : l'une, qui met Dieu partout au risque de sacrifier la nature; l'autre qui le bannit du monde comme une hypothèse ridicule. Mais force sera de se ranger à cet avis, après un rapide croquis du panthéisme, dans son idée générale, au point où viennent aboutir ses innombrables rameaux. Dans son essence, le panthéisme, c'est l'unité, c'est la réduction du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu à l'unité absolue. Le mot *panthéisme* l'indique suffisamment. Son but est d'expliquer la coexistence du fini et de l'infini, du contingent et du nécessaire, du parfait et de l'imparfait, tâche excessivement difficile. Le contraste des deux existences est si grand et l'esprit humain est si faible et si exclusif, qu'il est aisé de comprendre sa tendance à résoudre la question en supprimant un des deux termes. C'est ce que fait le panthéisme. Il résout le problème en présentant le fini et l'infini comme les deux faces d'une seule et même existence. Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'être unique dans sa double face : ici, l'unité qui se multiplie; là, la multiplicité qui se rattache à l'unité. L'être vrai n'est pas dans le fini ou l'infini, il est leur éternelle et indivisible coexistence. Voilà le panthéisme : πᾶν représente les mille formes du fini, θεός, la notion de l'infini. Variez les formules, le fond reste le même : identité de Dieu et du monde. Rapprochons maintenant de ce dogme fondamental la thèse matérialiste : 1° On nie, de part et d'autre, la distinction de deux ordres de réalités, de deux mondes, qui seraient, d'un côté, le monde métaphysique des causes premières, de la pensée, de la volonté absolue, monde invisible, intangible, incorporel, et de l'autre, le monde étendu, palpable et visible des phénomènes et des substances sensibles. 2° Panthéistes et matérialistes nient la transcendance de la cause; pour les uns comme pour les autres, le monde est profondément un dans sa substance et dans son principe, le monde porte en soi sa raison d'être. Ils affirment, avec une foi égale, l'unité de la nature, l'éternité et la nécessité du monde. Mais là s'arrête l'accord. Tandis que le matérialiste s'en tient à cette rigide unité, le panthéiste, tourmenté par le désir de donner à Dieu une apparence de réalité, s'enfonce dans un dédale de concepts abstraits, de postulats, de distinctions nuageuses sans pouvoir réussir à voiler l'évidente contradiction à laquelle il doit nécessairement se heurter : 1° ou bien, en effet, pour payer tribut à l'expérience et conserver au monde sa réalité, il appauvrit l'existence divine et la réduit à n'être plus qu'une idée, une idole métaphysique, une pure abstraction. Inévitablement, il glisse sur la pente de l'unité physique, verse au matérialisme et se rend, à bon droit, suspect d'athéisme; 2° ou bien, par un procédé contraire, voulant se faire à tout prix un Dieu réel et vivant, il réduit à rien l'existence des choses visibles en faisant tout rentrer en Dieu par l'émanation, les métaphores et les figures poétiques; l'imagination achève le reste; tout se perd dans un nuage vaporeux où sombre l'idée d'un Dieu distinct et personnel. Nous voilà revenus à l'athéisme par un chemin tout opposé, par celui du mysticisme et de la rêverie. Le panthéisme se présente donc comme une doctrine inclinant, par une double pente, à la négation de Dieu.

Mais comme elle maintient une distinction au moins idéale entre Dieu et le monde, on ne peut la mettre totalement sur un pied d'égalité avec le matérialisme. Toutefois, il faut noter avec soin l'affinité logique des deux systèmes. Pour marquer plus nettement les deux versants du panthéisme, on a appliqué à chacun d'eux une étiquette spéciale : celui qui sacrifie Dieu à la nature, c'est le panthéisme matérialiste, naturaliste, athée; celui qui, au contraire, sacrifie la nature à Dieu, c'est le panthéisme spiritualiste, mystique, un théisme exagéré. P. de Ravignan, *Conférences de Notre-Dame,* IXe confér., *La notion de Dieu,* Paris, 1860, p. 235. L'influence de ces vagues et brillantes doctrines ne vient pas de leurs exposés techniques, uniquement accessibles à quelques rares initiés, mais des œuvres des poètes et des romanciers contemporains qui, par la déification de la nature, l'abus de la couleur et de l'image, effacent de plus en plus la ligne qui doit à jamais nettement séparer Dieu de la créature. C'est par ces productions littéraires que le panthéisme s'insinue dans les esprits et dans les cœurs, qu'il les vide du véritable divin et qu'il les achemine, par des routes fleuries, à la négation de Dieu.

II. Positivisme. — En principe, ce système n'est ni déisme ni athéisme, du moins athéisme théorique, n'ayant point de réponse sur l'origine des choses; sa spécialité est même de ne vouloir point en avoir et de railler indistinctement ceux qui posent semblable problème et s'amusent à lui chercher une solution. A ses yeux, l'athée, aussi bien que le déiste, n'est point encore un esprit vraiment émancipé, c'est, toujours à sa manière, un théologien, un dogmatisant qui a un système du monde. Semblables luttes lui paraissent des combats fantastiques, bons pour les intelligences arriérées qui s'attardent dans les stages inférieurs de la pensée humaine. Car, pour le positivisme, l'esprit humain passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif. Comte décrit ainsi cette loi du développement total de l'intelligence humaine, qui contient en substance tout le système positiviste. Dans l'état théologique, l'esprit humain, dirigeant ses recherches vers la nature intime des êtres, vers les causes finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers. Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés. Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1892, t. I, p. 3 sq. Le premier caractère propre de la philosophie positive est donc précisément de regarder comme nécessairement interdits à la raison humaine tous les sublimes mystères des causes primordiales et finales que la philosophie théologique, disent-ils, explique, au contraire, avec une si admirable facilité, jusque dans ses moindres détails. L'école positive ne se contente pas de confiner ses adeptes dans l'étude des phénomènes et des causes, elle leur demande de se séparer radicalement de la théologie et de la métaphysique, de déclarer les causes premières absolument inconnaissables et d'observer à leur égard une attitude de neutralité rigoureuse, à égale distance de toute négation et de toute affirmation. Voilà l'idéal : mais il est difficile de s'y maintenir. En fait, c'est un équilibre instable : maîtres et disciples, cédant à la tendance commune, se dressent, eux aussi, un système du monde, et toujours, dans le sens de la négation matérialiste et athée. Comte n'échappe pas lui-même à cette fatalité. Après avoir, dans la première moitié de sa carrière, répudié toute connivence avec l'athéisme, il y glisse manifestement sur la fin de sa vie, lorsqu'il essaie d'établir une religion sans Dieu, sans âme et sans immortalité. Quoique plus stable dans sa sévère orthodoxie, Littré ne réussit pas à se renfermer complètement dans l'indifférence. A maintes reprises, on le voit prêter son concours et son haut patronage aux pamphlets agressifs du matérialisme contre le spiritualisme. Dans son édition du *Dictionnaire de médecine* de Nysten, il s'exprime sur l'âme, sur la vie, sur l'organisation, sur la matière, dans des termes qui ne diffèrent en rien de ceux qu'emploient les matérialistes. Ailleurs, dans un livre où l'auteur se déclare franchement matérialiste, *Matérialisme et spiritualisme*, par M. Leblais, Paris, 1861, Littré déclare, dans la préface, soutenir ce que le livre soutient, et combattre ce qu'il combat. C'est ainsi qu'on entend, en pratique, la neutralité et le parfait désintéressement. Personne ne s'y trompe. « En regard des courants spiritualistes de l'époque, écrit Büchner, *Science et nature*, t. I, p. 24, on peut considérer la philosophie positive comme étant athée, matérialiste et sensualiste. Ce que l'on désigne, à l'époque actuelle, sous le nom de Dieu, de Créateur, de Providence, d'Éternel, etc., ne représente, suivant la philosophie positive, que des figures de théologie métaphysique, des artifices de logique, des hypothèses qui, à l'origine, pouvaient bien être nécessaires. Ce qui doit remplacer le Dieu d'autrefois, c'est actuellement l'humanité, ou, à un point de vue général, l'amour de l'humanité. *Diis exstinctis, Deoque, successit humanitas.* » Formulaire significatif montrant à merveille la notable déviation qu'ont effectuée, sous la poussée logique de l'esprit, ceux qui avaient voulu se mettre à l'écart de toute doctrine métaphysique et religieuse. Le dernier mot de leur dogmatisme, car ils sont eux aussi des dogmatisants, c'est le pur athéisme, et un athéisme d'autant plus dangereux qu'il se dissimule derrière une neutralité illusoire et qu'il se donne pour le *credo* officiel de tous les savants.

III. Sensualisme. — A cause de l'étroite corrélation de nos facultés avec leur objet, les systèmes psychologiques peuvent avoir avec la négation de Dieu une affinité compromettante. Le sensualisme en fait foi par son histoire, aussi bien que par l'analyse de ses doctrines. On sait la part qui lui revient dans la genèse des écoles sceptiques, matérialistes et athées du XVIII[e] siècle. L'histoire de cette évolution aurait pu se lire d'avance dans l'examen des erreurs qui sont à son point d'origine. En ramenant toutes nos idées les plus simples comme les plus complexes à des combinaisons de pures sensations, en les faisant rentrer de gré ou de force dans le monde des impressions sensibles, et, par conséquent, dans le monde matériel, le sensualisme préparait inconsciemment dans ses trois écoles les éléments logiques d'une guerre à l'idée de Dieu.

Le sensualisme objectif estima que si tout notre savoir se réduisait à la sensation, nous ne connaissions que les choses matérielles, et, qu'en conséquence, hors de la matière, il n'y avait plus rien, puisque les corps sont les seuls objets que nos sens puissent atteindre. C'était donner dans le matérialisme et, par là, dans l'athéisme. Les partisans les plus résolus ne reculèrent pas au point où le raisonnement les avait conduits; d'autres, plus timides, essayèrent de se soustraire, par l'inconséquence, à cette marche en avant.

Le sensualisme subjectif devait, en définitive, se heurter au même écueil, mais par une voie un peu plus détournée. Pour proportionner la faculté à son acte, il se vit obligé de confondre l'intelligence avec les sens et de rabaisser la nature humaine au niveau d'une nature sensible. Mais condamner notre plus haute activité à n'élaborer que des sensations, c'est-à-dire une connaissance fugitive, mobile, variable à l'infini, et surtout sujette à l'erreur, était ouvrir aux âmes la porte du scepticisme, du doute universel, et, finalement, de l'athéisme. Quand on fait planer l'incertitude sur les choses les plus évidentes, la notion de Dieu est la première qu'on abandonne à la négation. Le sensualisme moral ou épicurien arrive d'un trait à ce résultat. Si notre âme, se dit-il, est tout entière renfermée dans les sens, la sensation est seule appelée à juger entre le bien et le mal, les émotions des sens sont le vrai et unique criterium de moralité; le bien, c'est le plaisir; le mal, c'est la douleur. On vogue à pleines voiles dans les eaux d'Épicure, de Démocrite et de leurs voluptueux disciples. Le principe suprême de la vie est la jouissance physique :

c'est là le but de l'existence humaine. Révélation, religion, église, piété, vertu, vie éternelle, tout ce qui dépend de ces idées, la distinction du bien et du mal, de la vertu et du vice, tout disparaît. Le mouvement est donné : les encyclopédistes peuvent venir et faire l'application de ces doctrines dans toutes les branches du savoir humain.

On trouvera à l'article Dieu la réfutation de l'athéisme et des erreurs connexes, ainsi que la question de savoir s'il peut y avoir des hommes véritablement athées.

A consulter : Pritius, *Dissertatio de atheismo in se fœdo et humano generi noxio*, Leipzig, 1695; Jablonski, *Stultitia et irrationabilitas atheismi*, Magdebourg, 1696; Grapius, *An atheismus necessario ducat ad corruptionem morum*, Rostock, 1697; Abicht, *De damno atheismi in Republica*, Leipzig, 1703; Buddeus, *Thesaurus de atheismo et superstitione*, Iéna, 1777; Muller, *Atheismus devictus*, Hambourg, 1672; Heidenreich, *Briefe über die Gotteslaügnunge*, Leipzig, 1796; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Athéisme*, Paris, 1875; Jaugey, *Diction. apologétique*, art. *Athéisme*, Paris, 1891; Dupanloup, *L'athéisme et le péril social*, Paris, 1866; Caro, *L'idée de Dieu*, Paris, 1878; Amédée de Margerie, *Études sur Dieu*, 2 in-12, Paris, 1865; Mgr Élie Méric, *Morale et athéisme contemporain*, Paris, 1875; Guthlin, *Les doctrines positivistes en France*, Paris, 1873, p. 863 sq.; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, art. *Gotteslaügnung*; Diderot et d'Alembert, *Dictionnaire encyclopédique*, Livourne, 1770, t. I, art. *Athéisme*; Perrone, *Prælectiones theologicæ, Tractatus de Deo*, part. I, c. I; H. Klee, *Histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Paris, 1848, t. I, p. 170; A. Farges et Barbedette, *Cours de philosophie scolastique*, Paris, 1898, t. II, p. 297.

II. ATHÉISME ET ERREURS CONNEXES. Histoire. — I. Inde. II. Grèce et Rome. III. Temps modernes, mouvement cartésien. IV. Mouvement baconien. V. Mouvement voltairien. VI. Mouvement kantien en Allemagne. VII. Mouvement kantien et hégélien en France.

L'athéisme scientifique est né de la réaction première de l'esprit humain contre les grossières superstitions du paganisme. Il date du jour où, s'affranchissant des cosmogonies mythiques, l'homme a tenté, par le seul effort de sa raison appliquée aux sciences de la nature, de se faire un système sur le monde, sur lui-même, sur la cause première, sur son origine, sur sa fin. C'est chez les races indo-germaniques que s'est inaugurée cette rupture entre la philosophie et la religion. En général, les Orientaux n'ont jamais cherché, sur ces problèmes, une science d'information en dehors de leurs livres sacrés. Religion et philosophie reposaient, côte à côte, dans la même page traditionnelle. Ces peuples n'ont jamais pu connaître l'athéisme à ce point de vue doctrinal. L'Inde est la seule partie de l'Orient où la critique moderne ait découvert des traces certaines d'un développement philosophique proprement dit et les premiers vestiges d'une négation de Dieu voilée dans les brumes d'un vague panthéisme. C'est par l'Inde que doit s'ouvrir l'histoire de l'athéisme.

I. Inde. — Les derniers travaux des savants orientalistes Ward, Colebrooke, Windischmann, Lassen, Abel Rémusat et Eugène Burnouf ont réduit au nombre de quatre les systèmes philosophiques les plus en vogue chez les Indiens. Ce sont : 1° le *vêedantâ*; 2° le *sânkhya*; 3° le *veiséshikâ*; 4° le *nyâya*. Parmi ces systèmes, les deux derniers se perdent en questions de physique et de dialectique; les deux premiers seuls s'occupent du principe des choses, et résolvent la question dans un sens panthéiste, mais avec des allures différentes. Tandis que le *vêedantâ* reste essentiellement théologique et s'inspire dans les Védas, le *sânkhya* cherche à se dégager de l'orthodoxie, dans la mesure du possible, et à prendre une direction plus philosophique. Ainsi, tout en s'accordant sur l'unité absolue de l'existence, sur la consubstantialité de la nature et de Dieu, le premier, le *vêedantâ*, tend ouvertement à absorber la nature en Dieu et à se jeter aux extrémités du mysticisme : panthéisme spiritualiste. Le second, le *sânkhya*, par une tendance contraire, absorbe Dieu dans la nature : panthéisme matérialiste, qui aboutit à la négation expresse et hardie d'un dieu, ou *îsvara*, organisateur du monde. On ne saurait cependant s'autoriser de ces écrits pour ratifier le jugement de Barthélemy Saint-Hilaire sur la presque totalité des races jaunes : « Les peuples bouddhiques, dit-il, peuvent être, sans aucune injustice, regardés comme des peuples athées. Ceci ne veut pas dire qu'ils professent l'athéisme et qu'ils se font gloire de cette incrédulité avec cette jactance dont on pourrait citer plus d'un exemple parmi nous; ceci veut dire seulement que ces peuples n'ont pas pu s'élever, dans leurs méditations les plus hautes, jusqu'à la notion de Dieu. » Dans Quatrefages, *op. cit.*, p. 351. Faire passer pour athées des peuples qui mettent des dieux partout dans leurs légendes, qui les redoutent et les adorent, qui ont fait de la prière une institution, qui admettent le dogme de la vie future et celui de la rémunération, c'est outrepasser les droits de la déduction, c'est mettre sur un même rang une conception imparfaite avec sa négation formelle, choses très distinctes et très diverses. Les doctrines du *vêedantâ* et du *sânkhya* ne relèvent de l'histoire de l'athéisme dans l'humanité qu'à titre de premiers types d'un système mondial, avec tendance logique à supprimer une cause distincte de l'univers et supérieure à lui.

II. Grèce et Rome. — Avec le génie grec, l'esprit humain trace les conceptions fondamentales par lesquelles peut s'expliquer l'origine des choses. Les prodiges de science, de talent, de recherches et d'efforts dépensés depuis, à cette cause, dans un cycle de vingt-cinq siècles, n'ont pu lui faire franchir ce premier horizon. Ce fait si remarquable, dans les annales du savoir, peut être contrôlé dès la première des trois grandes époques qui se partagent les brillantes évolutions de la philosophie hellénique.

I. Période antésocratique. — Dans son premier essai vers la cause de l'univers, la pensée grecque s'engage dans trois directions différentes où l'on saisit déjà les grandes lignes des solutions modernes.

L'*école ionienne*, absorbée à ses débuts par l'étude des phénomènes et de la nature extérieure, se dégage peu à peu de cette physique, s'imprègne fortement d'un panthéisme naturaliste avec Héraclite et commence avec Empédocle et Leucippe à évoluer vers le matérialisme de Démocrite. L'athéisme est déjà en possession de sa formule : éternité de la matière, unité matérielle qui est à elle-même sa raison d'être; deux principes coéternels, atomes et vide; mouvement et combinaisons à l'infini de tous les mouvements possibles; monde soumis à des lois mathématiques inflexibles et serré dans l'étau de la nécessité. Démocrite semble avoir eu conscience de l'antagonisme de son système cosmique avec la religion et la divinité. On admet généralement qu'il nia les dieux populaires et ne se tint pas seulement à leur égard, comme le pense Cicéron, *De natura deorum*, l. I, c. XLIII, dans une simple mobilité d'opinions. Si cette école atomiste et matérialiste présente, çà et là, dans ses écrits, quelques traits religieux, c'est inconséquence ou mode d'exposition, ou bien encore affaire de foi personnelle et non de conviction philosophique, car elle est tout entière foncièrement athée.

L'*école d'Élée*, avec Xénophane, commence aussi à combattre le polythéisme et à lui opposer l'unité d'un Dieu sans commencement; mais en urgeant cette unité, elle tombe dans le panthéisme idéaliste. Parménide, son oracle, part du concept d'être, montre que l'être seul existe, qu'en dehors de l'être, il n'y a rien, que tout se réduit à une essence unique, éternelle, immuable. L'être ne peut commencer ou cesser d'être; il est dans un présent un et indivisible; la pensée elle-même n'est pas dis-

tincte de l'être. Mais cet être unique, Parménide le conçoit étendu dans l'espace; c'est un concept d'être physique et non métaphysique. En tout cas, sa théorie est bien un panthéisme indécis à tendance mystique.

La raison humaine, égarée dans des excès d'empirisme ou d'abstraction, ne retrouva sa voie que le jour où *Anaxagore de Clazomènes* vint lui dire qu'il y avait, dans la nature, une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers. Ce jour-là, dit Aristote, cet homme parut avoir seul conservé sa raison au milieu de la folie et de l'ivresse de ses devanciers. Un nouveau facteur entrait en équation et devait, en se perfectionnant, donner le jour à la théodicée spiritualiste : c'était la théorie du νοῦς. Anaxagore y fut amené de la manière suivante : Ne trouvant pas le moyen d'expliquer par la matière, comme telle, le mouvement en général, et, à plus forte raison, le mouvement ordonné qui a produit une œuvre aussi belle; d'autre part, ne voulant pas recourir à une nécessité inexpliquée, comme le hasard, il admit l'existence d'un être incorporel, d'une forme organisatrice distincte de l'univers, d'une cause transcendante. Anaxagore dépasse le réalisme de ses prédécesseurs, sans tirer toutes les conséquences du concept d'une cause intelligente distincte de ses effets. Par exemple, il ne s'est pas posé, d'une manière réfléchie, la question de la personnalité; il a encore, ici et là, des conceptions semi-matérialistes. Mais le grand pas est fait; la philosophie possède la donnée qui, en passant par les génies de Socrate, de Platon et d'Aristote, et, plus tard, par les docteurs chrétiens, donnera au problème des origines sa pleine lumière. Ainsi trois noms, trois principes résument les premières recherches sur la cause du monde : *Démocrite, Parménide, Anaxagore;* l'éternité de la matière, l'unité abstraite, la causalité intelligente. On ne passera pas ces limites à l'avenir, on devra forcément, dans ces questions, se placer dans l'un ou l'autre de ces moules systématiques.

La période antésocratique s'achève avec les *sophistes.* Bien qu'on fasse sortir de leurs écoles les premiers athées avérés, poursuivis comme tels par leurs contemporains, on ne saurait assigner à leur athéisme une base philosophique proprement dite : il était sans doute plutôt verbal et pratique. Leur principe était d'ailleurs de rejeter indistinctement toute méthode et toute idée de système théorique. S'ils ont attaqué les cultes et les croyances religieuses, c'est parce qu'ils les rangeaient parmi les préjugés et les affirmations arbitraires. Protagoras, leur chef, fut accusé d'athéisme à cause de ses ouvrages sur les dieux et fut obligé de quitter Athènes. Cicéron n'en fait cependant qu'un sceptique doutant s'il y avait des dieux, ou non. *De natura deorum,* l. I, c. XLII. *Diagoras de Mélos,* au contraire, est regardé comme le premier qui ait reçu le nom d'athée. Un entêtement d'auteur, une tendresse excessive pour une production de son esprit l'entraîna dans l'impiété. Il avait appelé en justice un poète qui lui avait volé une pièce de vers. Celui-ci jura qu'il ne lui avait rien dérobé, et peu de temps après, publia sous son propre nom cet ouvrage, qui lui acquit une grande réputation. Diagoras conclut de tout cela qu'il n'y avait point de providence, point de dieux, et fit des livres pour le prouver. Tout porte à croire que ses arguments étaient surtout d'ordre pratique et portaient sur des faits analogues à celui que nous venons de raconter.

II. PÉRIODE SOCRATIQUE. — A côté de ces grandes écoles, sorties du mouvement socratique, où le concept du νοῦς va en se développant, il est étrange de voir se placer des systèmes plus ou moins hostiles à l'idée de Dieu.

L'école cynique, mélange incohérent de doctrine socratique, éléatique, tourne à une libre pensée, en matière religieuse, qui s'approche de l'athéisme formel dans lequel s'établit, sans aucune honte, l'*école cyrénaïque,* non plus au nom d'une physique matérialiste, mais d'une morale sensuelle des plus grossières et des plus révoltantes.

On nomme, dans cette dernière catégorie de joyeux viveurs, les deux fameux athées, *Théodore* et *Evhémère.* Cicéron, *De natura deorum,* l. I, c. XLII. Il est souvent fait mention de leur incrédulité et de leur polémique contre les dieux. Sans doute, Théodore ne faisait porter immédiatement ses négations que sur les dieux populaires, mais il n'y ajoutait pas la préoccupation de distinguer ces faux dieux du véritable. A l'école socratique se rattache encore, par Aristote, l'athéisme de *Straton de Lampsaque*, disciple égaré de la secte péripatéticienne, qui place dans la matière une force organisatrice, mais sans intelligence, une vie intérieure sans conscience ni sentiment, qui devait donner à tous les êtres leurs forces et leurs facultés. Cette force aveugle recevait de lui le nom de Nature, et la Nature remplaçait, à ses yeux, la puissance divine. Cicéron, *De natura deorum,* l. I, c. XIII.

III. PÉRIODE POST-SOCRATIQUE EN GRÈCE. — Elle débute par l'*école d'Épicure.* « Ce philosophe, dit Lucrèce, son fidèle interprète, est le premier des humains qui ait eu le courage de s'élever contre les préjugés qui aveuglaient l'univers, et de secouer le joug de la religion, qui, jusqu'à lui, avait tenu tous les hommes asservis sous son empire, et cela sans être arrêté ni par le respect pour les dieux, ni par la crainte du tonnerre, ni par aucun autre motif. » Un tel éloge fait déjà pressentir l'orientation des idées théologiques d'Épicure. Comme toutes les autres spéculations de ce philosophe, elle a subi l'influence directrice de son système de morale. Diogène Laërce, *Vie des philosophes,* l. X, n. 85, 131, 136. L'éthique épicurienne, on le sait, vise à rendre heureuse la vie humaine en la délivrant des douleurs de l'âme. Or, de toutes ces douleurs morales, la plus redoutable est la crainte des dieux qui, maîtres des éléments, peuvent à chaque instant, dans un mouvement d'humeur capricieuse, enlever à l'homme la fortune, la santé, et, en tout cas, le calme parfait, cette sérénité confiante qui fait le plaisir du sage. De là, chez Épicure, cette préoccupation de détourner la croyance à la providence et à l'immortalité de l'âme. Il admet bien des dieux, mais il leur enlève toute action possible sur le monde et sur nos destinées. Leur fonction réelle, disaient les anciens, était de protéger le philosophe contre la haine de la multitude. Pour ravir aux dieux leur activité et les ensevelir dans une éternelle indolence, il fallait à tout prix construire une cosmogonie dans laquelle on pût se passer de leur concours. Le naturalisme de Démocrite était là pour combler cette lacune, « pour arroser les petits jardins d'Épicure, » écrit spirituellement Cicéron, *op. cit.,* l. I, c. XLIII. Seulement Épicure en retranche l'inexorable nécessité pour enlever tout prétexte à la crainte. Il imagina ce *clinamen* insensible, ces déclinaisons menteuses, *commentitias declinationes*, comme les appelle Cicéron, par lesquelles dans un temps indéterminé, l'atome s'écarte lui-même de la parallèle, d'une manière imperceptible, et peut ainsi s'avancer vers d'autres atomes, les rencontrer, rebondir pour en choquer de nouveaux qui ont aussi décliné, et former avec eux l'univers. Réduite à si peu de chose, la déclinaison paraissait quantité négligeable, une sorte d'infinitésimal dont il n'y avait pas à se soucier. Épicure déclare lui-même qu'il a plus à cœur de rendre l'homme heureux que de le tenir au courant des minuties de la science. Aristote, *Physic.*, IV, 8; Lucrèce, *De natura rerum*, II, 221-242; Cicéron, *De fato*, XI, XX; *De natura deorum*, l. I, c. XLIII; Ravaisson, *Essai sur la métaphys. d'Aristote*, Paris, 1846, t. II, p. 91.

Les *stoïciens*, avec Zénon, rétablissent la croyance à la providence et à un ordre éternel établi dans le monde : plus de place pour le hasard, les dogmes du Portique

sont le contre-pied des dogmes épicuriens. On s'attend à regagner les hauteurs du spiritualisme de Platon et d'Aristote, en les entendant parler de providence, mais on se trouve surpris, en parcourant leur physique, ou mieux leur physiologie, de les voir retourner à Héraclite et à son panthéisme naturaliste, à ce feu artiste dont dépend, suivant eux, la genèse du monde. La nature leur apparaît comme un organisme immense dont chaque être est un membre vivant. Toutes les âmes, toutes les forces sortent d'une âme universelle, d'un esprit de feu répandu partout et fécond, centre de tous les mouvements du monde, forge de toutes les intelligences. En dépit de ses apparences et de ses aspirations spiritualistes, la physique stoïcienne est strictement panthéiste et plus voisine de l'athéisme qu'on ne le croirait de prime abord. La providence enfermée dans la nature ne saurait la soustraire à ce reproche.

La philosophie grecque devait finir, avec les *Alexandrins,* par où elle avait commencé, par le panthéisme, mais par un panthéisme raffiné, spiritualisé, caché dans les nuages dorés du mysticisme, laissant loin derrière lui celui des philosophes anciens. Ici encore, on part de l'unité, mais on ne s'y enferme pas comme les éléates. Au sein de cette unité, il y a un principe de diversité, une loi d'émanation qui la fait épanouir en trinité. Le monde n'est que l'unité multipliée; il en est l'image et le produit; tout se replie vers l'unité qui, seule, est vraiment réelle, pure, immobile, et tend à tout absorber dans son sein. Une fois de plus, on ne voit sur l'écran qu'un panthéisme spiritualiste porté, il est vrai, à sa plus haute puissance, mais toujours éloigné de l'affirmation d'un Dieu réel, vivant et distinct du monde.

IV. ROME. — Les Romains n'ont rien innové en philosophie. Leur génie politique et militaire, leur respect pour la tradition, pour la sagesse des ancêtres, les rendaient peu propices aux pures spéculations de la pensée. La philosophie grecque ne pénètre chez eux qu'au IIᵉ siècle avant l'ère chrétienne, et elle n'y trouve de faveur que pour les théories de la nouvelle Académie, du Portique ou d'Épicure. Lucrèce a poétisé le culte de la matière et du plaisir. Cicéron a donné ses préférences à la nouvelle Académie. Varron, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle ont cultivé et mis en honneur cette morale stoïcienne si sympathique aux vertus nationales. L'histoire de l'athéisme n'a rien à signaler dans une génération de philosophes qui, de parti pris, ont écarté, dans leurs emprunts aux théories grecques, tout ce qui concerne le côté physique et cosmologique de ces doctrines, pour s'occuper uniquement de morale ou de rhétorique. Rome resta fidèle à son polythéisme. Ce sera l'éternel honneur de la révélation chrétienne d'être venue s'interposer entre l'athéisme et le polythéisme pour faire briller au ciel de la conscience religieuse des peuples et des philosophes l'idée de son Dieu unique, personnel, créateur et providence de l'univers. L'éclat de cette lumière refoula pour longtemps dans les ténèbres les systèmes qui servaient d'appui à la superstition ou à l'incrédulité. De la sorte, on traverse près de seize siècles sans rencontrer une négation de Dieu organisée, liée à une genèse scientifique du monde ou à un nouveau système de morale.

III. TEMPS MODERNES. MOUVEMENT CARTÉSIEN. — Mais dès le jour où la philosophie voulut reprendre son indépendance et ne plus être l'auxiliaire de la foi, mais sa rivale, elle recommença bientôt, sur une nouvelle gamme, la série de ses premières erreurs.

Descartes (1596-1650), avec son doute méthodique, est le véritable initiateur de cette révolution intellectuelle. Toute sa vie, il luttera contre les conséquences de ses principes, mais il en a posé le germe. Par une analyse hardie, le philosophe français avait ramené le monde corporel à la seule étendue, le monde spirituel à la seule pensée. Il est déjà facile de prévoir que ses disciples ne s'en tiendront pas à ce dualisme. L'unité, qui est comme la loi de la pensée humaine, simplifiera encore ces deux types d'existence et les ramènera à un principe commun, à une seule substance. L'occasionalisme de Malebranche, supprimant toutes les causes secondes et réduisant tout à une seule cause, accuse déjà cette tendance.

Spinoza (1632-1677) achève logiquement la concentration et en vient à ne faire du fini et de l'infini que les deux aspects d'un seul et même être. Partant de la définition cartésienne de la substance, être en soi et par soi, il déduit immédiatement, avec une rigueur géométrique, l'unité de substance. Une telle substance est l'être infini, doué d'une série infinie de modes ou attributs qui répondent au monde des esprits et au monde des corps. Le total de la substance et de ses attributs est, pour le philosophe, la nature naturante; l'infinité des modes de l'étendue et de la pensée forme la nature naturée. Que devient Dieu, dans ces conditions? La lettre du système lui accorde une sorte d'existence propre et distincte avec une intelligence qui lui donne l'apparence d'une personnalité consciente. Mais l'esprit dit le contraire. Car, suivant les doctrines cartésiennes, la pensée se manifeste sous deux formes distinctes : entendement et volonté. Or, Spinoza dit que Dieu n'a pas de volonté, et que l'entendement n'appartient qu'à la nature naturée, non à la naturante. Le Dieu de Spinoza n'est donc pas une intelligence; il n'a ni personnalité, ni conscience, ni aucun des caractères d'une existence distincte. En définitive, il absorbe Dieu dans la créature, et en fait, comme le panthéisme naturaliste, un Dieu réduit à une abstraction, à une idée creuse, à un pur néant. Nous nous arrêterons à cette qualification qui nous paraît plus rigoureuse et prend la voie moyenne entre les divergences des critiques au sujet de l'athéisme de Spinoza. Voir Nourrisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain,* Paris, 1866, p. 219.

IV. MOUVEMENT BACONIEN. — La philosophie anglaise a sa part dans ce mouvement des esprits vers des méthodes nouvelles, sans être, pour cela, un prolongement, une sorte d'écho du cartésianisme. Elle a pris naissance dans un esprit national arrivé, au XVIIᵉ siècle, à la conscience de sa tendance prédominante : goût exclusif pour l'expérience, certaine horreur de la spéculation et de la métaphysique, amour prépondérant des questions d'intérêt immédiat et des solutions qui paraissent pratiques. François Bacon (1560-1626) est le père de cette philosophie expérimentale qui substitue l'observation à l'hypothèse, l'induction au syllogisme. Tout en s'attachant à réglementer l'expérimentation et à donner à la science une direction pratique vers l'industrie, *commodis humanis inservire,* il ne nie pas néanmoins la métaphysique, ni les causes finales, encore moins la cause première, comme le prétend de Maistre, dans le livre où il le prend si violemment à parti. On ne peut donc le soupçonner d'athéisme.

Il n'en est pas de même de son disciple Hobbes (1588-1679) qui exclut de la philosophie Dieu, sa nature, ses attributs, parce qu'il n'y a rien en Dieu qui prête à la science, étant donné que Dieu n'est pas un corps. L'inconséquent matérialiste dit bien que l'homme peut connaître Dieu par la foi, mais ce fidéisme juxtaposé à une philosophie crûment matérialiste semble d'autant plus une concession à ce qu'il estimait être le préjugé religieux de ses compatriotes, qu'ailleurs il ne voit dans la religion qu'un artifice et une combinaison politique. Sans injustice, on doit le ranger parmi les athées les mieux caractérisés.

Locke (1631-1704) est loin d'être aussi radical dans ses doctrines; il a même soin de prouver l'existence de Dieu, mais néanmoins sa psychologie sensualiste développée dans son *Essay concerning human understanding,* Londres, 1690, est fatalement destinée, comme nous l'avons vu, à battre en brèche la théodicée. Elle ne

tarde pas à évoluer vers le scepticisme le plus absolu, celui de Hume et de Berkeley et à devenir une arme de guerre entre les mains des *free tinkers* anglais, Bolingbroke, Collins, Tindal.

V. MOUVEMENT VOLTAIRIEN. — Voltaire, qui s'était réfugié en Angleterre vers 1726, rapporte à sa patrie cet esprit d'hostilité railleuse contre le christianisme et ses dogmes révélés. Ses saillies d'impiété ne pouvaient seules fonder une philosophie; il fallait à ce scepticisme une tournure scientifique. Ce fut l'œuvre de l'*Encyclopédie.* Sous le prétexte de réunir dans un même faisceau toutes les connaissances humaines, on insinua, à tout propos, la haine contre la religion et, malgré des protestations officielles de déisme, aux articles *Ame*, *Dieu*, *Athée*, on ne parvint pas à dissimuler la sympathie marquée des rédacteurs pour l'athéisme et le matérialisme. Le XVIIIe siècle était mûr pour l'athéisme sans voile et sans périphrases du *Système de la nature*, par Paul d'Holbach, 2 vol., Londres, 1771. Ce manuel d'athéisme répéta Démocrite et Épicure dans un style lourd, prolixe et pédantesque qui lui valut les critiques de Voltaire, dans l'article *Dieu* du *Dictionnaire philosophique.* Il n'est surpassé en cynique impiété, que par le *Dictionnaire des athées* de Sylvain Maréchal, in-8°, Paris, 1799, qui, dans sa bizarrerie sacrilège, met au nombre des athées Jésus-Christ, le Saint-Esprit, saint Paul, saint Augustin, Bossuet, etc. Lalande, en ajoutant un supplément à cet ouvrage scandaleux, a la folie de se féliciter plus de ses progrès en athéisme qu'en astronomie. C'est dans ces aberrations que s'effondre le XVIIIe siècle.

VI. MOUVEMENT KANTIEN EN ALLEMAGNE. — Le XIXe siècle s'ouvre avec Kant (1724-1804), fondateur d'une nouvelle philosophie teinte aux couleurs nationales du génie allemand, patient, laborieux, méditatif, enclin à un idéalisme rêveur. L'Allemagne allait, à son tour, se mettre à la tête de la tranchée. Le père de la philosophie critique voulant relever la certitude de ses ruines et l'établir sur des bases plus solides, s'applique d'abord à rechercher la cause des contradictions entre philosophes. Il la découvre dans un vice de méthode. Tous, s'attachant à l'objet de la connaissance et poursuivant la solution des plus hautes questions que puisse se poser l'intelligence humaine, telles que celles de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme, de la destinée de l'homme, ont oublié le sujet qui donne naissance à tous ces problèmes, c'est-à-dire la raison humaine. Ils ont négligé de constater ses lois, sa nature, ses limites. Kant ramène le débat à cette analyse. Son projet entre dans le titre même de son principal ouvrage : *Critique de la raison pure.* Il y nie l'objectivité des idées et les réduit à être des formes purement subjectives de notre entendement. Selon lui, les objets de nos conceptions, Dieu, l'âme humaine, la substance matérielle elle-même ne sont que de simples formes de notre raison et n'ont pas de réalité hors de l'esprit qui les conçoit. Une réforme entreprise contre le scepticisme aboutit ainsi elle-même à la ruine de la métaphysique objective, à la défiance à l'égard de nos plus hautes facultés, à l'élimination de tout ce qui n'est pas directement observable, enfin, à un doute universel sur les objets qu'il importe le plus à l'homme de connaître, Dieu, l'âme humaine, la liberté. Telle est, dans sa première phase, l'œuvre du penseur allemand : œuvre de destruction, anéantissement de la raison spéculative. Mais il réserve tous les honneurs à la raison pratique, à celle qui gouverne la volonté et préside à notre activité : seconde phase du problème développé dans sa *Critique de la raison pratique.* Se tournant vers la loi morale, il reconstruit, par une déduction rigoureuse, tous les dogmes de la métaphysique : Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté. Sceptique en théorie, Kant redevient dogmatique en morale. L'incrédulité contemporaine, le positivisme, par exemple, ne le suivra que dans la première partie de sa thèse, condamnation de la métaphysique, rejet *a priori* des réalités inexpérimentales. Là est le premier danger du système kantien par rapport à l'idée de Dieu; le second, c'est d'amener, par la voie de l'idéalisme critique, une recrudescence de panthéisme. On y arrive avec la logique sévère de Fichte. Kant, son maître, avait subordonné l'être réel à la pensée, De cette conception il était facile de conclure : si les choses ne sont que ce que les fait la pensée, c'est la pensée qui constitue, qui crée les choses. Le moi, en se pensant, en se posant, se crée; en posant le non-moi, il le crée aussi; enfin, en posant Dieu, il le crée encore. Fichte (1762-1814), dans sa *Théorie de la science,* tira toutes ces conclusions : il fit sortir l'objet du sujet : identité absolue de l'être et de la pensée. Le moi seul est principe, expliquant tout, posant tout, créant tout, étant tout, s'expliquant, se posant, se créant lui-même. Singulier panthéisme qui absorbe en l'homme, Dieu et le monde, qui détrône Dieu pour couronner l'homme. Schelling (1775-1854) reprend, mais en le transformant radicalement, le subjectivisme idéaliste de Fichte. Il ne tire plus l'objet du sujet, le non-moi du moi, l'être de la pensée; il les place tous deux sur la même ligne, les identifiant dans un principe supérieur, l'absolu, au sein duquel ils se réunissent et se confondent. Cet absolu c'est Dieu. En lui, s'effacent les différences du moi et du non-moi. La conséquence d'un tel postulat, c'est l'identité de toutes choses dans l'essence de l'absolu : une seule essence, une seule substance qui, par son évolution, devient toutes choses. Le nom de ce système, c'est le panthéisme essentiel. Développé avec plus de vigueur et de hardiesse, il produit le panthéisme logique d'Hegel qui est le dernier mot de la philosophie allemande et la construction la plus originale du XIXe siècle.

Hegel (1770-1831) commence par synonymiser totalement être et pensée et, pour marquer cette fusion, il les réunit sous un seul nom, l'idée. L'idée, en se développant, produit la nature; la nature, en produisant l'âme, produit l'esprit, et l'esprit produit Dieu. Tout se réduit à un monde purement logique dans lequel Dieu est à la fois tout et rien; rien, puisqu'il n'a conscience de lui-même que dans l'esprit humain; tout, puisqu'il est la substance générale de toutes les consciences et de toutes les existences. C'est la négation du Dieu réel, vivant et personnel. Hegel appelle superstition toute croyance en un Dieu objectif et ne reconnaît pour réel que ce qui est éternel, le mouvement logique de l'idée, cet éternel devenir qui produit et reproduit sans cesse le monde. Une philosophie où l'homme était transformé en conscience de Dieu, devait nécessairement dégénérer en excès audacieux, une fois livrée aux interprétations de nombreux disciples. C'était inévitable. A la mort du maître, en effet, l'*école hégélienne* se fractionne, comme les groupes parlementaires, en *droite*, *centre* et *gauche*. La droite opéra une retraite avec des sens mystiques et religieux; le *centre* voulut conserver les positions de l'orthodoxie hégélienne; la *gauche*, poussant de l'avant, affirma de nouveau, par la plume de Strauss et de Michelet de Berlin, que Dieu n'est personnel qu'en l'homme. Puis on vit bientôt une extrême-gauche identifier rigoureusement idée et nature, pour revenir aux dogmes matérialistes et athées du XVIIIe siècle. Ses adeptes, Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, avec leur devise : *homo sibi Deus*, tentèrent de substituer à tous les cultes la religion de l'humanisme. Les révolutions politiques de 1848 se firent l'écho de ces doctrines radicales : le socialisme fit alliance avec l'athéisme, tant en France qu'en Allemagne. L'idéalisme transcendant, arrivé à sa dernière période d'exaltation, avec le pessimisme athée de Schopenhauer, devait, à la fin, tourner au réalisme le plus effréné, au matérialisme cynique de Moleschott et de Louis Buchner.

VII. MOUVEMENT KANTIEN ET HÉGÉLIEN EN FRANCE. — Une crise analogue l'attendait, vers le même temps, de

l'autre côté du Rhin. La métaphysique allemande avait succédé, en France, à la *psychologie écossaise*, dès 1818, à la suite d'un voyage de Victor Cousin (1792-1867) en Allemagne. A partir de cette époque, le restaurateur officiel de l'enseignement philosophique réédita successivement, dans ses éloquentes leçons, les théories de Kant, de Fichte, de Schelling et d'Hegel. Des soucis d'orthodoxie lui firent adoucir les nuances de panthéisme trop tranchées de ses nouveaux maîtres, ce qui donna à sa théodicée un aspect fort étrange, au ton faux et indécis. Quand Hegel vit ses formules ainsi métamorphosées : « M. Cousin, dit-il, m'a pris quelques poissons, mais il les a bien noyés dans sa sauce. » Taine, *Philosophes classiques,* Paris, 1868, p. 135. Plus tard, le père de l'éclectisme modifia encore ses opinions et revint au spiritualisme de Descartes et de Leibnitz. Mais il avait acclimaté dans l'esprit de ses illustres élèves et de la génération universitaire ce criticisme germanique qui, en se moulant dans le génie français, allait altérer ou détruire la vraie notion de Dieu au nom de la science moderne, du progrès et de la liberté de penser. On voit sortir, de cet amalgame doctrinal, le scepticisme religieux de Jouffroy, le déisme rationaliste d'Émile Saisset et de Jules Simon, le positivisme de Comte, de Littré, de Taine, le criticisme de Renan, l'idéalisme hégélien de Vacherot et de Schérer. Quand, de tous ces noms, on a excepté ceux des déistes spiritualistes, É. Saisset et Jules Simon, on peut assigner aux autres ces deux dogmes fondamentaux : condamnation de la métaphysique et négation formelle de la personnalité divine. On s'accorde pour réduire Dieu à un être essentiellement indéterminé, relégué dans un vague obscur, sans influence aucune sur le monde et ses lois. Sous prétexte de le laisser dans son infini, on se défend sévèrement de le définir, de lui donner des attributs. Toute tentative de s'expliquer sur ce principe nébuleux est traitée de dogmatisme impertinent, de grossier anthropomorphisme. Au fond, ces airs d'abstention respectueuse servent à voiler aux propres yeux de ceux qui les prennent ou à ceux du public la vérité d'un athéisme qui, présenté dans tout son jour, répugnerait et ferait peur. On est suffisamment renseigné, par exemple, sur la neutralité systématique des positivistes français, bien qu'ils se piquent de pousser plus loin la réserve et la modération dans les questions de cause première. Avec des apparences plus modérées, Bain, Bailey, Stuart Mill, Herbert Spencer et autres positivistes anglais, ne pratiquent pas mieux l'indifférence. Leur commune sympathie pour le darwinisme, leur prosélytisme à chasser l'idée de Dieu du domaine scientifique et à la remplacer par des hypothèses où l'on explique le monde sans l'intervention d'une cause intelligente montre suffisamment dans quel sens il faut interpréter leurs théories sur l'inconnaissable. En résumé, « le positivisme nous offre la forme la plus concrète, la plus actuelle et, en un sens, la plus populaire de l'athéisme. » Guthlin, *Les doctrines positivistes en France,* Paris, 1873, p. 366. On doit ajouter, la plus redoutable, car en groupant sous son nom et sous sa méthode toutes les spécialités scientifiques, l'historien, le philologue et l'artiste, aussi bien que le physicien, le naturaliste et le chimiste, elle tend à envahir tous les modes d'activité de la pensée contemporaine pour y supprimer l'idée et le nom du créateur. Sous son influence, les diverses branches du savoir prennent de plus en plus les allures d'un complot universel tramé contre Dieu. Sans avoir jamais fait adhésion formelle au positivisme, Ernest Renan (1823-1892) lui appartient néanmoins par ses assertions familières et par la base de ses travaux critiques. Sa théodicée flottante et indécise, bien que rebelle à l'analyse et ennemie déclarée des formules arrêtées, se rapproche sensiblement, dans l'ensemble, des vues positivistes. A tout propos, l'auteur partage leur mépris pour la métaphysique et déclare que « le problème de la cause suprême nous déborde et nous échappe, qu'il se résout en poèmes et non en lois ». *Dialogues et fragments philosophiques,* p. 326. Malgré son intention expresse de répudier toute connivence avec l'athéisme et le panthéisme, Renan y retombe souvent par la force de ses principes hégéliens. Ses effusions mystiques puisées aux sources du spiritualisme le plus orthodoxe, enrichies d'une élocution biblique éblouissante, ne parviennent pas à dissimuler une certaine affinité avec la négation de Dieu. Elles prouvent, tout au plus, qu'en fait de religion et de croyance, le dernier mot de sa critique est un scepticisme artistique.

En voulant, à son tour, remplacer la philosophie par le criticisme, Charles Renouvier était allé jusqu'à dire, dans le premier volume de ses *Essais de critique générale,* Paris, 1854, que l'athéisme était la vraie méthode scientifique. Une étude plus attentive de la finalité universelle lui fit rétracter, dans la suite, cette profession de foi paradoxale empruntée à Proudhon. On ne doit donc pas l'inscrire au nombre des athées.

Il est pénible autant que surprenant, pour la critique théologique, d'avoir à y laisser le nom d'un illustre et profond penseur, dont le but fut précisément de rétablir et de solidifier, dans les consciences savantes, cette même notion de Dieu qu'avaient si fortement ébranlée les coups de la critique négative. Nous voulons parler d'Étienne Vacherot. L'illustre disciple de Cousin s'était proposé, dans les deux gros volumes intitulés *La métaphysique et la science,* ou *Principes de métaphysique positive,* Paris, 1858, de reconstruire la métaphysique du XIX[e] siècle sur des bases nouvelles et de refaire à neuf la théodicée. « Si les fausses définitions de la liberté, dit-il, ont engendré le fatalisme, les fausses idées sur Dieu ont engendré l'athéisme. » En conséquence, il s'applique à réformer les conceptions que théologiens et métaphysiciens se sont faites communément sur la divinité. Il croit en découvrir la fausseté et l'impuissance dans l'obstination qu'ils ont mise à réunir constamment sur un même sujet perfection et réalité, universalité et individualité, toutes choses, selon lui, absolument contradictoires. Son principe à lui, c'est que la perfection est incompatible avec la réalité. A la théologie de choisir entre un Dieu parfait ou un Dieu réel. Mais il faut renoncer désormais à les identifier. Toute l'existence réelle est bornée au monde : hors de là, plus de réalité. Le Dieu parfait n'est qu'un idéal. Par conséquent, Dieu est l'idée du monde, et le monde la réalité de Dieu. Tout le système de Vacherot est dans cette antithèse : d'une part, l'Infini, la substance du monde, seul être réel et vivant; d'autre part l'Idéal, le vrai Dieu, qui n'est ni réel ni vivant. Qu'est-il alors? une simple idée de l'esprit, une fiction subjective, pour tout dire, un être de raison. « Supprimez les êtres pensants, l'Être infini et universel (le Cosmos) existerait toujours, mais le Dieu vrai aurait cessé d'exister. » *La métaphysique et la science,* t. II, p. 277. Ce Dieu a une singulière ressemblance avec celui d'Hegel, et, puisqu'on lui refuse expressément toute existence réelle, nous sommes en face d'un athéisme doctrinal très explicite. Les protestations très sincères de l'auteur appuyées par l'intention qui se dégage de tout son livre ne peuvent infirmer la vérité de cette conclusion; elles ne font que couvrir l'honorabilité et la droiture de la personne et de son dessein. L'œuvre si originale et si savante de Vacherot est le dernier événement à signaler dans l'histoire de l'athéisme scientifique : son examen nous dispense de suivre les progrès de la pensée hégélienne dans une foule d'autres écrits publiés, tant en France qu'à l'étranger, depuis son apparition.

Les ouvrages indiqués à la fin de l'article précédent ; Reimmann, *Historia atheismi et atheorum falso et merito suspectorum,* Hildesheim, 1725. Leclerc, *Histoire des systèmes des*

anciens athées, Amsterdam, 1696; Spizelius, *Scrutinium atheismi historico-theologicum*, Augsbourg, 1663; Zeller, *Philosophie der Griechen*, trad. Boutroux, Paris, 1877; Blessig, *De origine philosophiæ apud Romanos*, Strasbourg, 1770; F. Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, Paris, 1835; Rollin, *Histoire ancienne*, Paris, 1837, t. III, p. 622 sq.; *Catéchisme historique des incroyants*, Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1853; Saint-René-Taillandier, *L'athéisme allemand et le socialisme français*, dans la *Revue des Deux Mondes*, nouvelle série, t. XXIV; Émile Saisset, *De la philosophie allemande*, dans la *Revue des Deux Mondes*, nouvelle série, t. III; Caro, *Le matérialisme et la science*, Paris, 1876; Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*, Paris, 1875; Félix Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1868; Gruber, *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, trad. Mazoyer, Paris, 1893; Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais*, Paris, 1806; Gratry, *Les sophistes et la critique*, Paris, 1864; É. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862.

III. ATHÉISME ET ERREURS CONNEXES. Condamnation. — Avant le concile du Vatican, on ne rencontre aucune condamnation solennelle de l'athéisme. La raison en est claire. Aux premiers âges du christianisme, la croyance en Dieu était une vérité si éclatante, qu'elle était mise en dehors de toute controverse, soit avec les hérétiques, soit avec les païens. La négation de Dieu ne se rencontrait, au sein de l'Église, qu'à l'état erratique, comme un phénomène tout à fait extraordinaire, une sorte de folie et d'égarement monstrueux. Ainsi, en 1215, le panthéisme d'Amaury de Chartres est frappé par le IVe concile de Latran comme une inconcevable aberration d'esprit, plutôt que comme une hérésie. *Reprobamus etiam ac condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana sit censenda.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 359. Voir col. 939. Il n'en est plus de même au XIXe siècle. Le rationalisme, toujours plus menaçant, cherche activement à effacer ou à corrompre, dans les consciences catholiques, la notion de l'Être suprême. Il fallait un prompt remède. La première constitution dogmatique, *Dei Filius*, promulguée par le concile du Vatican, fit face à ce premier danger.

1° *Athéisme.* — Le premier paragraphe du chapitre premier notifie, dans ses premières lignes, la profession de foi de l'Église en l'existence de Dieu : *La sainte Église catholique, apostolique, romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, créateur et seigneur du ciel et de la terre et tout-puissant...* Cette déclaration suffit pour exclure du corps de l'Église celui qui nie le Dieu des chrétiens, envisagé d'une manière concrète, tel qu'il s'est révélé dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Le premier canon, qui fait suite à l'exposé doctrinal du chapitre, confirme et précise cette conclusion, en disant : *Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, créateur et seigneur des choses visibles et des choses invisibles.* Deux erreurs nous semblent comprises dans cette condamnation : 1° celle qui consiste à nier l'existence de toute divinité; 2° celle qui refuse de voir un Dieu véritable dans le Dieu du christianisme. La première est l'athéisme, non pas, assurément, l'athéisme pratique, l'hérésie étant essentiellement dans une adhésion formelle de l'intelligence, encore moins l'athéisme négatif, qui ne peut nier un Dieu qu'il ignore, mais bien l'athéisme spéculatif, doctrinal, scientifique, celui qui rejette formellement et explicitement la réalité de l'Être suprême.

2° *Matérialisme.* — De ce chef, le matérialisme, tel que nous l'avons exposé en traçant la véritable physionomie de l'athéisme, est, de tous les systèmes rationalistes destinés à miner la notion de Dieu, le seul qui soit atteint directement par ce premier canon. Pour éluder tout prétexte et toute dangereuse restriction, les Pères du concile ont également stigmatisé, dans les anathèmes suivants, les théories modernes soudées à l'athéisme. Canon 2 : *Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière.* La sentence tombe sur toutes les formes du matérialisme, en l'atteignant dans son dogme central : exclusion de toute réalité distincte de la matière.

3° *Panthéisme.* — Puis viennent les condamnations infligées successivement : 1° à la formule générale du panthéisme, canon 3 : *Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même*; 2° aux diverses formes de panthéisme : *a*) celle de l'émanation, la plus ancienne en date, canon 4 : *Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine*; *b*) celle de Schelling, ou panthéisme essentiel : identification de toutes choses dans l'examen de l'absolu, canon 4 (suite) : *Que l'essence divine, par la manifestation ou l'évolution d'elle-même, devient toutes choses*; *c*) enfin, celle de Hegel, panthéisme de l'être universel, canon 4 (suite) : *ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant, constitue l'universalite des choses en laquelle se distinguent les genres, les espèces et les individus.*

4° *Positivisme.* — On s'étonne peut-être de ne pas trouver un dernier anathème contre le positivisme. Il n'a pas, cependant, échappé à la vigilance du concile. Puisque ce système s'interdit, en principe, l'accès des questions théologiques, on ne pouvait l'atteindre dans un endroit exclusivement consacré à définir l'existence et les attributs de Dieu. Il était, au contraire, plus logique de le réserver au premier canon du chapitre IV de cette même constitution *Dei Filius* : *Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre créateur et seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés.* Là se trouve visé l'agnosticisme, derrière lequel les positivistes de toutes nuances essayaient de se retrancher pour combattre efficacement l'existence de Dieu. Le concile a donc poursuivi la négation de la divinité dans toutes ses sources actuelles. Bien plus, la teneur du premier canon, au chapitre premier, porte sur ceux qui rejettent le vrai Dieu, c'est-à-dire le Dieu du christianisme. Pour se soustraire à la note d'hérésie, il ne suffit pas d'admettre un Dieu quelconque, sur la foi de n'importe quelle preuve philosophique, il faut reconnaître le Dieu que l'Église catholique présente à ses fidèles, c'est-à-dire le Dieu qui s'est révélé aux patriarches, aux prophètes, aux apôtres et aux saints.

Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 207.

C. TOUSSAINT.

ATHÉNAGORE, apologiste du IIe siècle. — I. Vie. II. Œuvres. III. Particularités.

I. VIE. — Athénagore n'est mentionné ni dans Eusèbe ni dans saint Jérôme, et partage dans l'ancienne littérature chrétienne le sort de l'auteur de l'*Épître à Diognète* et d'Hermias. Ne serait-ce pas parce que son apologie, circulant sans nom d'auteur, avait été attribuée à saint Justin dès avant le IVe siècle? Duchesne, *Bulletin critique*, 1882, t. III, p. 187. Quoi qu'il en soit, le nom et deux ouvrages d'Athénagore ont été sauvés de l'oubli. En effet, Méthodius, évêque d'Olympie en Lycie (+ 311), cite en témoignage dans son Περὶ ἀναστάσεως, I, 37, l'enseignement d'Athénagore sur le rôle des démons; dans saint Épiphane, *Hær.*, LXIV, 20, 21, *P. G.*, t. XLI, col. 1101; dans Photius, *Bibl.*, cod. 234, *P. G.*, t. CIII, col. 1109; Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, Leipzig, 1891. Philippe de Side (Ve siècle), bien que ses renseignements, au dire de Socrate, *H. E.*, VII, 27, *P. G.*, t. LXVII, col. 800, 801, et de Photius, *Bibl.*, cod. 35, *P. G.*, t. CIII, col. 68, ne soient pas toujours sûrs, donne des renseignements intéressants sur Athénagore. Enfin Aréthas, évêque de Césarée au Xe siècle, a fait transcrire le texte

de ses ouvrages. Toute la biographie d'Athénagore se réduit à ces deux titres de philosophe et d'Athénien. Mais, s'il faut en croire Philippe de Side, ce qui n'a rien d'invraisemblable, Athénagore aurait d'abord témoigné peu de sympathie envers les chrétiens, à l'exemple de la plupart de ses contemporains, les sophistes d'Athènes. La lecture de l'Écriture, où il cherchait des objections contre le christianisme, l'aurait converti, et dès lors il se serait fait le défenseur de ses frères dans sa Πρεσβεία et de sa foi à la résurrection dans son Περὶ ἀναστάσεως. Baronius et Tillemont l'identifient, sans preuves suffisantes, avec le martyr Athénogènes. Plus vraisemblablement, Zahn, *Forsch. zur Gesch. des Kanons*, 1884, t. III, p. 60, et Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.*, 1893, t. I, p. 258, l'identifient avec l'Athénagore, auquel Boethus a dédié, après la mort de Marc-Aurèle, son Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων. Il ne nous reste de lui que deux ouvrages, son *Apologie* et son traité *Sur la résurrection*. On ignore complètement le lieu, la date et les circonstances de sa mort.

II. ŒUVRES. — 1° *Apologie*. — Le titre de Πρεσβεία, sous lequel elle nous est parvenue, pourrait laisser croire qu'Athénagore fut chargé de présenter oralement la défense de ses frères, mais le texte donne plutôt l'impression d'une œuvre de cabinet, mûrement réfléchie, modérée dans la forme et ferme dans le ton, adressée par un philosophe, au nom de la philosophie, à des empereurs philosophes, dans un esprit de conciliation, pour démontrer le mal fondé des accusations qui pesaient sur le christianisme : de là le titre de *Supplicatio* que lui donne Otto, et de *Libellus* que préfère Schwartz.

D'après le manuscrit d'Aréthas, elle est adressée « aux empereurs Marc Aurèle Antonin et Lucius Aurélius Commode, arméniaques, sarmatiques, et, ce qui est mieux, philosophes ». Nulle difficulté pour le premier : c'est bien l'empereur philosophe, Marc Aurèle. Mais quel est ce Commode? Est-ce le gendre ou le fils de Marc Aurèle? La suscription, dans son intégrité, ne saurait convenir ni à l'un ni à l'autre. Car, d'une part, Lucius, dès son association à l'empire, ne s'appela plus Commode; dès 163 il pouvait bien porter le titre d'arméniaque, mais non celui de sarmatique, puisqu'il mourut en 169, bien avant l'expédition contre les Sarmates. D'autre part, Commode ne saurait porter le titre d'arméniaque. Mommsen a proposé de voir une faute de copiste et de lire γερμανικοῖς au lieu de ἀρμενιακοῖς; dans ce cas, il s'agirait du fils de Marc Aurèle. La guerre contre les Sarmates ayant eu lieu en 176, et Marc étant mort en 180, c'est entre ces deux dates qu'il faut placer l'*Apologie;* les titres de germanique et de sarmatique ne paraissant que jusqu'en 178, l'*Apologie* doit être de 177.

Elle comprend un exorde, 1-3; trois parties fort inégales, 4-30, 31-34, 35-36, et une courte péroraison. — Dans l'empire, chacun a la liberté d'adorer les dieux de son choix; seuls, les chrétiens sont dénoncés, poursuivis, condamnés. Il faut se tenir en garde contre les délateurs (allusion aux sophistes, et très vraisemblablement à Crescens, à Fronton, à Celse) et protéger les chrétiens, au nom du droit commun, de la justice et de la saine philosophie. On leur reproche l'ἀθεότης, les θυέστεια δεῖπνα, les οἰδιπόδειοι μίξεις. A tort, car : 1° ils ne sont pas athées. (L'athéisme était l'une des accusations à la mode contre les chrétiens : voir les textes dans le *Paganus obtrectator* de Kortholtus, Lubeck, 1703.) Ils adorent le Dieu créateur, mais ils n'en adorent qu'un. Dans ce Dieu unique ils reconnaissent le Père, son Verbe ou Fils et le Saint-Esprit, enseignant « leur puissance dans l'unité et leur distinction dans l'ordre ». Ils admettent des anges au service de Dieu. S'ils s'abstiennent de vos sacrifices, c'est parce que Dieu n'apprécie que le sacrifice du cœur. Argument de l'*Épître à Diognète*, 3, *P. G.*, t. II, col. 1172; d'Irénée, *Cont. hær.*, IV, 14, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1011; de Minucius Félix, *Octav.*, 32, *P. L.*, t. III, col. 339, de Tertullien, *Ad Scap.*, 2, *P. L.*, t. I, col. 700, à la différence de saint Justin par l'allusion au sacrifice eucharistique. S'ils n'adorent pas vos dieux, c'est parce qu'ils ne sont que des créatures; leurs simulacres peuvent opérer des prodiges, mais ce n'est là, de l'aveu même de certains de vos philosophes et de vos poètes, que l'œuvre des démons. 2° Les chrétiens ne méritent pas davantage le reproche d'immoralité. Convaincus que Dieu est le témoin intime de leurs pensées, ils s'interdisent jusqu'à la pensée du mal. La loi divine leur défend même de jeter un regard de concupiscence sur la femme; ils n'ont d'autre but, dans le mariage, que la procréation des enfants : μέτρον ἐπιθυμίας ἡ παιδοποιΐα. Minucius Félix, *Octav.*, 28, *P. L.*, t. III, col. 337, et Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 512. Ils pratiquent la chasteté, ils gardent la virginité; ils blâment les secondes noces comme un adultère décent. Pas de μοιχείας chez eux : les en accuser ne convient qu'à ceux qui les commettent réellement, ce qui rappelle l'adage ἡ πόρνη τὴν σώφρονα. — 3° S'ils n'ont rien d'Œdipe, ils n'ont également rien de Thyeste, car l'anthropophagie suppose le meurtre. Or le chrétien a horreur du sang : il s'abstient même de le voir verser; il pousse le respect de la vie jusqu'à condamner l'avortement et l'exposition des enfants; enfin sa foi dans la résurrection des corps lui interdit de se faire le tombeau vivant d'un corps qui doit ressusciter. — Paix donc aux chrétiens innocents, qui prient pour la prospérité de l'empire et pour la transmission de la couronne impériale du père au fils.

Telle est cette *Apologie*, l'une des plus belles, d'après Bossuet, *VI[e] Avertiss. aux protest.*, par la gravité du ton et la beauté de la forme, la loyauté de la discussion et l'étendue de l'érudition. Elle contient la première démonstration rationnelle de l'unité de Dieu, qui ait paru dans la littérature chrétienne; elle rappelle saint Justin par sa manière bienveillante de traiter la philosophie et les philosophes, et fait pressentir Clément d'Alexandrie et Origène, qui vont travailler à l'alliance de la philosophie et de la théologie. Elle a de si nombreux points de ressemblance avec l'*Octavius*, qu'on s'est posé la question de savoir lequel dépendait de l'autre, d'Athénagore ou de Minucius Félix ; question d'ordre critique qui n'enlève rien au mérite de l'apologie. Krüger nie toute dépendance, *Grundriss der theol. Wissenschaften*, p. 87; Ebert, *Allg. Gesch. der Lit.*, 1874, t. I, p. 25; Lœsche, *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1882, t. VIII, p. 168-178, veulent qu'Athénagore ait utilisé Minucius Félix. Harnack, après avoir dit, en 1883, *Texte und Unters.*, t. I, fasc. 2, p. 181, que rien ne démontrait cette relation, a affirmé, en 1896, *Gesch. der altchrist. Lit.*, t. I, p. 228, que c'est Minucius qui s'est servi d'Athénagore, contrairement à Wilhelm qui, en 1887, avait déclaré impossible la démonstration de cette dépendance. *Breslau-philol. Abhandl.*, II, 1, 1887, p. 71; *De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico.*

2° *De la résurrection des morts*, Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν. — Dans les manuscrits, ce traité fait suite à la Πρεσβεία et est attribué au même auteur. Personne ne doute qu'il ne soit d'Athénagore. Athénagore, à la fin de sa Πρεσβεία, n'avait fait que signaler en passant la résurrection; il s'était abstenu d'y insister pour ne pas introduire, semble-t-il, un sujet étranger à celui qu'il traitait; mais étant d'Athènes, où l'Aréopage avait accueilli avec tant de scepticisme les déclarations de saint Paul à ce sujet, et appartenant à une époque où la résurrection des morts restait une pierre d'achoppement pour tant d'esprits, il tint à s'en expliquer avec la loyauté et la force dialectique qui caractérise son *Apologie* ; la forme n'en est pas moins belle. C'est le premier traité qui ait paru dans la littérature chrétienne sur ce sujet, et non le moins intéressant, car il permet de constater quelles étaient les objections opposées alors à ce dogme du sym-

bole et quelle était la manière dont on y répondait dans les milieux cultivés.

Il se divise en deux parties : l'une, 1-10, réfute les objections contre la possibilité de la résurrection. 1. Si Dieu ne peut ressusciter les morts, c'est faute de science ou de puissance. Or Dieu a la science : ayant su former les corps, il saura bien les rappeler à la vie. Il a la puissance : ayant pu former les corps, il pourra les reconstituer avec tous leurs éléments épars. Si Dieu ne le veut pas, c'est par crainte d'une injustice vis-à-vis du ressuscité ou d'un tiers, ou par raison d'indignité. Or il ne saurait y avoir d'injustice vis-à-vis de personne, et la résurrection n'est pas plus indigne de Dieu que la création. — 2. La résurrection doit avoir lieu. Car la destinée de l'homme, créé pour vivre toujours, sa nature qui est la synthèse intégrante de l'âme et du corps, le jugement qui doit s'appliquer au composé humain, c'est-à-dire au corps comme à l'âme, et la fin dernière, tout la réclame.

Ce traité, digne de la Πρεσβεία pour le fond et pour la forme, est incomplet. Car il laisse de côté la question de l'état des corps ressuscités tant au point de vue physiologique qu'au point de vue surnaturel ; il néglige les analogies déjà signalées par saint Clément de Rome, que Minucius Félix et saint Cyrille de Jérusalem mettront en lumière ; il ne renferme aucune des images sensibles de la résurrection, que Théophile d'Antioche va insérer dans son traité à Autolycus et qui fourniront à Tertullien les tableaux si éloquents de son *De resurrectione carnis*.

III. Particularités. — 1. Comme écrivain, Athénagore dépasse de beaucoup tous les apologistes du IIe siècle. On lui a reproché sa déférence extrême, son obséquiosité envers le pouvoir. Il plaide, en effet, la cause de l'hérédité impériale ; il fait argument de la prière des chrétiens en faveur des autorités constituées. Mais un tel loyalisme n'a pas de quoi étonner : ce fut celui de presque tous les écrivains ecclésiastiques de l'époque. On n'a qu'à se rappeler les avances que faisait Méliton à l'empire, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 396, et la théorie de Tertullien, d'après laquelle les bons empereurs avaient favorisé le christianisme, tandis que les mauvais avaient été seuls à le persécuter. *Apolog.*, V, *P. L.*, t. I, col. 290-297. Quant à la prière pour les chefs du pouvoir, elle était de tradition apostolique. Voir saint Clément, *I Cor.*, LXI, dans Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 140 ; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 11, *P. G.*, t. VI, col. 1041 ; Tertullien, *Apolog.*, XXX, *P. L.*, t. I, col. 442-445 ; *Ad Scap.*, II, *P. L.*, t. I, col. 700. Voir Mangold, *De Ecclesia primæva pro cæsaribus et magistratibus romanis preces fundente*, Bonn, 1881.

2. Tillemont a soupçonné Athénagore de montanisme, à cause de l'expression dont il se sert au sujet des prophètes et de la manière dont il parle des secondes noces. Le mot *extase*, si en faveur chez les montanistes, n'est pas suffisamment caractéristique ; et quant à l'εὐπρεπὴς μοιχεία, elle n'est qu'un écho des rigoristes du temps qui estimaient que le lien matrimonial n'était pas rompu par la mort. Si Athénagore avait été réellement montaniste, il aurait traité les secondes noces de véritable adultère. Voir Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, III, 15, *P. G.*, t. VI, col. 1141 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1184 ; Origène, *In Luc.*, homil. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1846 ; Tertullien, *De monog.*, I, *P. L.*, t. II, col. 931 ; Minucius Félix, *Octav.*, XXVIII, *P. L.*, t. III, col. 337. Maran et Otto renvoient aux témoignages recueillis par Cotelier sur Hermas. *Mand.*, IV, 4. Du reste, Athénagore n'a rien de la théorie montaniste sur le Saint-Esprit.

3. Philosophe, Athénagore appartient à l'école néoplatonicienne, sans en être l'esclave : et il n'y a rien d'impossible à ce qu'il ait été le chef de l'académie, au rapport de Philippe de Side. Il a une culture étendue ; il connait le composé humain, la nature de l'âme et du corps, leur union qui doit se reconstituer par la résurrection, leur part respective dans la responsabilité et le jugement futur. Il garde une attitude bienveillante pour la philosophie ; il estime que les philosophes possèdent dans une certaine mesure la lumière divine, mais sont incapables d'arriver par eux-mêmes à la pleine connaissance de Dieu, ce qui implique la nécessité d'une révélation. En revanche, il se montre impitoyable pour ceux qu'il appelle des sycophantes : accusateurs sans jugement, sans science et sans conscience ; docteurs qui ne savent rien du christianisme, pleins de morgue, vicieux, haineux et cruels ; tourbe de grammairiens, de rhéteurs et de sophistes, possesseurs de riches sinécures, conseillers des empereurs et meneurs de l'opinion publique. Athènes était leur centre. On connaît Théodotius, Lollianus, Hadrianus, Hérodes Atticus et ses deux élèves, Aulu-Gelle et Apulée. Athénagore n'en nomme aucun ; mais il dénonce la pusillanimité de leur esprit, la subtilité de leur doctrine, la dépravation de leurs mœurs, l'infamie de leur rôle de délateurs.

4. Théologien, Athénagore a le premier essayé une démonstration scientifique de la Trinité : unité de Dieu ; création et gouvernement du monde par le Verbe ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; le Père inengendré ; le Fils est le Verbe du Père, en idée et en énergie, son intelligence, son premier rejeton, γέννημα, produit au dehors, προελθών. S'agit-il là de la génération éternelle du Verbe ? Le Verbe est-il Fils de toute éternité ? Sans doute Athénagore affirme que Dieu a de toute éternité en lui sa raison, qu'il est éternellement raisonnable. Mais le Verbe forme-t-il une hypostase distincte de celle du Père ? Rien ne l'indique. Le contexte porte plutôt à croire que le Verbe n'a été engendré qu'à l'occasion de la création et pour créer ; ce serait alors l'idée fausse d'une génération temporelle. Le Saint-Esprit agit sur les prophètes ; il est une dérivation de Dieu, ἀπόῤῥοια ; il sort de lui et il y rentre comme le rayon dans le soleil : cette comparaison, déjà réprouvée par saint Justin, sera reprise plus tard et appliquée par le sabellianisme, non au Saint-Esprit, mais au Verbe. Athénagore admet l'existence personnelle des anges, distribués entre les cieux pour maintenir en harmonie les éléments du monde, et celle des démons, à la malice desquels il attribue les miracles, vrais ou apparents, qui se faisaient parmi les païens. *Apol.*, X, *P. G.*, t. VI, col. 908, 909. A en croire Méthodius, dans Photius, *Bibl.*, cod. 234, *P. G.*, t. CIII, col. 1109, il aurait partagé l'erreur de ceux qui attribuaient la chute des anges à un péché charnel. Enfin dans son traité de la Résurrection, il fait allusion à la peine éternelle de l'enfer : c'est le feu inextinguible de saint Ignace, *Ad Eph.*, XVI, dans Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 186 ; le feu éternel de l'*Épitre à Diognète*, X, *P. G.*, t. II, col. 1184 ; le châtiment éternel de saint Justin, *Apol.*, I, 21, *P. G.*, t. VI, col. 361 ; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 14, *P. G.*, t. VI, col. 1045.

I. Éditions : Dechair, Oxford, 1706 ; Maran, dans *P. G.*, t. VI, col. 889-1024 ; Otto, *Corp. apol.*, t. VII ; March et Owen, dans *Dougla's series of christ. greek and latin writers*, New-York, 1876, t. IV ; Schwartz dans *Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit.*, Leipzig, 1891, t. IV, fasc. 2.

II. Travaux : Hefele, *Beitrage zur Kirchengesch.*, Tubingue, 1864, *Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften*, t. I, p. 60-86 ; Schubring, *Die Philosophie des Athenagoras*, Berlin, 1882 ; A. Joannides, Πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ χριστιανικῆς γνώσεως, Iéna, 1883 ; Lehmann, *Die Auferstehungslehre des Athenagoras*, Leipzig, 1890 ; Π. Λογοθέτης, Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀθηναγόρου, Leipzig, 1893 ; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, lithographié ; Harnack, *Die Chronologie...*, Leipzig, I, *De Athenagoræ scriptis et vita* ; Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, p. 184, 2430 ; Richardson, *Bibliog. synopsis*, p. 37, 38 ; Arnould, *De apologia Athenagoræ*, Paris, 1898 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 177-182 ; A. Ehrhard, *Die altchristl. Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 243-245 ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 267-278.

G. Bareille.

ATTALIATES Michel, jurisconsulte et historien, était originaire d'Attalia en Pamphylie, comme l'indique son nom. Il vint de bonne heure à Constantinople, et y exerça d'abord les fonctions d'avocat. Ayant réalisé une grosse fortune au moyen d'heureuses spéculations dans la capitale et à Rhodosto, il put jouer un certain rôle dans les affaires publiques. Tour à tour conseiller d'État et juge de l'hippodrome sous l'empereur Constantin Ducas (1059-1067), juge de l'armée sous Romain Diogènes (1067-1071), patrice sous Michel Parapinaces (1071-1078), *magister* sous Nicéphore Botaniates (1078-1081), il laissa à sa mort des œuvres de bienfaisance très prospères et des œuvres scientifiques d'un certain mérite. Nous avons de lui :

1° Un manuel de droit intitulé : *Πόνημα νομικὸν ἤτοι σύνοψις πραγματική*. Écrit en 1072 à la demande de Michel Parapinaces, cet opuscule eut une grande vogue, comme en témoignent les nombreuses copies qui nous en sont parvenues. Il a été publié par J. Leunclavius et M. Freher dans : *Juris græco-romani tam canonici quam civilis tomi duo*, in-fol., Francfort, 1596, t. II, p. 1-79. Cf. E. Zachariä de Lingenthal, *Historiæ juris græco-romani delineatio*, in-8°, Heidelberg, 1839, p. 71 sq. ; J.-A.-B. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, in-8°, Paris, 1846, t. III, p. 218-229; L. Sgoutas, dans la revue athénienne Θέμις, Athènes, 1861, t. VIII. — 2° Un typicon en faveur du monastère et de l'hospice fondé par lui en 1077, à Rhodosto. Cette intéressante pièce a été publiée d'abord par C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, in-8°, Venise, 1872, p. 3-69, puis par E. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, in-8°, Vienne, 1887, t. V, p. 293-397. Cf. Wald. Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077*, in-8°, Iéna, 1894; — 3° Une *Histoire* allant de 1034 à 1079. Dédiée à l'empereur Nicéphore Botaniates, elle est presque uniquement occupée par ces intrigues sans fin et ces révolutions de palais qui marquèrent les dernières années de la dynastie macédonienne. Elle n'en est pas moins précieuse, car l'auteur ne raconte que ce qu'il a lui-même observé ou vécu. Le texte en a été publié par Brunet de Presle et J. Bekker, dans le *Corpus byzantin* de Bonn, en 1853. Les parties relatives aux croisades se trouvent aussi dans le *Recueil des historiens des croisades. Historiens grecs*, in-fol., Paris, 1875, t. I, p. 1-99, où elles sont suivies d'un commentaire de B. Hase, p. 101-154.

W. Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077*, in-8°, Iéna, 1894; ce livre renferme (p. 23-30) une excellente biographie de notre auteur; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., in-8°, Munich, 1897, p. 269-271.

L. PETIT.

ATTENTION. L'attention n'est que l'application de l'esprit à l'objet qu'on veut connaître. Cet objet peut être une vérité spéculative, connue ou inconnue, que l'on considère ou que l'on cherche à découvrir. L'attention est pour notre esprit le moyen d'arriver à savoir la vérité; quand cette vérité est évidente ou déjà bien connue, il suffit, pour qu'elle soit aperçue ou qu'elle redevienne présente à la mémoire, que l'attention se porte sur elle. Aussi les mots : attention ou advertance et connaissance sont-ils fréquemment employés, comme synonymes, en théologie morale et dans le langage courant. L'attention peut porter aussi sur des faits psychologiques et c'est à ce point de vue qu'il convient de l'étudier ici. Elle a nécessairement sa place dans tous nos actes libres et elle est une des causes dont le concours produit la responsabilité morale. Parce que l'intelligence dirige la volonté, une attention spéciale est nécessaire là où il faut une intention spéciale. Certains actes enfin, pour être convenablement accomplis, demandent une attention particulière. De là, trois questions, d'inégale importance, que le théologien doit résoudre à propos de l'attention : I. Quelle attention faut-il apporter à l'acte qu'on accomplit pour en être moralement responsable? II. Quelle attention est nécessaire au ministre du sacrement pour conférer validement ce sacrement? III. Avec quelle attention doit-on réciter le bréviaire pour que le précepte ecclésiastique soit accompli?

I. QUELLE ATTENTION FAUT-IL APPORTER A L'ACTE QU'ON ACCOMPLIT POUR EN ÊTRE MORALEMENT RESPONSABLE? — Cette question se présente sous deux points de vue : 1° Quelle attention exige la responsabilité morale? 2° Que devient la responsabilité morale quand cette attention fait défaut? — 1° *De l'attention qu'il faut apporter à un acte pour être moralement responsable de cet acte.* — L'acte humain, selon la définition de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 1, est l'acte qui procède de la volonté délibérée de l'homme. Ce qui le caractérise, c'est qu'il dépend essentiellement de cette volonté; s'il se produit, c'est qu'elle le veut; il n'existerait pas si elle s'y refusait. C'est pour cela que l'homme en est responsable, car cet acte étant de lui est à lui et il ne peut pas ne pas lui être imputé. Mais la volonté est éclairée et dirigée par l'intelligence; quand celle-là se décide à un acte quelconque, elle le veut ou l'accepte tel que celle-ci le lui montre et pas autrement. S'il y a dans cet acte quelque particularité qui reste inconnue ou qui passe inaperçue de l'intelligence, elle ne compte pas pour la volonté, elle n'est ni recherchée, ni voulue. Aussi, devant Dieu, l'homme, uniquement responsable de ce qu'il a voulu, ne répond-il de ses actes que dans la mesure où il les a connus.

Il suffit de rappeler ce principe pour faire comprendre toute l'importance du rôle de l'attention dans la vie morale : par définition, elle intervient nécessairement dans tous les actes de cette vie, puisqu'ils procèdent tous de la volonté délibérée. Si donc on veut apprécier avec justesse, la responsabilité de l'agent, il faut chercher avant tout ce qu'il a remarqué, ce qu'il a vu dans son acte : c'est cela et cela seulement qu'il a voulu. Ce principe est applicable à tous les actes humains, bons ou mauvais. Pour mériter, il ne suffit pas d'accomplir un acte objectivement bon; il faut le vouloir et, par conséquent, le connaître d'abord comme tel. De même, pour pécher, il ne suffit pas de commettre un acte objectivement mauvais; il faut encore le connaître comme tel. Ce qui se dit des uns peut donc — *mutatis mutandis* — se dire des autres. On étudiera ailleurs, en déterminant les conditions requises pour mériter, comment il faut considérer et par suite vouloir un acte bon pour avoir droit à la récompense. Voir MÉRITE. Ici nous examinerons seulement les deux questions relatives à l'acte mauvais. 1. Quelle attention faut-il pour que, *dans une mesure quelconque*, un homme soit moralement responsable de son acte? 2. Si la matière est grave, quelle attention faut-il pour qu'il y ait péché mortel?

1. Celui-là seul est moralement responsable de son acte qui en a *réellement* remarqué la malice; l'attention qu'il apporte à ce jugement de moralité peut d'ailleurs être *parfaite* ou *imparfaite*, *actuelle* ou *virtuelle*.

La malice doit être remarquée. Que l'acte objectivement soit mauvais, il ne peut l'être subjectivement si l'homme dont il est l'œuvre n'a pas pris garde à sa moralité, car cette malice qu'il ignore, il ne peut pas la vouloir; il ne peut donc en être rendu responsable. Il faut qu'elle soit *réellement* remarquée. Il ne suffit pas qu'il y ait obligation de s'en rendre compte avec possibilité et même facilité de la connaître, si de fait on ne remarque pas que l'acte est mauvais.

La connaissance morale obtenue grâce à cette attention est *parfaite* ou *imparfaite* : parfaite, si celui qui porte ce jugement de moralité est en pleine possession de ses moyens de connaissance; imparfaite, si son intelligence, fortement gênée par quelque obstacle d'origine physiologique et psychologique (demi-sommeil, demi-ivresse, préoccupations absorbantes, etc.), ne connaît plus qu'à demi et d'une façon très incomplète et

très défectueuse. Cette dernière suffit évidemment pour qu'il y ait une certaine responsabilité, puisque le caractère moral de l'acte n'est pas ignoré absolument; mais cette responsabilité est atténuée et ne peut jamais aller jusqu'à la faute grave. On verra pourquoi tout à l'heure.

Si l'on remarque, au moment où l'on agit, le caractère moral de l'acte qu'on accomplit, l'attention est *actuelle*. En ce cas, l'acte est imputable en lui-même. Mais un acte quelconque peut avoir des conséquences bonnes ou mauvaises qui viendront en leur temps; ces conséquences, on peut les prévoir et remarquer leur caractère moral; elles sont dès lors *virtuellement* connues. Ainsi prévues et acceptées, elles sont imputables, au moins *in causa*, à l'agent qui a mis en jeu leur cause efficace. Voir Volontaire indirect.

S'il est indispensable que la moralité de l'acte soit réellement connue, il n'est pas nécessaire qu'elle le soit complètement, sans obscurité et avec une entière certitude. Il n'est pas besoin que l'on sache pourquoi l'acte n'est pas bon, ni même que l'on soit certain de sa malice; il suffit de savoir, ou même, en certains cas, de soupçonner qu'il est mauvais. Agir, en tous ces cas, serait accomplir, de propos délibéré, un acte certainement ou probablement interdit par Dieu, c'est-à-dire pécher puisque l'homme n'a le droit de faire que ce qui lui paraît certainement permis par Dieu.

De là découle une double conséquence : 1° L'ignorance complète et involontaire de la malice d'un acte excuse de tout péché; c'est l'ignorance invincible. 2° Mais dès qu'il y a doute, dès qu'on soupçonne un acte de malice, en d'autres termes si l'ignorance n'est que vincible, il faut s'abstenir de l'acte suspect ou s'assurer, avant d'agir, que le doute n'est pas fondé. Voir Conscience douteuse et Probabilisme. L'ignorance est vincible dès qu'on remarque qu'il faut examiner de plus près la moralité de l'acte qu'on veut accomplir.

2. Si la matière est grave, quelle est l'attention requise pour qu'il y ait faute mortelle? Il faut avoir remarqué la gravité de cette matière; sinon, on n'en est pas responsable. Celui-là, en effet, qui accomplit un acte quelconque interdit *sub gravi*, sans connaître la défense portée, en réalité ne veut pas offenser Dieu gravement, puisqu'il n'y pense même pas, et Dieu ne lui imputera pas ce qu'il n'a pas voulu.

Par suite, si l'intelligence ne peut se rendre compte de la gravité d'une faute, il ne peut y avoir de péché mortel. Or c'est toujours ce qui arrive dans le cas d'advertance imparfaite : l'intelligence peut bien alors vaguement connaître la malice d'un acte; elle est incapable d'en comprendre la gravité. L'advertance parfaite est donc nécessaire pour qu'il y ait péché mortel. La connaissance qui en résulte peut être certaine ou simplement probable : ou bien on voit clairement que la faute est grave, ou bien on ne fait que le soupçonner. Agir, si l'on est sûr qu'il y a matière grave, est évidemment commettre un péché mortel; mais il n'est pas nécessaire que l'on ait cette certitude : c'est assez d'un simple soupçon. Soupçonner, en effet, c'est *savoir* que l'acte *peut être* interdit *sub gravi;* et l'accomplir malgré cela, c'est consentir à ce que, par son fait, Dieu soit gravement offensé; c'est accepter le péché mortel. De là l'obligation de prendre le parti le plus sûr en s'abstenant de l'acte douteux, ou de s'assurer avant d'agir que les soupçons ne sont point fondés. Voir Conscience et Probabilisme.

On peut se placer à un double point de vue pour apprécier un acte mauvais : l'examiner par rapport à Dieu et le considérer comme une désobéissance aux lois divines, ou bien, sans remarquer formellement ce qu'il est aux yeux de Dieu, le concevoir comme un désordre, comme un mal que la conscience déclare interdit et qu'elle reproche s'il est commis. La gravité d'une faute se juge de même : l'acte apparaît soit comme la violation d'une loi divine importante, soit comme une chose gravement répréhensible, profondément inconvenante, très contraire à la raison. Il suffit de percevoir de cette seconde manière la malice du péché et sa gravité, car, selon la remarque, fréquemment rappelée, de saint Liguori, *Theol. mor.*, l. V, n. 11 : *Ille qui operatur contra rectam rationem, etiamsi non reputat lædere se Deum, reipsa jam lædit; offendendo enim naturam rationalem, offendit simul ipsius naturæ auctorem.*

Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre péché théologique et péché philosophique. Voir Alexandre VIII, col. 749, 750, le sens, l'histoire et la condamnation de cette distinction.

2° *Que devient la responsabilité morale quand cette attention fait défaut?* — L'inattention de l'agent peut être involontaire ou volontaire. Involontairement inattentif, l'agent n'est pas responsable de l'acte accompli, puisqu'il ne pense pas à sa moralité et que, d'autre part, cette inadvertance n'est pas voulue, donc pas imputable. De ce côté, aucune difficulté; mais la question devient plus délicate si le manque d'attention est volontaire. L'inattention peut être volontaire en elle-même ou dans sa cause. Elle est volontaire *in se* en celui qui, incertain de la moralité d'un acte, voit qu'il faudrait l'examiner de plus près et ne veut pas le faire. Il sait du moins que son acte peut être mauvais; s'il agit, il est responsable d'avoir sciemment voulu un acte qui est peut-être illicite. La faute est grave, s'il craint que l'acte soit interdit *sub gravi*, légère dans le cas contraire. Certains théologiens, cités par saint Liguori, *Theol. mor.*, l. V, n. 4, soutiennent qu'en pareil cas, l'ignorance étant volontaire, l'agent est responsable de tout ce qu'il y a de répréhensible dans son acte, qu'il ait pu le connaître ou non. Cette opinion est insoutenable, remarque justement saint Liguori, car si l'on répond du mal que l'on soupçonne, parce qu'on le connaît en quelque manière, on ne répond pas de celui qu'on ignore absolument. Or, dans l'acte ainsi accompli, il peut y avoir des circonstances qui échappent totalement aux soupçons. De celles-là, on ne peut être responsable.

L'inattention est volontaire *in causa*, lorsque sciemment on met en jeu des causes qui empêcheront de remarquer, au moment voulu, le caractère moral de l'acte à accomplir. C'est le cas de celui qui, tenu de posséder une science quelconque, ne l'a pas et qui, sachant à quelles dangereuses erreurs l'entraîne son ignorance, ne veut pas prendre la peine de s'instruire; de celui qui, voyant à quels excès le mènent ses mauvaises passions ou ses habitudes dépravées, ne veut rien faire pour les combattre. L'ignorance, la passion ou l'habitude l'empêchent souvent de voir clairement ou même parfois de soupçonner confusément les fautes dans lesquelles il tombe. Mais cette inadvertance, alors involontaire, est la conséquence connue et acceptée d'une cause librement posée. Quelle est, en ce cas, la responsabilité morale de l'agent? C'est toujours d'après le degré de connaissance qu'elle se mesure. Or l'agent sait que cette ignorance, ces passions, ces habitudes, entretenues ou conservées volontairement, l'amènent à commettre des actes contraires aux lois divines. En acceptant cette ignorance, ces passions, ces habitudes, il consent à ce que Dieu soit ainsi offensé; et ce consentement évidemment est coupable. Dans quelle mesure? Il y a lieu d'appliquer ici les règles du volontaire indirect. Voir Volontaire indirect. Il est à noter que, plus on se laisse aller à ces négligences, à ces passions, à ces habitudes mauvaises, mieux on sait par expérience à quelles fautes elles conduisent; la culpabilité augmente dans la même proportion.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIª, q. I, a. 6, 8; q. IX, a. 1; q. XIX, a. 3, 5, 6; les commentateurs de S. Thomas; Suarez, *Tract. de voluntario et involuntario in genere deque actibus voluntariis in speciali*, disp. IV, sect. III; S. Liguori, *Theologia moralis*-

lis, l. V, c. I, dub. I, n. 3, 4; Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. IV, c. I, n. 15 sq.; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, l. II, passim, l. IV passim (les théologiens moralistes, dans la définition de l'acte humain et l'explication des conditions de la responsabilité morale); *Ami du clergé*, année 1898, *Notes et souvenirs d'un cours moral de Anatomie, physiologie, pathologie, thérapeutique et hygiène de l'acte humain, Le péché*. Voir à l'article ACTES HUMAINS les fondements scripturaires et traditionnels des doctrines énoncées ci-dessus.

II. QUELLE ATTENTION EST NÉCESSAIRE AU MINISTRE DU SACREMENT POUR LE CONFÉRER VALIDEMENT ET LICITEMENT? — 1° *Pour la validité.* — L'attention requise correspond à l'intention nécessaire. Or, il faut que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Église; cette intention peut être actuelle ou virtuelle. Par définition, si l'intention est actuelle, le ministre a conscience d'administrer un sacrement et nulle distraction ne le détourne de cette pensée; si l'intention est virtuelle, il a remarqué, avant d'agir, qu'il allait conférer un sacrement et il l'a voulu; sous l'influence de cette décision, il continue et achève son œuvre, mais dans l'intervalle sa pensée s'est portée sur d'autres objets et il ne considère plus expressément qu'il donne un sacrement. L'une ou l'autre intention suffit. Il faut donc que l'attention se porte sur le caractère sacramentel de l'acte, soit pendant toute sa durée, soit au moins à l'instant où le ministre du sacrement se décide à le conférer.

2° *Pour la licéité.* — Le respect dû au sacrement exige que le ministre écarte toute distraction volontaire. Si, par suite de cette distraction volontaire, le ministre est sérieusement en danger d'omettre quelque rite essentiel ou important et si par là le sacrement est exposé au péril de nullité, il y a matière grave.

Cf. les traités *De sacramentis in genere*.

III. DE L'ATTENTION QUE L'ON DOIT APPORTER A LA RÉCITATION DU BRÉVIAIRE. — Qu'il y ait, pour quiconque est tenu de réciter le bréviaire, obligation au moins légère d'apporter à cette récitation une véritable attention, tout le monde l'admet. Mais cette obligation n'est-elle que légère? Et de plus, l'Église qui commande la récitation *matérielle* de l'office n'exige-t-elle pas une récitation attentive? Sur cette question les théologiens sont divisés.

Selon Cajetan, Navarre, Sylvius, Laymann, Suarez, Lessius, saint Alphonse de Liguori et beaucoup d'autres, l'Église exige *sub gravi* l'attention interne; en d'autres termes, elle veut qu'en récitant l'office, on fasse attention soit aux mots pour les prononcer exactement, soit au sens pour le bien saisir, soit à quelque mystère ou à quelque considération pieuse. Saint Alphonse qualifie cette opinion de *communior et probabilior*. *Theologia moralis*, l. IV, c. II, dub. II, n. 177. Voici comment Suarez l'expose et la défend dans son traité *De oratione, devotione et horis canonicis*, l. VI, c. XXVI, n. 13 sq. 1° Pour satisfaire au précepte ecclésiastique, il faut réciter avec attention l'office divin. Car si l'on peut tirer un argument certain de la décrétale *Dolentes, Decretal.*, l. III, tit. XLI, c. VIII, qui réprouve certains désordres relatifs à la récitation solennelle de l'office et commande de remplir ce devoir, *studiose... pariter et devote*, cette décrétale ne s'appliquant peut-être pas à la récitation privée, du moins il est sûr que la récitation de l'office est imposée par l'Église comme une prière; or la récitation volontairement distraite de l'office ne peut être une prière; l'attention est donc rigoureusement prescrite. Cette attention toutefois peut être actuelle ou virtuelle. L'attention virtuelle, analogue à l'intention virtuelle, persévère jusqu'au moment où voyant que l'esprit est distrait et ne s'occupe plus de prière, on néglige volontairement de rejeter cette distraction. *Tunc solum desinit esse virtualis attentio, quando homo sciens et videns se de aliis cogitare et non attendere, non curat, sed negligit vel directe vult illo tantum modo orare*, n. 13. 2° En conséquence, être volontairement inattentif en récitant l'office est, de soi, matière grave; la faute sera mortelle ou vénielle selon que la partie mal récitée est notable ou non. Toutefois pour qu'il y ait obligation de recommencer, il faut remarquer non seulement qu'on est distrait, mais encore que, par ce fait, on cesse de prier. 3° L'attention si imparfaite et si faible qu'elle soit, qu'elle porte sur les mots, sur le sens ou sur d'autres considérations pieuses, suffit dès qu'elle existe. Exiger plus serait exagérer l'obligation. 4° Si, faute d'attention suffisante, on n'a pas satisfait au précepte, on doit réciter à nouveau ce qui a été mal dit.

Selon de Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXII, sect. II, n. 25 sq., le précepte ecclésiastique n'exige formellement qu'une chose : une récitation intègre et convenable des heures canoniques; sont interdites en conséquence toutes les occupations ou actions extérieures inconciliables avec une telle récitation; quant à l'attention de l'esprit aux mots, au sens ou à quelque considération pieuse, elle n'est pas expressément requise par l'Église; car, remarque de Lugo, 1° L'Église, il est vrai, impose comme une prière la récitation de l'office, mais la récitation, même volontairement inattentive, peut être une prière. En effet, même en ce cas, l'intention de prier peut exister ou persévérer, expressément ou équivalemment; d'autre part, les formules de l'office expriment l'adoration, l'action de grâces; on le sait et on les récite. Pourquoi refuserait-on à cet acte le caractère de la prière? 2° Si quelqu'un s'agenouille, voulant par là montrer à Dieu ses sentiments de soumission ou de respect, cet acte cessera-t-il d'être véritablement une prière parce que celui qui l'accomplit oublie volontairement ce qu'il fait? 3° Si réellement l'attention est de l'essence de la prière, la distraction même involontaire détruirait la prière, et celui qui est involontairement distrait en récitant l'office devrait le réciter de nouveau; ce que personne n'admet. 4° La forme du sacrement de l'extrême-onction est déprécative. Or, si l'attention est de l'essence de la prière, le prêtre qui, administrant ce sacrement, aurait l'intention de faire ce que fait l'Église et toutefois serait volontairement inattentif en récitant les paroles de la forme, ne prierait pas et le sacrement ne serait pas validement donné; or, cette conséquence est inadmissible.

Tel paraît être le sentiment de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. IV, a. 2, quodlib. 4, ad 2um; c'est l'opinion de saint Antonin, *Summa theologica*, part. III, tit. XIII, c. IV, § 7, dans l'explication qu'il donne de la décrétale *Dolentes;* et d'un grand nombre de théologiens cités par de Lugo, *De sacr. eucharistiæ*, disp. XXII, sect. II, n. 27, et, par saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, c. II, dub. II, n. 177. Cette opinion, dit saint Alphonse, à cause de l'autorité des théologiens qui l'admettent et des arguments sur lesquels elle se fonde paraît *assez probable*, *satis probabilis*. C'est comme assez probable qu'elle est admise par la plupart des théologiens récents. Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, part. II, l. I, tr. VII, n. 635; Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. IX, c. II, n. 254, ad fin.; Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertu de religion*, n. 244 sq.; Sabetti, *Compendium theologiæ moralis*, part. II, c. I, n. 582.

V. OBLET.

ATTÉNUANTES (Circonstances). Voir AGGRAVANTES, col. 574.

ATTICUS occupa le siège patriarcal de Constantinople du mois de mars 406 jusqu'à sa mort, le 10 octobre 425. Il naquit à Sébaste en Arménie et fut élevé près de cette ville par des moines pneumatomaques, dont il embrassa lui-même la profession et les erreurs. Attiré, jeune encore, à Constantinople peut-être par l'ambition, il y abjura ses opinions hérétiques et fut ordonné prêtre. Il devint, on ne sait pourquoi, l'impla-

cable ennemi de son évêque, saint Jean Chrysostome, Pallade, *Vita Chrys.*, c. XI, *P. G.*, t. XLVII, col. 37, dont il fut, avec Arsace, l'accusateur au conciliabule du Chêne. Photius, *Biblioth.*, cod. 59, *P. G.*, t. CIII, col. 112. Il succéda à Arsace sur le siège usurpé de la ville impériale. Comme la grande majorité des fidèles et des évêques orientaux continuaient de suivre la communion du pasteur légitime, seul reconnu par le pape Innocent Ier et l'Occident, Atticus provoqua contre les « joannites » toutes les rigueurs du pouvoir. Rien n'y fit; même après la mort de Chrysostome, 14 septembre 407, les assemblées des faubourgs, refuge des vrais fidèles, étaient plus fréquentées que les églises de la ville, Nicéphore, *H. E.*, l. XIV, c. XXIII, XXVII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1132, 1145; Atticus céda à la peur et travailla alors lui-même à faire rétablir le nom du saint évêque dans les diptyques des églises. Nicéphore, c. XXVI, XXVII, col. 1141, 1444. — Atticus fut l'un des patriarches de Constantinople qui visèrent le plus à étendre, de proche en proche, l'influence et les prérogatives de leur siège sur les provinces voisines de Bithynie, d'Orient et d'Illyrie; il obtint à cet effet deux rescrits de Théodose II. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. XXV, XXVIII, XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 793, 801, 821. Sur la fin de sa vie, son zèle contre les pélagiens lui valut d'être loué par le pape saint Célestin comme « un vrai successeur de saint Chrysostome ». Marius Mercator, *Commonit.*, I, 3, *P. L.*, t. XLVIII, col. 73-75; S. Prosper, *Carmen de ingratis*, v. 61-66, *P. L.*, t. LI, col. 98-99; Labbe, *Concil.*, t. III, col. 353, 361, 365, 1073; sa vigueur contre les hérésies parut aussi à l'égard des messaliens, qu'il fit chasser de la Pamphylie. Photius, *Biblioth.*, cod. 52, *P. G.*, t. CIII, col. 89. Son orthodoxie, reconnue par les conciles d'Éphèse, Labbe, t. III, col. 518, et de Chalcédoine, t. IV, col. 831, fit oublier quelque peu les ombres morales du début. L'historien Socrate relève à bon droit sa charité épiscopale pour les pauvres. *H. E.*, l. VII, c. XVIII, XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 773, 793. Son nom est dans plusieurs ménologes.

Dénués de science comme d'éloquence, rappelant le rude dialecte de sa patrie, les sermons d'Atticus ne pouvaient plaire à l'oreille délicate des Byzantins, dans la chaire où venait de parler la Bouche d'Or. Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. XXVII; Socrate, l. VII, c. II, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1589, 1591, 741; Nicéphore, l. XIII, c. XXIX; l. XIV, c. XXVII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1025, 1145. Atticus fut homme d'action bien plus qu'écrivain. Un traité *De fide et virginitate*, adressé à la princesse Pulchérie et à ses sœurs, où l'auteur combattait par avance l'hérésie de Nestorius, Marcellin, *Chronic.*, *P. L.*, t. LI, col. 623; Gennade, *De scriptor. eccl.*, c. LII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1088, ne nous est pas parvenu. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, XIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 97, le loue d'avoir appelé Marie θεοτόκον. Il nous reste seulement, outre les passages cités par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, un fragment théologique, extrait d'une lettre d'Atticus à Eupsychius et reproduit par Théodoret, *Dialog.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 212, une courte lettre au VIe concile de Carthage (419), servant d'envoi aux canons de Nicée, Labbe, t. I, col. 1673, *P. G.*, t. LXV, col. 649-650, les lettres à saint Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, LXXV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 347-352, et à ses diacres, Nicéphore, l. XIV, c. XXVI, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1137-1144, enfin une autre lettre à Calliopius. Socrate, l. VII, c. XXV, *P. G.*, t. CLXVII, col. 793.

Acta sanctorum, t. I januar., p. 473-483; t. I august., p. 32*-37*, *P. G.*, t. LXV, col. 637-650; Tillemont, *Mémoires*, etc., Paris, 1707, t. XII, p. 416-433; Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclésiastiq.*, Paris, 1742, t. X, p. 481-488; Baronius, *Ann. eccl.*, passim, avec les notes de Pagi et de Mansi, voir *Index universalis*, Lucques, 1747, t. I, p. 151-152; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 174-176, 212.

C. VERSCHAFFEL.

ATTINGANTS, plus exactement athingans, ainsi nommés parce qu'ils tenaient pour impur tout contact avec les personnes étrangères à leurs croyances, ἀθιγγανοί, *nitouches*. Le formulaire d'abjuration du XIe siècle, publié par Bandini, *Græcæ Ecclesiæ vetera monumenta*, Florence, 1762, t. II, p. 109, qui constitue la principale source à leur sujet, les appelle aussi melchisédéciens; mais il est fort douteux que les attingants du moyen âge descendissent historiquement des melchisédéciens du IIIe siècle, disciples de Théodote le Changeur, secte peu vivace, semble-t-il, dont, après moins de deux siècles, saint Épiphane ne savait pas si elle existait encore. *Hær.*, LV, *P. G.*, t. XLI, col. 972 sq. Voir MELCHISÉDÉCIENS. Döllinger pense que l'auteur du formulaire a confondu sous le même nom deux hérésies sans lien réel, parce qu'elles s'accordaient sur le seul point de mettre Melchisédech au-dessus de Jésus-Christ. *Beiträge zur Sektengeschichte*, Munich, 1890, t. I, p. 31-33. Les attingants étaient une ramification de l'hérésie gnostico-manichéenne de l'époque byzantine, connue sous le nom générique de paulicienne. Voir PAULICIENS. Avec les astates, leurs congénères, ils se virent favoriser sous l'empereur Nicéphore (803-811), puis réprimer sévèrement sous Michel Curopalate et ses successeurs. Döllinger souscrit à l'opinion suivant laquelle la secte des attingants ne fut pas étrangère à la migration, encore imparfaitement connue, des erreurs pauliciennes vers l'Occident. Cf. Goar dans ses notes sur Théophane, *Chronographia*, ann. 803, *P. G.*, t. CVIII, col. 979-980. Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 720-721, 741, signale quelques-unes de leurs pratiques superstitieuses. L'astrologie joue un grand rôle dans leur système.

C. VERSCHAFFEL.

ATTON, appelé quelquefois Acton, fils du vicomte Aldsgaire, seigneur de Corte-Regia dans le Verceillais, se vit élever, à cause de son savoir et de sa piété, en 924, sur le siège de Verceil et, neuf ans plus tard, à la dignité de grand chancelier du roi de France Lothaire II. Il servit de négociateur dans les plus difficiles affaires entre l'État et l'Église et la reconnaissance de Lothaire enrichit de donations et de privilèges l'église de Verceil. On en trouve les actes au t. IV de l'*Italia sacra* d'Ughelli, 2e édit., Venise, 1719, p. 769. Atton mourut le 31 décembre 961. Bellarmin le range parmi les Pères de l'Église et au nombre des grands canonistes. Dom d'Achéry a publié, *Spicilegium*, t. VIII, p. 1-137; 2e édit., Paris, 1723, t. I, p. 401-442, d'après les manuscrits du Vatican, les *Epistolæ* d'Atton, son *Libellus de pressuris ecclesiasticis* en trois parties, et ses *Canones rursus statutaque Vercellensis ecclesiæ* en cent chapitres. Nous devons à un zélé enfant de Verceil, Charles Buronzo del Signore, une édition complète des œuvres d'Atton *ad autographi Vercellensis fidem*, 2 in-fol., Verceil, 1768, reproduite par Migne, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 27-834. Le cardinal Mai, *Scriptorum veterum collectio nova*, Rome, 1832, t. VI *b*, p. 11 sq., a publié dix-huit sermons et le *Polypticum* ou abrégé de philosophie morale d'Atton, d'après un codex du Vatican, « écrit d'une manière mystérieuse et énigmatique, » que Mansi, dans les *Miscellanea sacra* de Baluze, Lucques, 1761, t. II, p. 565-574, avait déjà publié sous sa forme originale plus abrégée. Les deux textes sont reproduits, avec les sermons et le testament d'Atton, dans Migne, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 833-900. M. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1889, t. III, p. 397, note 4, refuse à Atton de Verceil la composition du *Polypticum*, qu'il attribue à un écrivain espagnol. Mais M. Hauck, *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 214, observe que les circonstances historiques supposent nécessairement un auteur italien, qui décrit la situation de l'Italie depuis l'intronisation du roi Hugues (926) jusqu'au rétablissement d'Otton Ier.

Atton se pose en adversaire avéré des Allemands et en partisan de Bérenger d'Ivrée.

Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1697, t. VIII, p. 2-2; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, t. VI, p. 281-287; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1754, t. XIX, p. 601-612; *P. L.*, t. CXXXIV, col. 9-28; A. Hauck, *op. cit.*, t. III, p. 397-398; J. Schultz, *Atto von Vercelli*, Göttingen, 1885.

C. VERSCHAFFEL.

ATTRIBUTS DIVINS. — I. Existence. II. Nature. III. Méthodes de développement. IV. Principales divisions. V. Ordre de succession, attribut primaire. VI. Distinction d'avec l'essence divine. VII. Rapports mutuels. VIII. Règles d'emploi. IX. Préjugés modernes.

I. EXISTENCE. — Deux principes, d'égale évidence, doivent servir de base rationnelle à la théorie des attributs de Dieu. Le premier, c'est l'imperfection native de l'intelligence humaine assujettie, dans tous ses mouvements, à un mécanisme d'abstraction. Le second, l'éminente perfection de Dieu, nous condamnant, par son trop d'excellence, à n'avoir d'elle que des idées fort imparfaites, calquées sur les créatures sensibles d'après les règles de l'analogie.

1° *Connaissances abstraites.* — L'abstraction est, en cette vie, la loi caractéristique de notre activité mentale, et le corollaire naturel de son infériorité hiérarchique. Elle découle directement de notre constitution psychologique, obligée, pour élaborer ses pensées, de recourir à l'élément sensible.

En effet, les objets représentés dans les images des sens ne peuvent agir sur l'intelligence sans élimination préalable de leurs caractères matériels d'individualité : la matière n'a point de prise directe sur l'esprit. Or, le rôle de l'abstraction est précisément d'opérer cette épuration préliminaire. Il en résulte aussitôt, dans nos concepts, une certaine forme d'universalité qui les rend applicables à un nombre illimité de sujets. Une perfection dégagée de ses traits individuels n'est plus évidemment la possession exclusive d'un seul ; c'est une propriété commune à plusieurs. L'idée abstraite est nécessairement une idée générale. C'est aussi, par contre, une connaissance partielle des choses, telles du moins qu'on les rencontre dans la nature, où rien n'existe qu'à l'état concret et individuel. Une seule et première démarche vers une réalité quelconque ne suffit donc pas à l'esprit pour en pénétrer le secret et s'en faire une idée complète ; il doit auparavant détacher une à une les perfections fondues dans l'unité de ce tout concret, et se livrer à l'étude de chacun des fragments qu'il vient d'isoler.

Ce travail d'analyse achevé, il devient nécessaire, pour saisir l'objet dans sa vérité intégrale, de rapprocher les unes des autres ces connaissances fragmentaires, et, après avoir reconnu leur communauté d'origine, à leurs traits de ressemblance, de les replacer finalement dans leur centre d'unité. Or, c'est le jugement qui réalise cette œuvre de synthèse mentale, de composition intellectuelle, le mot est de saint Thomas, *intellectus componens*. *Cont. gent.*, l. I, c. LVIII. Juger n'est autre chose que réunir dans une seule idée des notes préalablement isolées; c'est renouer un lien momentanément brisé par l'abstraction. Ce mécanisme de reconstruction interne se reflète au dehors et se rend sensible, dans la proposition grammaticale. Là, sous les noms de sujet et d'attribut, s'établit la mise en rapport et l'association de deux idées que notre esprit avait d'abord conçues séparément. Le sujet y figure comme substitut de l'objet concret, et l'attribut comme représentant la fraction de réalité et de perfection que notre esprit en a extraite, et qu'il vient maintenant lui restituer par voie d'affirmation. En résumé, toutes nos connaissances, ici-bas, sont le produit de deux fonctions corrélatives : abstraction et composition mentale. Le raisonnement lui-même se résout, en fin de compte, à un simple jugement, en sorte que la proposition doit être considérée comme le moule dans lequel se façonnent nos productions intellectuelles de tout genre et de toute provenance, la formule définitive dans laquelle s'incarne notre savoir. « Les sciences, dit Taine, ne sont que des amas de *propositions*, et toute proposition ne fait que lier ou séparer un sujet et un attribut, c'est-à-dire un nom et un autre nom, une qualité et une substance. » *Le positivisme anglais*, Paris, 1868, p. 18. On peut comprendre dans cette généralité nos connaissances sur la nature divine ; elles sont même d'autant plus soumises à ces procédés d'analyse et de synthèse intellectuelle, qu'elles leur fournissent une base d'opération beaucoup plus riche et plus féconde.

2° *Connaissance analogique.* — Le chromatisme intellectuel qui morcelle, en une multitude de concepts distincts, la très une et très simple perfection de Dieu, ne tient pas uniquement au caractère abstrait de nos pensées, mais encore, pour une large part, à la transcendance même de l'être divin. Il est manifeste, à première vue, que l'idée d'une intelligence créée ne peut circonscrire dans ses limites une perfection infinie. Un tel objectif dépasse les intuitions angéliques elles-mêmes, encore qu'elles ne s'expriment pas dans des concepts abstraits. « Si l'intelligence, dit saint Thomas, admise à la vision de l'essence divine, voulait exprimer par un nom l'idée créée qu'elle se fait de la chose vue par elle, il lui faudrait user de plusieurs noms, parce qu'il est impossible que toute la perfection divine soit contenue ou représentée dans le concept d'une intelligence créée. » *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3. Vraie dans une hypothèse d'intuition directe de la nature divine, cette conclusion le sera bien davantage encore dans l'ordre de connaissance inférieure qui est présentement le nôtre. Nous ne concevons pas Dieu en lui-même, dans l'intime de son être ; son éclat excessif s'y oppose formellement. Tout ce qui nous est possible, de ce côté, c'est de chercher, dans les œuvres sorties de sa puissance créatrice, un reflet de sa beauté et de sa perfection. Si imparfaites et si défectueuses qu'elles soient, les créatures ont avec Dieu des points de ressemblance vu qu'elles imitent, par tous les côtés de leur essence, celui qui est à la fois leur premier principe et leur premier modèle. Car il n'est point de cause qui ne laisse, dans son effet, une image de sa propre perfection ou un rayon de sa splendeur. Ainsi les perfections des créatures servent de miroir à notre intelligence pour se former, avec les correctifs nécessaires, une certaine représentation de la cause première. On ne peut, certes, espérer d'un tel intermédiaire pleine et claire vue de la divinité ; c'est beaucoup, selon l'apôtre, d'en tirer quelques conjectures, *per speculum et in ænigmate*. I Cor., XIII, 12. La similitude entre une copie finie et un modèle infini ne saurait être, cela va de soi, que très imparfaite et mêlée, à forte dose, d'éléments dissemblables. On ne doit donc l'interpréter que dans les proportions d'une analogie excessivement élastique. Il importe au plus haut degré, pour avoir une juste idée des attributs divins, de noter les points généraux sur lesquels porte cette dissemblance.

a. Nombre. — La perfection divine est numériquement une, tandis que les perfections des créatures sont aussi nombreuses que les êtres incalculables qui peuplent le monde et les espaces.

b. Diversité. — Dieu est éminemment simple, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, essentiellement uniforme. Les créatures, au contraire, présentent autant de choses diverses qu'il y a de genres, d'espèces et d'individus. Par conséquent, aucune d'elles ne représente intégralement l'essence divine, de manière à nous en donner, toute seule, une idée adéquate. Chaque être de la nature ne porte avec soi qu'une image partielle du créateur, image proportionnée à son rang hiérarchique dans l'univers.

c. Excellence. — La collection entière des êtres créés, si grande qu'on la fasse, si loin qu'on la prolonge, restera toujours à une distance infinie de son modèle. C'est dire d'avance qu'elle ne saurait, avec ses innombrables variétés d'existence, nous faire saisir toute la perfection qui est en Dieu.

Ces principes posés, voici les conclusions qui s'en dégagent : 1° Notre idée de Dieu s'obtient par l'intégration des divers concepts fournis par les perfections créées. 2° Les attributs divins sont le *contenu* de ces multiples concepts appliqués à Dieu, après une rectification rigoureuse, inspirée et soutenue par la vigilante préoccupation d'écarter tout ce qui accuse imperfection ou limite. 3° Pris en particulier ou dans leur ensemble, ces attributs ne représentent qu'*analogiquement* l'essence divine. N'étant pas son exact équivalent, ils ne la montrent pas dans toute sa pureté, dans toute sa plénitude et dans toute sa splendeur, mais d'une façon fragmentaire et détaillée. Cependant cette division de nos pensées n'a pas de répercussion en Dieu. Tout en étant l'aboutissant réel qui correspond à chacun de ces attributs, l'essence divine ne subit aucune atteinte dans son indivisibilité. Les raisons des divers attributs ne sont multiples que dans notre intelligence qui les reçoit; en Dieu, qui est leur source et leur racine, elles expriment la plus parfaite unité, qui se puisse concevoir, mais une unité qui, en raison même de son excellence, est équivalente et infiniment supérieure à toute multitude. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3.

II. NATURE. — Bien que les éléments de notre idée de Dieu soient puisés dans le monde de la création, les théologiens ne considèrent pas comme attributs divins, au sens précis du mot, tous les qualificatifs indistinctement empruntés aux créatures et transportés, tels quels, en Dieu, sans autre raison que le principe de causalité. Ils leur font subir auparavant une sélection à trois degrés.

1° *Le premier degré* partage en deux classes les perfections créées : perfections *simples* et perfections *mixtes*, et élimine ces dernières du rang d'attributs proprement dits. En voici la raison. Les perfections mixtes sont des perfections d'ordre inférieur, à ce point mélangées à l'imperfection et à la limite, que vouloir les en épurer, c'est les anéantir. La corporéité, par exemple, trahit évidemment, même sous sa forme abstraite, une nature essentiellement bornée et sujette aux imperfections de divisibilité, de succession, de corruption. Des qualifications de ce genre ne conviennent certes pas à la divine perfection et peuvent, tout au plus, lui être appliquées dans un sens métaphorique, mais jamais au sens propre et formel. Au contraire, les perfections simples n'incluent, dans leur concept formel, ni limite, ni défaut d'aucune sorte, par le fait qu'on les sépare du mode subjectif qu'elles revêtent dans les créatures. Dans ces conditions, ce qu'elles expriment est une réalité positive dont la présence, dit l'École, est préférable à l'absence, *melior ipsa quam non ipsa*. S. Anselme, *Monolog.*, c. XV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 161-162. Telles sont, en particulier, la science, la bonté, la justice et autres qualités de même nature que l'on attribue à Dieu en toute rigueur de terme.

2° *Le deuxième degré* réserve le nom d'attributs aux perfections simples qui, suivant notre mode de concevoir, découlent nécessairement d'une perfection-mère prise pour essence divine et sont censées lui tenir lieu de propriétés. Les Pères leur donnent les noms de ἀξίαι, ἀξιώματα ou ἀρεταί, parce qu'elles se rapportent à la constitution intrinsèque de l'être divin. On les distingue des actes libres de Dieu qui ont rapport aux créatures et ne lui conviennent pas essentiellement. S. Thomas, *De veritate*, q. III, a. 2, ad 2um. Le Dr Scheeben, *La dogmatique*, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 74, revendique pour ces sortes d'actes le nom d'attributs, mais on ne partage pas généralement sa manière de voir.

3° *Le troisième degré* exclut du rang des attributs les relations divines *ad intra*, malgré leur connexion nécessaire avec l'essence. Il y a à cela un double motif : 1° elles ne sont pas communes aux trois personnes de la sainte Trinité ; 2° elles dépassent la connaissance naturelle de la raison humaine. Néanmoins, quelques théologiens de marque font une exception en leur faveur. Citons, entre autres, le docte Petau, *Theolog. dogm.*, l. I, c. VI, § 2, qui s'appuie sur saint Basile et saint Grégoire de Nysse ; Perrone, *Prælect. theolog.*, t. I, *De Deo*, part. II, c. I ; Zigliara, *Della luce intellettuale*, Rome, 1874, t. I, p. 86 ; Knoll, *Inst. theolog.*, Turin, 1877, t. I, p. 76. D'élimination en élimination on aboutit enfin à la définition de l'attribut de Dieu : c'est une perfection commune aux trois personnes divines, que Dieu possède nécessairement et qui, suivant notre manière de concevoir, découle de son essence.

III. MÉTHODES DE DÉVELOPPEMENT. — Deux voies s'ouvrent devant la raison humaine pour éclaircir et développer son idée de Dieu.

I. MÉTHODE DÉDUCTIVE. — Elle consiste à choisir un des attributs essentiels impliqués dans la démonstration même de l'existence de Dieu, par exemple, celui d'aséité ou d'acte pur, et d'en tirer graduellement tous les autres, comme on déduit, d'une formule algébrique, une série entière d'autres équations. C'est la marche généralement suivie par les anciens scolastiques. L'Ange de l'école en fait preuve, en plus d'une rencontre, notamment *Cont. gent.*, l. I, c. XV, et *Compendium theol.*, opusc. II, c. IV. Dans l'un et l'autre endroit, voici le schéma de son argumentation. Il prouve d'abord l'existence de Dieu par le fait du mouvement, en conclut d'emblée la nécessité d'un premier moteur immuable, puis de l'immutabilité, prise comme attribut central, fait successivement dériver, en ordre syllogistique, les attributs d'éternel, d'acte pur, de simple, d'infini et ainsi de suite. Le P. Gratry, *Connaissance de Dieu*, Paris, 1856, t. II, p. 104, a reproduit ce procédé géométrique ; l'idée d'être absolu lui a suffi pour obtenir les autres attributs métaphysiques.

II. MÉTHODE INDUCTIVE. — Celle-ci, à la différence de la première, ne perd pas un instant de vue le spectacle des choses sensibles, son travail étant justement de transporter en Dieu, une à une, les perfections qu'elle découvre dans l'univers. Or, dans cette ascension continuelle vers l'auteur de toutes choses, la raison est en possession de trois bases d'élan, ou, suivant l'expression traditionnelle, de trois voies distinctes. Nous allons les indiquer et les décrire brièvement :

1° *La voie positive ou de causalité* rapporte à la cause, par des énoncés affirmatifs, le côté positif que nous voyons dans l'effet, abstraction faite des imperfections qui lui sont inhérentes. Elle détermine, par de simples affirmations, un point de ressemblance entre Dieu et la créature, sans préciser le mode qu'il revêt en eux. La raison de son affirmation, c'est qu'il ne saurait y avoir dans l'effet plus qu'il n'y a dans la cause, et que celle-ci contient, à un degré au moins égal, tout ce que celui-là possède de réalité et de perfection. Une créature étant donnée, on reporte en Dieu tout ce qu'elle contient de réel et de parfait, vie, intelligence, sagesse, bonté. Dieu est vivant, intelligent, sage et bon.

2° *La voie négative.* — Étant donnée l'infinie distance qui sépare le créateur de la créature, on essaie d'exprimer ce contraste en niant de Dieu les perfections créées. Dans ce cas, la négation ne porte pas, à vrai dire, sur la perfection elle-même, considérée d'une manière générale, mais sur le mode imparfait, borné, limité auquel elle est assujettie dans les natures finies. Il faut interpréter dans ce sens adouci des locutions comme celles-ci : Dieu n'est pas vivant, n'est pas intelligent et autres semblables. C'est une manière expressive de faire entendre

que la vie en Dieu est tout autre qu'en nous : elle a en moins le cortège d'imperfections qui s'attache à la nôtre pour l'amoindrir et lui enlever son éclat. Les Pères, s'inspirant du langage de la sainte Écriture elle-même, ont spécialement affectionné un mode d'attribution si sévère et si énergique. Ils y voyaient un précieux avantage, celui de défendre leur théodicée contre tout reproche de panthéisme et d'anthropomorphisme, deux erreurs qui confondent le fini et l'infini et placent en Dieu les imperfections et les limites de la nature et de l'humanité. Ce procédé n'est, d'ailleurs, négatif que dans la forme, dit le pseudo-Denys l'Aréopagite ; en fait, ces négations ne signifient nullement qu'il y ait en Dieu la privation de ce qu'elles nient, mais au contraire excès et plénitude. Nier la limite, c'est affirmer la réalité sans restriction. Dire de Dieu qu'il n'est pas substance, signifie qu'il est la substance infinie ; dire qu'il n'est pas la vie veut dire qu'il est la vie suprême. Il n'y a donc pas opposition complète entre la voie positive et la voie négative ; il y a perfectionnement de l'une par l'autre : ce que l'affirmation conserve d'emprunté à la créature dont elle vient, la négation l'enlève ; reste l'idée plus pure, plus transparente, plus digne de Dieu. « Comme si le marbre, poursuit le pseudo-Denys, renfermait des statues innées, la main de l'artiste n'aurait qu'à enlever ce qui les cache, et dévoilerait ses beautés cachées en ôtant ce qui n'est pas à elles. » Voir Petau, *Theolog. dogm.*, l. I, c. V.

3° *La voie d'excès ou d'éminence*, καθ'ὑπεροχήν, réunit en elle seule les deux précédentes et affirme à l'infini, par la négation des limites, tout l'être, toute la beauté, toutes les qualités positives dont nous voyons dans le monde quelque trace, et dont nous trouvons en nous quelque idée. Si on voulait la traduire par une équation, on écrirait : Perfection divine = perfections des créatures $\times \infty$. Les perfections de Dieu sont celles des créatures poussées à l'infini. C'est le sens qu'il faut lire dans des assertions comme celles-ci : Dieu est toute vie, toute intelligence, toute bonté.

A ces trois procédés ou modes d'attribution correspondent, dans le langage, trois sortes de termes attributifs : termes affirmatifs, négatifs et suréminents. Voir ANALOGIE, col. 1148. Cela justifie l'adage théologique des Pères : Dieu est à la fois tout nom, sans nom et au-dessus de tout nom, πανώνυμος, ἀνώνυμος, ὑπερώνυμος.

IV. PRINCIPALES DIVISIONS. — Ici, les classifications varient avec les auteurs et les points de vue particuliers auxquels on se place. Nous reproduisons celle qui est la plus en vogue auprès des théologiens modernes et qui groupe les attributs divins autour de quatre idées centrales :

1° *Mode de connaissance.* — De ce côté, on s'attendrait à retrouver une division parallèle aux divers procédés par lesquels notre esprit élabore ses modes d'attribution par rapport à Dieu : positifs, négatifs, transcendants ou suréminents. Toutefois, ces derniers, j'entends les suréminents, ne sont pas communément adoptés. On ne conserve d'ordinaire que les attributs *négatifs* et *positifs*. Les attributs *négatifs* sont ceux qui s'obtiennent en niant de Dieu les imperfections et les limites des créatures. Pour les discerner, il ne faut pas s'appuyer toujours sur leur forme grammaticale, mais sur l'imperfection objective qu'ils éliminent. La simplicité, par exemple, est attribut négatif, malgré les apparences positives de son étymologie : elle écarte de Dieu l'idée de composition. On range dans cette catégorie les qualificatifs suivants : incréé, indépendant, nécessaire, simple, infini, immuable, essentiellement distinct de tout autre être, immense, éternel, incompréhensible, invisible et ineffable. Les attributs *positifs* expriment des perfections tirées des créatures et applicables à Dieu sans note d'imperfection. Tels sont l'être, la vérité, la bonté, l'intelligence, la volonté et autres dénominations analogues.

2° *Communicabilité.* — Cette division coïncide avec la précédente. Les attributs *incommunicables* sont ceux qui conviennent exclusivement à Dieu et mettent en relief sa transcendance : ce sont donc des attributs négatifs. De leur côté, les attributs *communicables* s'identifient avec les attributs positifs : comme eux, ils renferment des perfections dont le contenu se vérifie, en Dieu et dans les créatures, avec des modalités totalement différentes.

3° *Activité.* — Les distinctions d'être et d'agir, introduites dans la substance divine par une division purement mentale, partagent en deux groupes ses attributs. Ceux qui se rattachent simplement à l'être sont considérés comme attributs *passifs*, *quiescents* ou *métaphysiques*, tandis que les autres, orientés vers l'action, s'appellent *actifs* ou *physiques* et se subdivisent, d'après l'objet de leur activité, en *intellectuels* et *moraux*, les uns relevant de l'intelligence divine, les autres de sa volonté. Gratry, *op. cit.*, t. II, p. 133.

4° *Relativité.* — Certaines perfections divines supposent un rapport avec les créatures : de là nouvelle répartition des attributs en *relatifs* et *absolus*. Les premiers contiennent une relation *ad extra*, possible ou actuelle, comme celle de créateur, par exemple ; les seconds n'impliquent aucun rapport de ce genre. Malgré la contingence des termes extérieurs auxquels se rapportent les attributs relatifs, ils sont cependant, en eux-mêmes, éternels et nécessaires. Alors même que Dieu n'aurait pas voulu créer, sa puissance créatrice n'aurait pas moins existé en sa nature immuable.

V. ORDRE DE SUCCESSION, ATTRIBUT PRIMAIRE. — L'ordre logique des attributs de Dieu, dans notre esprit, devait forcément amener la spéculation scolastique à fixer son choix sur celui d'entre eux qui implique tous les autres. Le problème commence à s'agiter aux abords du XVe siècle sous les noms de *constitutif*, d'*essence métaphysique*, d'*attribut primaire*, autant d'énoncés synonymes dont la claire intelligence aide, pour une bonne moitié, à sa solution. Une transparente analogie suffit pour rapprocher ces termes d'apparence si diverse. Il y a, en effet, un trait notable de similitude entre l'attribut fondamental en Dieu et ce que nous appelons essence dans les créatures. L'un et l'autre nous apparaissent comme la source première d'autres perfections, le centre vers lequel elles convergent, la racine dont elles tirent leur sève et leur vie.

Ce point de contact a suffi pour assimiler totalement attribut primaire et essence métaphysique. Dans cette réciprocité d'expressions, on ne doit voir aucune prétention à pénétrer le secret de l'essence divine elle-même dans sa partie intime. Il s'agit tout simplement de classer nos idées sur la divinité à la manière de nos autres connaissances naturelles, c'est-à-dire rattacher les perfections divines autour de l'une d'elles à la façon des propriétés des choses sensibles émanant de leur essence. A l'aide de cette analogie, le rôle de l'attribut primaire est tracé d'avance : proportion gardée, c'est celui de toute essence : 1° fournir la plus profonde racine distinctive entre Dieu et les créatures ; 2° contenir implicitement tous les autres attributs en sorte que, par le raisonnement, on puisse les extraire tour à tour. Quel est l'attribut en mesure de remplir ces deux conditions? tel est l'énoncé du problème. Diverses réponses se sont fait entendre dans les écoles théologiques anciennes et modernes : nous les rappelons sommairement :

1. L'ÉCOLE NOMINALISTE (Occam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly) soutient que l'essence de Dieu est constituée par la somme de toutes les perfections possibles. C'est faire preuve d'ignorance sur l'état même de la question, c'est confondre l'essence divine telle qu'elle est en elle-même avec l'essence métaphysique prise au sens déterminé plus haut. La méprise vient de la théorie de cette école sur les universaux, d'après laquelle tous les noms don-

nés à Dieu, par conséquent tous les attributs, ont la même signification et désignent également la plénitude de l'être divin.

II. L'ÉCOLE SCOTISTE, en optant pour l'infinité radicale, c'est-à-dire pour le droit de posséder toutes les perfections, se rapproche sensiblement du point en litige, sans parvenir à s'y fixer. Il reste encore, en effet, à préciser le nom de l'attribut qui fonde ce droit. On peut rattacher à cette opinion celle de plusieurs auteurs modernes qui donnent leur préférence à l'infinité formelle, en d'autres termes, à l'absence de toute borne et de toute limite en Dieu. Les plus connus sont : Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 103; Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1876, t. III, p. 141; Ubaghs, *Theodiceæ elementa*, Louvain, 1841, p. 240. Ici, l'attribut est nettement déterminé, mais il offre l'inconvénient d'être lui-même contenu dans celui d'aséité. Hurter, *Theolog. dogmat. compendium,* Inspruck, 1877, t. II, p. 17.

III. L'ÉCOLE THOMISTE elle-même a émis, sur ce point, des sentiments divers : ils se résument dans trois principales opinions.

1° *Intellectualité divine,* soit *virtuelle,* Curiel, Arrubal, Philippe de la Sainte-Trinité, soit *actuelle,* Nazaricus, Gonzalez, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses et surtout Gonet, *Clypeus theolog. thom.*, Paris, 1875, t. I, p. 106, et Billuart, *Summa S. Thomæ,* Paris, 1872, t. I, p. 40. Ces auteurs appuient leur choix sur deux raisons. La première est celle-ci : les essences, disent-ils, doivent se déterminer d'après les règles de la spécification, c'est-à-dire par le degré d'être le plus élevé en hiérarchie; la plante, par la perfection de vie organique; l'animal, par la sensibilité; l'homme, par la raison; et, Dieu, pour être conséquent jusqu'au bout, par cette transcendance d'intellectualité qui est la plus haute expression de son être et de sa vie. Seconde raison ; l'intelligence est, dans l'homme, le côté de sa nature qui le rapproche le plus de l'essence divine et lui vaut d'en être l'image. Or, dit l'angélique docteur, *Sum. theol.*, I[a], q. XCIII, a. 2, l'image doit, autant que possible, prendre le trait spécifique de son modèle. Donc, c'est en s'élevant dans le sens de l'intellection qu'on arrive à l'idée exacte de l'essence métaphysique de Dieu. On a reproché à cette hypothèse, aujourd'hui en minorité dans les écoles, de présenter comme fondamental un attribut qui en présuppose un autre, celui de l'infinité. Car c'est par ce dernier caractère que l'intelligence divine se distingue des intelligences inférieures.

2° *Aséité.* — C'est vers elle qu'allait généralement, jusqu'à ces dernières années, la sympathie universelle. Inaugurée par une branche importante de la tradition thomiste, Capréolus, Bannez, Contenson, elle était entrée dans l'enseignement de la grande majorité des théologiens et des philosophes. C'était l'opinion classique des manuels les plus répandus. Sanseverino, *Elementa philosophiæ*, Naples, 1868, t. III, p. 83; Liberatore, *Instit. philos.*, Rome, 1864, t. II, p. 398; Zigliara, *Della luce intellettuale*, Rome, 1874, t. II, p. 85; Tongiorgi, *Instit. philos.*, Bruxelles, 1862, t. III, p. 361; Cornoldi, *Instit. philos.*, Bologne, 1878, p. 694; Élie Blanc, *Traité de philos. scolast.*, Lyon, 1893, t. III, p. 33; Perrone, *Prælect. theol.*, Paris, 1842, t. I, p. 350; Franzelin, *Tract. de Deo uno*, Rome, 1876, p. 255; Vallet, *Prælect. philos.*, Paris, 1880, t. II, p. 279; *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. II, p. 38; Tournely, *De Deo*, Paris, 1765, t. I, p. 162; Lafosse, dans *Cursus completus theol.* de Migne, Paris, 1839, t. VII, col. 80; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, Paris, 1852, t. I, p. 54.

3° *Subsistance, perséité, aséité radicale.* — La renaissance thomiste qui fit écho à l'encyclique de Léon XIII, *Æterni Patris,* vint légèrement modifier l'opinion commune. Une analyse plus minutieuse découvrit deux formalités distinctes dans le concept d'aséité et leur attacha deux dénominations nouvelles. La première, d'aspect négatif, retint simplement le nom d'aséité; la seconde, à face positive, s'appela subsistance, perséité, aséité radicale. Voir leur sens spécial à l'article ASÉITÉ. Alors l'aséité, ainsi disséquée, ne parut plus réaliser les fonctions d'essence métaphysique. D'abord, sa forme négative l'empêchait d'être le fondement de perfections éminemment positives, puis, elle ne rendait pas compte par elle-même de l'autonomie divine. On lui substitua la subsistance, c'est-à-dire la plénitude de l'être, notion positive qui marquait à la fois la plus radicale distinction entre Dieu et la créature et la source première des perfections divines. Les anciens tenants de l'aséité ne revendiquaient, d'ailleurs, pour elle, le titre d'attribut primaire qu'en tant qu'elle désignait l'identité de l'essence et de l'existence. Leurs preuves l'attestent clairement. Franzelin, *De Deo uno,* p. 259. Elles sont exactement identiques à celles que proposent aujourd'hui les néo-thomistes eux-mêmes pour soutenir leur thèse : mêmes arguments d'Écriture sainte, de patrologie, de métaphysique. C'est, en premier lieu, la définition quasi-essentielle de la divinité qu'exprime le mot Jéhovah et qui suggère directement l'idée de pure existence. Voir Gesenius, *Thesaurus philologicus,* Leipzig, 1835, t. II, p. 575. En second lieu, viennent les commentaires que les saints Pères ont donnés de ce texte révélé et qui sont tous favorables à la plénitude d'être comme raison première des attributs divins. Voir dans Petau, *Theol. dogm., De Deo,* l. I, c. VI, les citations de saint Grégoire de Nazianze, du pseudo-Denys, de saint Jean Damascène. Nous en détachons une plus courte et plus expressive, tirée de saint Bernard, *De consideratione, P. L.*, t. CLXXXII, col. 795 : *Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixerit, in hoc verbo instauratur, quod est,* EST. « Les attributs de bonté, de grandeur, de béatitude, de sagesse et autres qualifications semblables, se résument toutes dans ce mot : ce qui est, est. » Deux mots du docteur angélique indiquent le fondement métaphysique de ces assertions patristiques. Par cela seul, dit-il, *Sum. theol.*, I[a], q. IV, a. 2, que Dieu est l'être subsistant, *esse per se subsistens*, il possède la plénitude de l'être, et par elle la plénitude de la perfection, l'être étant en toutes choses l'échelle d'où se prend le niveau de perfection. « En Dieu, conclut le saint docteur, *ibid.*, ad 3[um], la dénomination, nous dirons l'attribut d'être subsistant, implique tous les autres, vie, sagesse, etc. » C'est dire en termes équivalents : toute proposition appliquée à Dieu se résout, en définitive, dans l'affirmation de son existence : il est. Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1897, p. 81; Farges, *L'idée de Dieu,* Paris, 1894, p. 286.

VI. DISTINCTION D'AVEC L'ESSENCE DIVINE. — Multiplicité d'attributs et essence infiniment simple sont incompatibles sans le secours de quelque distinction. La simplicité, surtout à son degré maximum, répugne à toute idée de division et de multiplication. Il est donc nécessaire pour concilier en Dieu attributs et essence de placer entre elles quelque nuance distinctive. C'est le thème ardu qui a alimenté, au moyen âge, la grande bataille d'abstractions livrée autour des universaux. Nous ne rapporterons de cette lutte gigantesque que les résultats appropriés à notre thèse et nous aidant à préciser le genre de distinction à introduire entre l'essence divine et ses attributs. Quelques éclaircissements de termes ne seront pas superflus pour la mise au point du débat. La distinction est l'acte mental par lequel on se représente un objet, c'est-à-dire ce qui peut être le terme d'une pensée, comme non identique à un second objet. Chaque idée possède, en effet, son terme propre et n'en possède qu'un seul. Or, en comparant un premier terme de pensée avec un second, il peut se faire que leur différence existe antérieurement à tout acte mental et indépendamment de lui, et soit basée sur des

conditions de nature. Dans ce premier cas, nous avons une distinction *réelle,* par exemple, celle qui sépare deux individus. Lorsque, au contraire, une réalité, qui dans la nature est unique, se trouve représentée par deux concepts, la distinction de ces deux objets, de ces deux termes de pensée dépend formellement de l'acte mental appréhensif : c'est la distinction de *raison* ou distinction *logique.* Ce dédoublement d'une même réalité en deux concepts différents peut s'opérer, à son tour, de deux manières, ce qui donne lieu à subdivision. La première est celle où l'esprit, par une sorte de caprice, se représente deux fois le même contenu idéal sans diversité appréciable, comme dans les concepts d'homme et d'animal raisonnable. Il n'y a là qu'une sorte de tautologie mentale, une simple dissonance de mots : ce qui fait regarder cette distinction comme purement *subjective,* de *pure raison, distinctio rationis ratiocinantis.* Dans la seconde hypothèse, l'esprit ne divise plus ses pensées par pure fantaisie, mais parce qu'il ne peut, dans un seul concept, épuiser l'éminente réalité qui le déborde. Les idées multiples qu'il y puise ne sont plus alors simplement synonymes, mais possèdent chacune un aspect propre et particulier. Ainsi l'âme humaine, une et simple en soi, peut se présenter à notre esprit sous des points de vue différents et fournir matière à des concepts distincts : comme premier principe de vie organique, de vie sensitive, de vie intellective : autant d'idées différentes. Ce genre de distinction logique, essentiel à la question présente, s'appelle tantôt distinction *virtuelle,* et tantôt distinction de *raison avec fondement réel, cum fundamento in re :* elle est analogue à celle que les saints Pères nommaient διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν. Avant de fixer notre choix, nous exposons succinctement les hérésies, erreurs et opinions formulées à ce sujet.

1° *Ariens et eunoméens* niaient toute distinction, même rationnelle, entre les attributs de Dieu et son essence, sous prétexte de sauvegarder la simplicité divine. A leur avis, les noms employés pour désigner les perfections divines étaient tous synonymes et se fondaient en un seul terme : celui d'ἀγεννησία. Voir ASÉITÉ et ARIANISME. Les paroles, disait Eunomius, ne sont vraies que si elles correspondent aux objets. Donc, toutes les fois qu'un même objet est désigné par plusieurs noms, ces divers noms n'ont pas une signification différente, ou bien la diversité se trouve aussi bien dans l'objet que dans les noms. A ces sophismes, les Pères grecs, saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Cyrille d'Alexandrie opposaient en première ligne la variété des noms donnés à Dieu dans la sainte Écriture. Si toutes ces épithètes de juste, de fort, de patient, de miséricordieux, etc., n'éveillaient qu'une même pensée, elles étaient toutes parfaitement inutiles et vides de sens. Bien plus, elles pouvaient prêter à de ridicules quiproquos. Si l'on demandait, par exemple, ce qu'il faut entendre par le mot juge appliqué à Dieu, il eût été permis de répondre : c'est celui qui n'a pas de commencement, et ainsi de suite. Pour couper court à ces grotesques équivoques, ces mêmes Pères faisaient observer avec Aristote : 1° que les noms ne désignent les choses que par l'intermédiaire des concepts; 2° qu'une multiplicité de concepts est compatible avec ce qui est un en soi; 3° que plus un objet est noble et parfait, plus il nécessite, pour l'exprimer totalement, une variété de représentations mentales douées chacune d'une signification propre et distincte. Ces principes les amenaient à conclure : 1° les noms divins ont des significations différentes comme les idées auxquelles ils correspondent directement; 2° cette multiplicité d'idées ne divise pas *réellement* Dieu en lui-même et ne nuit pas à sa simplicité : elle ne le divise que *mentalement,* κατ' ἐπίνοιαν; 3° cette division mentale provient de deux causes : imperfection de l'esprit humain, suréminente perfection de l'être divin. Petau, *Theolog. dogm.,* l. I, c. VII, Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. Sierp, Paris, 1868, t. I, p. 372.

2° *Nominalistes.* — Sans partager aucunement les conclusions hérétiques des eunoméens, l'école nominaliste fut amenée, par ses théories sur les universaux, à rééditer leur erreur sur la synonymie des attributs divins. Une difficulté d'Auriol, tirée de Capreolus, *In IV Sent.,* l. I, dist. VII, p. IV, arg. 7, Tours, 1898, t. I, p. 282, nous donnera un échantillon de leurs preuves et de leurs assertions. « Celui de nous, dit le *leader* nominaliste, qui conçoit l'essence divine et qui conçoit ensuite la sagesse ou tout autre attribut, n'ajoute rien, par ce second concept, à ce qu'il concevait tout d'abord. S'il ajoutait quelque chose, ce serait : 1° ou une réalité, et alors il y aurait composition en Dieu; 2° ou une simple formalité sans réalité correspondante, nouvelle absurdité; 3° ou une simple nature fabriquée par notre esprit et alors Dieu ne serait sage, à ce prix, que dans notre intelligence et non en réalité. » Une simple remarque renverse cet échafaudage d'hypothèses et de conséquences gratuites, c'est que l'argumentation n'a de portée et de valeur démonstrative qu'au cas où notre esprit atteindrait l'essence divine en elle-même sans passer par le prisme des choses créées. Or, nos explications théoriques sur les attributs de Dieu écartent de prime abord semblable prétention. En conséquence, la multiplicité de nos concepts n'ajoute rien en Dieu : ni réalité, ni formalité, ni notion fabriquée par l'esprit. Il ne faut parler d'addition que de notre côté, dans les idées que nous rassemblons une à une dans notre esprit pour concevoir Dieu. S'il y a multiplicité, c'est pareillement en nous qu'elle existe, multiplicité de *raison,* basée, à la fois, sur la faiblesse de notre compréhension intellective et sur la transcendance de l'être divin. En un mot, Dieu n'est pas divisé par la division de nos pensées, ni multiplié par leur nombre, ni accru ou modifié en lui-même par leur succession, comme le laissent entendre les subtilités de Godefroy et de Durand.

3° *Réalistes.* — Au XIIe siècle, Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, avait soutenu une thèse diamétralement opposée à celle des nominalistes. Avec une opiniâtreté plus maladroite que coupable, il établissait une distinction réelle entre Dieu et la divinité, entre l'essence divine et les attributs. Saint Bernard le fit condamner à Reims dans le concile que présida en personne le pape Eugène III (1148). La profession de foi rédigée à cette occasion s'appliqua à rejeter de la nature divine toute composition de substance et d'attributs qui imaginerait en Dieu des perfections surajoutées à la manière des accidents et ne les identifierait pas à l'indivisible et très simple réalité de son essence.

Credimus et confitemur... nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate, quæ est ipse unum, nonnisi ea divinitate, quæ est ipse, Deum; id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum esse. Labbe, *Collect. concil.,* t. XII, col. 165.	Nous croyons et confessons... que Dieu n'est sage que par la sagesse qui est Dieu lui-même, éternel par l'éternité qui est Dieu lui-même, un par l'unité qui est lui-même; Dieu par la divinité qui n'est autre que sa nature; en un mot, qu'il est par sa propre essence sage, grand, éternel, indivisible Dieu enfin.

Il est presque inexact, dans la pensée du concile, de dire que Dieu *a* la vérité, la bonté, la justice, la puissance, etc. Mieux vaut affirmer qu'il *est* la vérité, la bonté, la justice, la puissance même, parce qu'il *est* tout ce qu'il a; avoir et être ne sont pas en lui deux choses différentes. *Deus hoc est quod habet; non est in eo aliud esse et aliud habere.* S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. XVI, c. XLIII, *P. L.,* t. LXXV, col. 1147. Les perfections divines s'identifiant absolument, dans la ligne de réalité, avec l'essence, il en résulte que l'essence

divine est par elle-même chacune de ces perfections et que chacune d'elles est l'essence divine tout entière. Ainsi la sagesse, en Dieu, ne désigne pas, comme chez l'homme, un complément ultérieur de sa nature, un élément intrinsèque à sa substance, mais ce qui fait le fond même de sa nature : la sagesse de Dieu est la nature divine. « Dieu est un... Ses perfections, sans nombre, toutes distinctes par leur raison formelle et leur concept, se pénètrent dans la réalité et ne forment qu'une seule perfection laquelle se confond avec l'être divin lui-même. » Monsabré, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Carême de 1874, Paris, 1876, p. 39. Le même point de vue a été maintes fois reproduit par saint Bernard avec une merveilleuse abondance d'expressions et un tour d'originalité des plus exquis. *De consideratione*, l. V, c. VI-VII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 795-797. On lira au mot SIMPLICITÉ les erreurs connexes à celles de Gilbert.

4° *Formalisme.* — La distinction formelle *ex natura rei* de Duns Scot semble la résultante de deux préoccupations d'école : 1° éviter, par souci d'orthodoxie, le réalisme des porrétains; 2° rejeter la distinction de raison des thomistes, pour rester fidèle à un système de négation parallèle et prendre, en toute occasion, le contre-pied des thèses dominicaines. Mais, par sa position indécise entre deux opinions contradictoires, cette distinction était vouée, en passant par la critique, à se voir rejetée vers l'un ou l'autre extrême et à passer pour un type de subtilité et d'obscurité énigmatique. Quelques scotistes, comme Jean de Rada, *Controv. theolog. inter S. Thomam et Scotum in lib. IV Sent.*, contr. IV[a], Venise, 1618, ramènent la distinction formelle à la distinction virtuelle de saint Thomas. D'autres, en plus grand nombre, lui font une place à part, dans les choses elles-mêmes, à côté de la distinction réelle, avec les noms d'*actuelle*, de *formelle ex natura rei*, d'antérieure à toute opération d'intellect. Les difficultés de Scot contre la distinction des attributs de Dieu, telle que l'avait exposée saint Thomas, donnent raison à cette dernière interprétation. En toute rencontre le docteur subtil s'efforce de prouver que sans une certaine distinction actuelle entre les attributs divins, antérieure à toute opération mentale, les concepts par lesquels nous les exprimons seraient à la fois faux et inutiles. Ils seraient 1° inutiles, puisqu'un seul d'entre eux exprimerait tout ce qui est Dieu; 2° faux, puisqu'ils n'auraient pas de base objective. Et ainsi la multiplicité de nos concepts n'irait pas sans une certaine multiplicité réelle en Dieu. Mais l'ingénieux argument porte à faux en supposant qu'un seul de nos concepts exprime *totalement* l'essence divine. Il n'en est pas ainsi. Le concept de sagesse, par exemple, exprime tout Dieu, en ce sens que la réalité à laquelle il aboutit est une réalité simple et indivise, mais il ne représente pas tout ce qui est en Dieu, il n'en montre qu'un aspect particulier tiré de la contemplation des créatures. L'être divin, terme et aboutissant de nos concepts, n'est épuisé ni par un seul d'entre eux, ni par leur somme : il les dépasse toujours infiniment, comme le modèle infini comparé à des copies multiples et imparfaites.

5° *Doctrine commune.* — La distinction de raison à base objective, *cum fundamento in re,* a toujours été la formule technique des théologiens pour régler les rapports de l'essence divine et de ses attributs. On la voit poindre, pour la première fois, dans les controverses eunoméennes des Pères grecs : c'est la διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. *In Eunom.*, *P. G.*, t. XLV, col. 259 sq. A l'état latent, sous les périodes oratoires de saint Augustin et les charmantes interrogations de saint Bernard, elle acquiert sa dernière précision dans saint Thomas. *In I V Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3. Aucune autre distinction ne concilie mieux la simplicité divine avec la vérité et la signification propre des divers noms que nous donnons à Dieu. *Sum. theol.*, I[a], q. XIII, a. 4. Il faut ajouter, pour en donner la raison, qu'elle seule s'harmonise avec les conditions fondamentales de notre connaissance de la nature divine. Son côté *subjectif*, en tant que distinction de raison, répond au caractère abstrait de nos conceptions, alors que son côté *objectif* reflète la surabondance d'une perfection capable de fournir matière à un chiffre illimité de concepts et d'aspects différents.

6° *Opinions thomistes.* — En cours de lutte avec le scotisme, l'école de saint Thomas se fractionne elle-même, sur la question présente, en deux nouvelles opinions. A force de brasser des formalités abstraites, on fit sortir de la distinction de raison objective deux autres distinctions. L'une dite *majeure, major,* fut réservée aux concepts à contenus exclusifs et hétérogènes, comme ceux d'animal et de raisonnable; l'autre appelée *mineure, minor,* fut donnée aux concepts à peine nuancés par une variété de contenu qui n'empêchait ni mutuelle contenance, ni réciprocité d'attribution. Tel est, par exemple, le cas des notions transcendentales, l'être, le vrai, etc. Les partisans de la distinction majeure sont en petit nombre. Suarez, *In Sum. theol.*, part. I, l. I, c. XIII, en citant pour elle quelques contemporains, fait des réserves sur l'adhésion de Capréolus, *In I V Sent.*, l. I, dist. VIII, q. IV, ad 16[um] Aureoli. Tous les autres théologiens, en dehors des nominalistes et des scotistes, adoptent unanimement la distinction mineure comme plus conforme à la simplicité divine et plus rapprochée des locutions patristiques, toutes favorables à la réciprocité des attributs divins soit entre eux, soit avec l'essence divine. S. Augustin, *De Trinit.*, l. XV, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 1062. Voir Gonet, *Clyp. thom.*, disp. III, a. 3; Billuart, *Sum. S. Th.*, diss. II, a. 3; Contenson, *Theol. mentis et cordis*, l. I, div. II, c. I, spec. 2; Tournely, *De Deo*, q. IV, 2[a] concl.; Billot, *De Deo uno*, Rome, 1867, p. 161, 397.

VII. RAPPORTS MUTUELS. — Les relations entre attributs divins doivent se baser sur leur nature et se régler suivant les deux aspects qui les distinguent. On peut en effet envisager les perfections divines : 1° soit du côté de la *réalité* qui les objective; 2° soit du côté de leur contenu *logique* et *formel*. Au premier point de vue, parfaite identité et réciprocité. Puisque les choses égales à une troisième sont égales entre elles, tous les attributs de Dieu, identiques au même titre à la substance, se trouvent, de ce chef, réellement et substantiellement identiques entre eux. Il n'y a donc point d'exagération, en ce sens, *in sensu identico*, dans l'axiome de saint Augustin cité plus haut : *quæ justitia* (in Deo), *ipsa bonitas, et quæ bonitas, ipsa beatitudo.* En Dieu, la justice est bonté et la bonté est bonheur. On peut dire également la justice est la bonté et la bonté est la justice, mais seulement au sens indiqué. Au point de vue du contenu logique et formel, c'est-à-dire du reflet spécial que chacune des idées-attributs représente à notre esprit, il n'y a plus ni identité, ni réciprocité. Autrement, les noms que nous donnons à Dieu seraient tous synonymes, ce que voulaient précisément eunoméens et nominalistes. Il n'est donc plus permis, sous ce rapport formel, *in sensu formali*, de substituer indifféremment un attribut à un autre et de dire, par exemple, la miséricorde divine est la justice. Il y a, en effet, dans notre intelligence, un concept spécial correspondant à la miséricorde et un autre à la justice, chacun d'eux a sa raison et sa signification propre.

VIII. RÈGLES D'EMPLOI. — Elles sont exposées au mot ABSTRAITS (*Termes*), col. 283.

IX. PRÉJUGÉS MODERNES. — Les écoles de philosophie, plus ou moins colorées d'hégélianisme, se font un honneur de laisser Dieu, lorsqu'elles admettent son existence, dans la plus complète indétermination, sans jamais vouloir rien dire de sa nature et cela, disent-elles, par crainte de dégrader la divinité. En toute rencontre, elles raillent les naïfs efforts de la théodicée spiritualiste occupée à

façonner Dieu sur le type simplement agrandi de l'âme humaine ou d'un homme de génie. Écoutons Renan, *Fragments philosophiques*, Paris, 1876, p. 324 : « L'anthropomorphisme populaire est le grand écueil que la théodicée philosophique cherche à éviter, et elle a raison ; mais il est un anthropomorphisme dont il lui est impossible de se débarrasser, et qui est inhérent à sa tentative même : c'est l'anthropomorphisme psychologique. Toutes les expressions dont se sert la théodicée pour expliquer la nature et les attributs de Dieu impliquent une psychologie finie. On transporte à Dieu tout ce qui, dans l'homme, a le caractère de la perfection, liberté, intelligence, etc., sans remarquer que ces mots sont la négation même de l'infinité. » Ce que l'objection implique, à son tour, et avec plus d'évidence, c'est l'ignorance réelle ou simulée des corrections sévères que nous faisons subir aux perfections créées avant de les reporter à Dieu. Les développements que nous leur avons consacrés nous dispensent d'une plus ample réponse. Voir ANTHROPOMORPHISME, col. 1367.

S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3 ; *Sum. theol.*, Iª, q. XIII, a. 12 ; *De potent.*, q. VII, a. 5, ad 2um ; *Contra gentes*, l. I, c. XXXV ; Capréolus, *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. IV ; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, in part. I, q. IV, a. 6, disp. IV ; Gotti, *De Deo*, q. IV ; Thomassin, *Dogm. theol. de Deo*, l. I, c. XVIII ; Suarez, *Disput. metaphys.*, disp. XXX, sect. VI ; Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. II, c. V ; Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1868, t. I, p. 299 sq. ; Maret, *Théodicée chrétienne*, Paris, 1844, p. 197 ; Gratry, *La connaissance de Dieu*, Paris, 1856, t. II, p. 99 ; Scheeben, *La dogmatique*, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 72 ; Farges, *Idée de Dieu*, Paris, 1894, p. 259 ; Vacant, *Études théolog. sur les constit. du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 176.

C. TOUSSAINT.

ATTRITION. Nous exposerons d'abord l'ensemble de la doctrine catholique sur l'attrition, puis nous expliquerons le décret que le pape Alexandre VII a porté à son sujet.

I. ATTRITION. — I. Notion. II. Honnêteté. III. Efficacité. IV. Conditions. V. Sens de la formule : *ex attrito contritus.*

I. NOTION. — L'attrition est appelée aussi par les théologiens contrition imparfaite. Étymologiquement ce nom vient de *attero* qui signifie « briser », comme contrition vient de *contero*, verbe plus expressif qui veut dire « broyer ». Saint Thomas écrit à ce sujet, *Sum. theol., Supplem.*, q. I, a. 2, ad 2um : *In corporalibus dicuntur attrita quæ aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur quando omnes partes tritæ sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis sed non perfectam ; contritio autem perfectam.* Ce que nous pouvons traduire en résumé par cette formule : L'âme pénitente est brisée par l'attrition et broyée par la contrition.

Cependant, il ne faut pas prendre ces expressions : « briser » et « broyer », trop à la lettre. Le cœur peut être aussi bien broyé de douleur dans la contrition imparfaite ou attrition que dans celle que nous appelons parfaite. Ce n'est point l'intensité de la douleur qui les différencie essentiellement l'une de l'autre, mais le motif qui les produit. Ce motif peut être, en effet, ou la charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même, ou quelque autre motif honnête et surnaturel, mais inférieur à la charité. Dans le premier cas, la contrition est dite parfaite, parce que, portant avec elle la charité et la grâce sanctifiante, elle a sa forme parfaite : *gratia formata*. Dans le second cas, elle est imparfaite, quoique bonne, parce que, ne procédant pas de la charité, elle est privée de sa forme de perfection. Ces explications sont empruntées au concile de Trente, sess. XIV, c. IV : *Contritionem aliquando charitate perfectam esse... Illam vero contritionem imperfectam quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur.*

On peut, avec le concile, ramener à deux tous les motifs d'attrition : 1° la considération de la laideur du péché, *vel ex turpitudinis peccati consideratione;* 2° la crainte de l'enfer et des autres peines, *vel ex gehennæ et pœnarum metu.*

Premier motif. — Le péché est laid en lui-même et en raison de la laideur qu'il produit dans l'âme.

En lui-même, il est d'abord opposé à la charité, puisqu'il offense Dieu souverainement bon et digne d'être aimé. Le détester pour cette première forme de laideur serait faire acte de charité et partant de contrition parfaite. Mais le pécheur peut s'arrêter à d'autres considérations. Son acte coupable est opposé à la prudence, à la justice, à la reconnaissance, parce qu'il viole toutes les obligations que ces vertus nous imposent à l'égard de Dieu, créateur et rédempteur, et ce sont autant de formes de laideur. Détester le péché pour ces motifs étrangers à la charité, c'est faire acte de contrition imparfaite.

D'autre part, le péché enlaidit l'âme. Il la dépouille de la grâce qui est sa beauté dans l'ordre surnaturel et par le fait lui imprime une tache, *macula peccati*. De plus, il engendre les mauvaises habitudes, les inclinations perverses qui s'accentuent par la rechute et sont sans contestation des laideurs morales que doit redouter et détester tout homme raisonnable. Ceci encore est motif d'attrition.

Il faut ajouter que dans chaque faute considérée isolément, qu'il s'agisse d'orgueil, d'avarice, de luxure ou d'autre péché, la raison éclairée par la foi peut saisir un ou plusieurs caractères de laideur spéciale et détester la faute pour ce motif particulier. C'est toujours la contrition imparfaite, *ex consideratione turpitudinis peccati.*

Second motif. — Le péché entraîne comme conséquence les châtiments de Dieu.

L'enfer, sanction éternelle du péché mortel, est de tous ces châtiments le plus grand et par conséquent le plus capable d'inspirer au coupable une crainte salutaire qui l'amène à résipiscence. L'enfer comporte deux peines : la privation de Dieu ou le dam et la peine du sens ou du feu. Ces deux peines étant inséparables en fait l'une de l'autre, la crainte du pécheur s'étend d'ordinaire à toutes les deux simultanément ; mais elle pourrait, par une abstraction de l'esprit, être limitée soit à la peine du dam, soit à la peine du feu, et ce serait encore un motif suffisant d'attrition. Le désir du ciel est également pour l'homme un motif de fuir le péché, de le regretter, quand il a été commis, et d'entreprendre de le réparer. Ce motif d'attrition, à notre avis, ne se distingue pas de la crainte du dam.

Les peines temporelles sont aussi des châtiments de Dieu et peuvent être l'origine du repentir. Parmi ces peines temporelles il faut mentionner d'abord celles du purgatoire, privation de Dieu pour un temps et peine sensible. Mais il faut compter aussi les épreuves qui affligent dès cette vie le pécheur, souffrances physiques ou morales, infirmités, insuccès, remords, etc... Le chrétien sait que ces châtiments terrestres du péché ne sont point rares dans l'ordre de la divine providence, et la crainte de les subir ou bien leurs atteintes douloureuses peuvent être motif d'attrition.

De toutes les considérations qui précèdent, résulte cette définition : « L'attrition est la détestation du péché motivée par la considération de sa laideur ou par la crainte des châtiments de Dieu. »

Quant à l'origine du mot, Morin écrit, *De disciplina in administr. sacr. pœn.*, l. VIII, c. II, n. 14, Paris, 1651, p. 505, qu'il se répandit dans les écoles de théologie après l'année 1220. Alexandre de Hales, Guillaume

de Paris, Albert le Grand l'emploient, dit-il, comme une expression déjà vulgarisée dans l'enseignement, *ut jam in scholis vulgato utuntur;* mais à sa connaissance elle ne se trouve pas dans les écrivains antérieurs. Palmieri, *De sacr. pæn.*, Rome, 1879, th. XXXII, p. 345, rectifie cette observation et constate que le bienheureux Alain de Lille emploie jusqu'à trois fois le mot attrition dans ses *Regulæ de sacra theologia,* reg. 85. Cf. *P. L.*, t. CCX, col. 665, et préface de l'éditeur Mingarelli, *ibid.*, col. 618. Or, Alain de Lille, qui naquit en 1114 et mourut en 1203, paraît avoir écrit ses *Règles théologiques* avant l'année 1150. Nous trouvons donc le mot attrition en usage dès la première moitié du XII[e] siècle, c'est-à-dire dès le commencement de la scolastique. Observons, toutefois, que ce terme n'eut pas dès l'origine le sens précis que nous avons expliqué. Il désignait, dans les premiers auteurs qui l'employèrent, une détestation imparfaite du péché qui ne justifiait pas par elle-même, sans que le caractère de cette imperfection fût nettement déterminé. Voir IV, ABSOLUTION : *Sentiments des anciens scolastiques*, col. 175 sq., où, à propos de l'efficacité de l'absolution, il est parlé de la distinction entre l'attrition et la contrition d'après les plus célèbres d'entre les scolastiques, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot. Ce n'est que dans les écrivains postérieurs qu'on trouve la notion exacte et complète de l'attrition, telle qu'elle a été définitivement fixée par l'autorité du concile de Trente, sess. XIV, c. IV. Cf. Palmieri, *loc. cit.*, th. XXVII, p. 300.

II. HONNÊTETÉ DE L'ATTRITION. — *I. EXPOSÉ DE LA QUESTION.* — 1° Nous devons établir que la contrition imparfaite ou attrition est en soi bonne et utile au salut. Nous limiterons notre discussion à l'attrition qui vient de la crainte, *ex metu gehennæ et pœnarum*, pour deux raisons : 1° cette forme d'attrition a été plus particulièrement attaquée par les adversaires de la doctrine catholique; 2° quand nous aurons démontré le caractère honnête du repentir issu de la crainte, il sera prouvé *a fortiori* que la contrition produite par la honte du péché est moralement bonne, car, tout le monde en convient, ce second motif d'attrition est d'un ordre plus élevé que le premier.

2° La crainte d'offenser Dieu à cause du châtiment est généralement appelée par les théologiens « crainte servile », car il semble que ce soit le propre de l'esclave d'obéir par peur du châtiment. On lui oppose la « crainte filiale », celle du fils qui accomplit la volonté de son père par affection et reconnaissance.

La crainte servile peut avoir deux formes. Ou bien, la peur du châtiment existe sans la détestation du péché, de telle sorte que la disposition du pécheur pourrait se traduire par cette formule : « Je pécherais s'il n'y avait pas d'enfer. » Cette sorte de crainte mêlée d'une affection positive au mal est qualifiée par les moralistes de « servilement servile », *serviliter servilis.* Ou bien, la crainte du châtiment renferme la détestation du péché, et partant, la résolution ferme de s'en abstenir. Ce second sentiment se traduit : « Je hais le péché parce qu'il mérite l'enfer; » et les moralistes l'appellent crainte « simplement servile », *simpliciter servilis.*

Or, il est bien entendu que la crainte servilement servile renfermant une affection au péché est moralement mauvaise, et ne peut à aucun titre être le motif d'une attrition surnaturelle. Nous ne nous occupons que de la crainte simplement servile. C'est de celle-ci que nous voulons démontrer qu'elle est honnête et louable et que l'attrition qui en naît est bonne et utile au salut.

II. ERREURS. — Luther enseignait que la contrition de honte et de crainte empêche le péché extérieur mais non le péché interne, qu'elle fait de l'homme un hypocrite et par conséquent le rend plus coupable. La 6[e] proposition condamnée par Léon X, bulle *Exurge Domine*, 16 mai 1520, est en ce sens : *Contritio quæ paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, ac æternæ damnationis acquisitionem, hæc contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem.* Denzinger, *Enchiridion*, Wurzbourg, 1895, n. 630, p. 175. Cette proposition est extraite du *2[e] sermon sur la Pénitence.* L'hérésiarque soutient la même doctrine dans son livre *De la captivité de Babylone* et dans la défense des articles condamnés par Léon X. Cf. Palmieri, *De pæn.*, p. 282-284.

Baius distingue deux amours : l'un de charité, bon et méritoire, l'autre de cupidité, mauvais et coupable, entre lesquels il n'y a pas de milieu. D'où l'attrition est mauvaise parce qu'elle ne procède pas de la charité mais de la cupidité. Une proposition qui résume cette théorie fut condamnée par Pie V, bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1[er] octobre 1567 : *38. Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.* Denzinger, *op. cit.*, n. 918, p. 245.

Jansénius renouvelle et développe l'erreur de Baius dans son *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, l. V, c. XXI-XXXV, Rouen, 1652, t. III, p. 231-252. Il enseigne en résumé : 1° que la crainte de l'enfer sans la charité est mauvaise, c. XXII-XXIII; 2° que cette crainte vient d'une source vicieuse, l'amour de soi, c. XXIV; 3° que le repentir qui en résulte n'est pas libre, car les actes inspirés par la crainte sont involontaires et sans mérite, c. XXIX. Pour ces motifs il conclut qu'il faut réprouver la doctrine des théologiens scolastiques, enseignant que la crainte de l'enfer est le motif d'une véritable contrition, c. XXXIII : *Repugnat magnopere Augustino doctrina, qua docetur dolorem peccati propter gehennæ metum, seu attritionem quorumdam scholasticorum, excludere posse omnem peccandi voluntatem et continere propositum bonæ vitæ, seu servandi totam legem Dei. Op. cit.*, p. 247.

Les disciples de Jansénius acceptèrent absolument les vues du maître. Nous relevons les propositions suivantes parmi celles qui furent condamnées par Alexandre VIII, 7 décembre 1690 : 7. *Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi : si Dei, charitas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est. — 14. Timor gehennæ non est supernaturalis. — 15. Attritio, quæ gehennæ et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis.* Denzinger, *op. cit.*, n. 1164, 1171, 1172, p. 275-276.

La doctrine de Quesnel reste la même. Propositions condamnées par Clément X, bulle *Unigenitus*, 8 septembre 1713 : *44. Non sunt nisi duo amores, unde omnes volitiones et actiones nostræ nascuntur : amor Dei qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui, quod ad Deum referendum est non refert et propter hoc ipsum fit malus. — 61. Timor nonnisi manum cohibet, cor autem tamdiu peccato adducitur, quamdiu ab amore justitiæ non ducitur. — 62. Qui a malo non abstinet nisi timore pœnæ, illud committit in corde suo, et jam est reus coram Deo.* Denzinger, *op. cit.*, n. 1259, 1276, 1277, p. 284-286.

Enfin le synode de Pistoie (1786) reprend encore cette thèse, tant de fois condamnée, des deux amours opposés de charité et de cupidité, entraînant comme conséquence la réprobation de l'attrition. Parmi les 85 propositions de cette assemblée, qui furent condamnées par Pie VI, bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794, la 23[e] et la 24[e] se rapportent au double amour : *de duplici amore*; la 25[e] à la crainte servile : *de timore servili.* Denzinger, *op. cit.*, n. 1386, 1387, 1388, p. 316-317.

III. DOCTRINE CATHOLIQUE. — La doctrine catholique est formulée et définie par le concile de Trente, sess. VI, *De justificatione*, c. VI, et can. 8, sess. XIV, *De pænitentia*, c. IV, et can. 5.

Sess. VI, c. VI. *Modus præparationis ad justificationem.*

...Dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore...

Manière de se préparer à la justification.

...Les pécheurs, se reconnaissant coupables, passent de la crainte de la justice divine qui les a utilement ébranlés, à la considération de la miséricorde divine et s'élèvent à l'espérance, confiants que Dieu leur sera propice pour l'amour de Jésus-Christ...

Can. 8. — Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere, anathema sit.

Si quelqu'un dit que la crainte de l'enfer par laquelle nous recourons à la divine miséricorde dans la douleur de nos fautes ou nous nous abstenons du péché, est coupable et rend les pécheurs encore pires, qu'il soit anathème.

Sess. XIV, c. IV. *De contritione.*

...Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pænitens adjutus, viam sibi ad justitiam parat.

De la contrition.

...Quant à cette contrition imparfaite que l'on nomme attrition, parce qu'elle naît ordinairement ou de la considération de la laideur du péché, ou de la crainte du châtiment et des peines, si unie à l'espérance du pardon, elle exclut la volonté de pécher, le saint concile déclare non seulement qu'elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus grand pécheur, mais encore qu'elle est un don de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit, qui n'habite pas encore, il est vrai, dans l'homme pénitent, mais seulement le meut et l'aide ainsi à préparer sa voie vers la justice.

Can. 5. — Si quis dixerit eam contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam, et magis peccatorem ; demum illam esse dolorem coactum, et non liberum ac voluntarium, anathema sit.

Si quelqu'un dit que la contrition qui est produite par la discussion, l'examen et la détestation des péchés, quand quelqu'un, repassant les années de sa vie dans l'amertume de son cœur, considère la grièveté, la multitude et la honte de ses fautes, le bonheur éternel perdu, la damnation éternelle encourue, et se propose de mener une vie meilleure; qu'une telle contrition donc n'est pas une vraie et utile douleur et ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur, enfin, que c'est une douleur forcée, ni libre, ni volontaire, qu'il soit anathème.

IV. PREUVES DE LA DOCTRINE. — *1. Autorité de la sainte Écriture.* — 1° C'est une pensée fréquemment répétée dans l'Ancien Testament, dans les livres sapientiaux surtout, que la crainte de Dieu est utile parce qu'elle garde du péché; sainte, parce qu'elle inspire les bonnes œuvres. Nous lisons dans l'Ecclésiastique, II, 20-22: « Ceux qui craignent le Seigneur prépareront leurs cœurs et sanctifieront leurs âmes en sa présence. Ceux qui craignent le Seigneur garderont ses commandements, et ils auront patience jusqu'à ce qu'il jette les yeux sur eux, en disant: Si nous ne faisons pénitence, c'est dans les mains du Seigneur que nous tomberons et non dans celles des hommes. » Cf. Eccli., I, 13, 27-29, II, 1, 14-19; Prov., I, 7; XIV, 27. — Le psalmiste considère la crainte comme une grâce et il la demande à Dieu. Ps. CXVIII, 120: « Transpercez mes chairs par votre crainte, car j'ai peur de vos jugements. » Les prophètes, enfin, font souvent appel à la justice divine pour amener à résipiscence les peuples et les individus coupables.

2° Dans le Nouveau Testament, saint Jean-Baptiste s'adresse en ces termes aux pharisiens et aux sadducéens, Matth., XIII, 7-12: « Race de vipères, qui vous a fait comprendre que vous aviez à fuir devant la colère qui vient? Faites donc de dignes fruits de pénitence. Et ne vous rassurez pas en vous-mêmes en disant: Nous avons Abraham pour père... Déjà la cognée est à la racine des arbres. Tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu... Celui qui vient après moi est plus puissant que moi. Il a le van dans la main et il nettoiera son aire. Il rassemblera le froment dans son grenier, et il brûlera les pailles dans le feu qui ne s'éteint jamais. » Le précurseur, à l'exemple des prophètes anciens, veut donc amener par la crainte ses interlocuteurs au repentir.

Jésus-Christ parle dans le même sens: « Ne craignez pas, dit-il à ses apôtres, ceux qui tuent le corps mais ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne. » Matth., X, 28. Un autre jour, il dit et répète avec insistance à ceux qui l'entourent: « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous. » Luc., XIII, 5, 7. Ainsi Dieu lui-même s'est fait le prédicateur de la pénitence qui naît de la crainte. Comment peut-on soutenir après cela qu'elle soit mauvaise?

2. Enseignement des Pères de l'Église. — Clément d'Alexandrie explique dans le second livre des *Stromates*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 966, que la crainte est, avec la foi et l'espérance, une des dispositions préparatoires pour le salut, πρὸς σωτηρίαν νεύσεις, et fait ensuite de ce sentiment salutaire une apologie qui débute ainsi: « Ceux qui disent du mal de la crainte attaquent la loi, et dès lors que leurs attaques sont contre la loi, il est clair qu'elles atteignent aussi le législateur qui est Dieu. » *Ibid.*, c. VII, col. 967-971.

Saint Basile enseigne dans une homélie sur la pénitence, *Hom.*, VII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1789, qu'il y a plusieurs remèdes pour l'âme après le péché, et il recommande, entre autres, la crainte des jugements de Dieu: « Réfléchissez combien sont effrayants les enseignements de l'Écriture sur l'éternel jugement... Pensez à votre dernier jour, etc... »

Saint Ambroise, commentant le verset 120 du psaume CXVIII, *Confige timore tuo carnes meas*, *Serm.*, XV, n. 37, *P. L.*, t. XV, col. 1423, compare la crainte aux clous qui attachèrent le corps de Jésus à la croix, et déclare que cette crainte qui crucifie nos chairs est nécessaire pour garder la charité dans nos cœurs: *Nisi igitur affigantur cruci hæ carnes, et configantur clavis a timore Dei nostri, non permanebit in his Spiritus Dei.*

Saint Jean Chrysostome, *Hom.*, XV, *Ad pop. Antioch.*, n. 1, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 154 sq., insiste longuement sur cette pensée que la crainte des coups de la fortune est une garantie de fidélité au devoir, et répondant, semble-t-il, à quelque précurseur du jansénisme, il fait cette simple mais décisive remarque: « Si la crainte n'était chose bonne, Jésus-Christ n'aurait point prononcé de si nombreux et si longs discours où il parle de la peine et du supplice à venir. » *Ibid.*, col. 156.

Saint Jérôme écrit dans son *Commentaire sur le prophète Malachie*, c. I, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1623: « Considérons que le fils et le serviteur sont distingués dans la sainte Écriture, non par une nécessité de nature, mais en raison de leur volonté. Celui qui a reçu l'esprit d'adoption est fait fils de Dieu; celui qui a reçu l'esprit de servitude dans la crainte est fait serviteur. Dieu veut certainement tout d'abord que nous soyons ses fils et que nous fassions le bien par amour; mais si nous ne nous élevons pas jusque-là, il veut du moins que nous

soyons ses serviteurs et que nous nous écartions du mal par crainte de ses châtiments... Le serviteur honore aussi son maître, mais pas avec la charité du fils pour son père... Et parce que la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, Eccli., I, 16, nous pouvons nous élever de la crainte des serviteurs à la gloire des fils. »

Saint Augustin, dont se réclament si fort les jansénistes, n'est pas en désaccord avec les autres Pères sur le point que nous étudions. Il importe toutefois, pour comprendre certains passages de ses œuvres, de ne pas perdre de vue la distinction que nous avons faite entre les deux espèces de crainte servile. L'une est coupable parce qu'elle suppose l'affection au péché, et saint Augustin la condamne à bon droit. L'autre est honnête, puisqu'elle exclut l'affection au mal, et celle-ci reçoit les encouragements du saint docteur. Dans un de ses sermons, *Serm.*, CLXI, c. VIII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 882, il interroge le voluptueux et lui demande pourquoi il s'arrête sur la pente du péché : « Vous me répondrez : Parce que je crains l'enfer ; je crains le supplice du feu éternel ; je crains le jugement de Dieu ; je crains la société du démon qui me tourmenterait et avec qui je brûlerais. Eh bien quoi ? Vous dirai-je : votre crainte est mauvaise, votre crainte est vaine ? Je ne l'ose, puisque le Seigneur lui-même nous suggère la crainte et nous dit : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ensuite ne peuvent plus rien ; mais craignez celui qui a le pouvoir de perdre le corps et l'âme dans la géhenne du feu ; je vous le dis : craignez celui-là. Luc., XII, 4, 5. Lors donc que le Seigneur nous suggère la crainte avec insistance, redoublant la menace, puisqu'il répète le mot, dirai-je, moi, que votre crainte est mauvaise ? Non pas. Craignez en effet ; vous n'avez pas de crainte plus légitime ; il n'y a rien que vous deviez craindre davantage. »

3. Arguments de raison. — 1° On doit dire d'un acte qui exclut à la fois la volonté de pécher et l'affection au péché qu'il est moralement bon. Or, la crainte des châtiments de Dieu exclut évidemment la volonté de pécher, car pécher serait précisément mériter ces châtiments. D'autre part, nous n'admettons, par définition, comme motif d'attrition que la crainte qui exclut l'affection au péché. Donc l'attrition qui naît de la crainte comme nous l'entendons est bonne et honnête.

2° D'un autre côté, il faut remarquer que dans un acte de crainte, quel qu'il soit, il y a nécessairement aspiration vers un bien, en même temps que répulsion à l'égard du mal opposé à ce bien. La moralité de l'acte résulte du caractère de l'objet vers lequel la volonté aspire et dont elle redoute la perte. Or, dans l'attrition qui naît de la crainte de l'enfer, l'objet des aspirations de la volonté est le ciel, béatitude éternelle et destinée suprême de l'homme, objet éminemment bon, honnête et désirable. Donc, un tel acte ne peut être mauvais.

V. RÉPONSE AUX OBJECTIONS. — 1° L'objection capitale opposée à notre thèse peut être présentée sous cette forme : Ni la détestation du péché, ni la crainte de l'enfer ne sont choses mauvaises, en soi, mais il est mauvais de détester le péché à cause de l'enfer, d'obéir à Dieu à cause du châtiment qui frappe la désobéissance, car, agir ainsi, c'est subordonner Dieu à soi-même, Dieu à la créature, ce qui est désordre et péché. — Nous répondons : L'acte d'attrition, tel que nous l'avons défini, n'est pas la subordination de Dieu à la créature, mais, au contraire, le mouvement initial par lequel le pécheur, renonçant à la créature, se reporte vers Dieu. Le pécheur craint l'enfer et veut y échapper. En conséquence, il fuit et déteste le péché qui y conduit. Mais, détester le péché, tout péché, c'est nécessairement vouloir l'opposé, c'est-à-dire ce que Dieu veut, tout ce que Dieu veut, vouloir en particulier l'observation de ce commandement : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur. Et ainsi le pécheur est rétabli dans l'ordre, dans la voie qui le conduit à Dieu, sa fin dernière.

On insiste : Mais ce pécheur déteste l'enfer plus que son péché. — La supposition est gratuite. Le pécheur craint l'enfer et, par suite, le péché qui y conduit. De quel droit dit-on que l'une des deux craintes est plus grande que l'autre ? Ce qui est vrai, en fait, c'est que les pénitents ne font pas la comparaison entre ces deux craintes. En tout cas, il ne faut pas perdre de vue l'hypothèse dans laquelle nous avons placé notre discussion : Nous n'admettons pas qu'un pénitent dise : « Je pécherais s'il n'y avait pas d'enfer ; » car alors il y aurait affection au péché, et ce serait la crainte servilement servile. Cf. Suarez, *De pænitentia*, disp. V, sect. II, n. 8, 9, *Opera omnia*, Paris, 1866, t. XXII, p. 105-106.

2° Les jansénistes ont objecté aussi quelques textes scripturaires, dont les deux suivants qui peuvent être considérés comme résumant toute la difficulté :

I Joa., IV, 18 : *Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet.* Si la charité exclut la crainte, comment la crainte peut-elle être considérée comme un bien surnaturel et un don de Dieu ? — Réponse : 1° On pourrait soutenir qu'il s'agit dans ce texte de la crainte servilement servile qui est, en effet, égoïste et mauvaise et que la charité exclut certainement. 2° En admettant qu'il soit question de la crainte honnête que nous défendons, on peut dire encore que la charité parfaite l'exclut, comme ce qui est plus parfait exclut ce qui l'est moins, comme la vision béatifique au ciel exclut la foi et l'espérance qui, pourtant, sont ici-bas des vertus et des dons de Dieu. Cf. P. Drach, *Épitres catholiques*, Paris, 1879, p. 195-196.

I Cor., XIII, 3 : *Si charitatem non habuero..., nihil mihi prodest.* L'attrition étant, par définition, étrangère à la charité, ne sert donc de rien. — Le texte de saint Paul signifie que, sans la charité, rien ne sert *comme mérite* pour le ciel. Nous sommes d'accord que l'attrition par elle-même ne justifie pas. Mais elle est bonne et utile *comme disposition* préparatoire à la justification, et la parole de l'apôtre n'a rien de contraire à cette affirmation. C'est, d'ailleurs, l'enseignement formel du concile de Trente, sess. XIV, c. IV : *Et quamvis* [*attritio*] *sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pænitentiæ impetrandam disponit.* Cf. Wirceburgenses, *Theol. dogm., polem., etc., De sacram. pæn.*, n. 152-157, Paris, 1854, t. V, p. 145-150 ; R. Cornely, *Comment. in S. Pauli priorem epist. ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 393.

III. EFFICACITÉ DE L'ATTRITION. — Pour déterminer les effets salutaires de l'attrition, nous devons distinguer son action : 1° en dehors de tout sacrement ; 2° dans le sacrement de pénitence ; 3° dans les autres sacrements.

I. EN DEHORS DE TOUT SACREMENT. — 1re assertion : L'attrition seule ne suffit pas pour la rémission du péché mortel. — C'est une vérité théologique incontestable qu'en dehors des sacrements, l'acte de charité seul justifie le pécheur, car, seul, il détache complètement la volonté de la créature pour la reporter tout entière vers Dieu. Marie-Madeleine est pardonnée parce qu'elle a eu la charité : *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum.* Luc., VII, 47. Et saint Jean dit formellement que celui qui n'a pas la charité reste dans la mort du péché : *Qui non diligit manet in morte.* I Joa., III, 14. Or, par définition, l'attrition ne renferme pas la charité. Donc, elle ne justifie pas par elle-même. Cette conclusion est confirmée par le concile de Trente, sess. XIV, c. IV : *Quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat.*

2e assertion : L'attrition seule ne suffit pas pour la rémission des péchés véniels dans une âme qui est privée de la grâce sanctifiante. — D'après l'enseignement commun des théologiens, le péché véniel ne peut être remis sans la grâce sanctifiante soit antécédente soit concomitante, c'est-à-dire que la grâce sanctifiante doit exister préalablement dans l'âme, ou y être produite par l'acte qui obtient la rémission. Voir dans ce sens S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVII, a. 4; Suarez, *De pænitentia*, disp. XI, sect. II, n. 4, *loc. cit.*, p. 203. Or, il n'y a dans notre hypothèse ni la grâce sanctifiante antécédente, ni la justification concomitante. En conséquence, le péché véniel n'est pas remis.

Au reste, comment l'attrition remettrait-elle le péché véniel dans une âme qui est privée de la grâce? On ne peut soutenir qu'elle le puisse ni en rigueur de justice, ni en raison de la libéralité divine. En effet, l'attrition du pécheur est une œuvre morte au point de vue du mérite, sans valeur satisfactoire *de condigno*, et, par conséquent, sans valeur de justice devant Dieu : *Dona iniquorum non probat Altissimus..., nec in multitudine sacrificiorum eorum propitiabitur peccatis.* Eccl., XXIV, 23. D'autre part, on ne voit pas dans la sainte Écriture que Dieu ait cette libéralité particulière de pardonner au pécheur ses fautes légères indépendamment des fautes graves, pour un repentir imparfait. Et cela ne conviendrait pas, ajoute Suarez, *loc. cit.*, car il serait indigne de la sagesse, comme de la justice de Dieu, de faire une telle miséricorde à celui qui resterait éloigné de lui de propos délibéré.

3e assertion : L'attrition suffit pour la rémission des péchés véniels sans le sacrement, dans l'âme juste qui possède déjà la grâce sanctifiante. — Cette proposition soutenue par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVII, a. 2, et le plus grand nombre des théologiens, est présentée par Suarez comme « probable », disp. XI, sect. II, n. 11-13, *loc. cit.*, p. 213. Nous croyons qu'on peut accentuer cette note, et qualifier l'assertion de « très probable », pour les considérations suivantes : 1o Nous supposons une âme qui possède la grâce. L'attrition de cette âme est un acte vivant, par conséquent méritoire et efficace dans l'ordre surnaturel. Or, la fin de cet acte est de réparer l'offense légère qui, sans détruire l'amitié de l'âme avec Dieu, l'a cependant ternie. Puisqu'il est efficace, il produit réellement cet effet. 2o Il y a une différence morale énorme entre le péché véniel et le péché mortel. En raison de cette différence, il nous paraît peu probable qu'il faille le même moyen pour réparer l'offense légère que pour réparer l'offense grave. Saint Thomas dit à ce sujet, *loc. cit.*, ad 3um : « Comme un corps peut être taché de deux manières : premièrement par la privation de ce qui est requis par la beauté, par exemple, de sa couleur naturelle ou de la proportion normale de ses membres; secondement par le contact d'une chose qui ternit la beauté, comme la boue ou la poussière; de même l'âme peut être tachée de deux manières : premièrement par la privation de la beauté de la grâce détruite en elle par le péché mortel; secondement par l'inclination déréglée de la volonté vers quelque chose de temporel, qui est la suite du péché véniel. Or, pour enlever la tache du péché mortel, l'infusion de la grâce est requise; mais pour enlever celle du péché véniel, il faut seulement un acte procédant de la grâce, par lequel se trouve détruite l'inclination déréglée que l'on avait au bien temporel. » 3o Le concile de Trente, sess. XIV, c. V, dit que la déclaration des péchés véniels en confession n'est pas nécessaire, parce que ces péchés peuvent être remis en dehors du sacrement de diverses manières : *Venialia quibus a gratia Dei non excludimur et in quæ frequentius labimur... taceri citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt.* Les remèdes auxquels le concile fait allusion sont : la prière, les sacramentaux et d'autres encore mis en première ligne, semble-t-il, l'acte d'attrition car c'est de tous les actes le mieux approprié à la destruction et à la réparation du péché véniel.

II. DANS LE SACREMENT DE PÉNITENCE. — Nous supposons établi que la contrition est partie essentielle et disposition absolument nécessaire dans le sacrement de pénitence. La question à traiter en ce moment est celle-ci : Quelle contrition est nécessaire? La contrition parfaite est-elle requise, ou l'attrition suffisante?

1. Opinions anciennes. — Nous exposons ces opinions d'après Suarez, disp. XX, sect. I, *loc. cit.*, p. 421.

1o Quelques théologiens, parmi lesquels Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XVIII, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 886, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, a. 2, q. I, *Opera omnia*, Paris, 1866, t. VI, p. 10, exigent la contrition parfaite dans le pénitent qui demande l'absolution. Ils sont d'avis que la contrition parfaite est une disposition tellement essentielle, que si elle manque, le pénitent fût-il de bonne foi d'ailleurs dans la réception du sacrement, l'absolution est nulle, et il n'y a pas rémission du péché. L'argument invoqué par ces auteurs est que le pardon des péchés n'est attribué dans la sainte Écriture qu'à la charité, et ils estiment que l'institution du sacrement n'a rien changé à cette loi. Gabriel Biel soutient encore cette thèse au XVe siècle. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, XVIII, Tubingue, 1502. Voir col. 181.

2o D'autres disent aussi que la contrition parfaite est nécessaire pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence, mais ajoutent une explication qui atténue considérablement cette affirmation. Il peut arriver qu'un pénitent se présente au tribunal de la pénitence avec la simple attrition. Cette disposition n'est pas suffisante par elle-même pour obtenir le pardon, et si elle restait telle, le sacrement serait sans effet. Mais sous l'action du sacrement, la disposition d'attrition est transformée en contrition et, cette transformation faite, l'effet de l'absolution est produit, la grâce est conférée. — Comment se fait cette transformation *ex attrito contritus*? Là est le point obscur de cette opinion. Voir ce que nous disons plus loin des sens possibles, exacts ou erronés, de la formule : *ex attrito contritus*. Cette opinion a été soutenue par Cajetan, *In Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 1, dans *Divi Thomæ opera*, Anvers, 1612, t. XII, p. 281, et *Opuscula*, tr. IV, *De attritione et contritione*, à la fin du même tome, p. 47.

3o Un autre groupe de théologiens acceptent d'abord, comme les précédents, ce principe : la contrition parfaite est requise en droit dans le sacrement de pénitence. En conséquence, il faut que le pénitent se présente au saint tribunal avec la conviction qu'il a cette disposition nécessaire. Mais, ajoutent-ils, si ce pénitent se trompe sur sa disposition, sans qu'il y ait de sa faute, il sera justifié cependant, en raison de sa bonne foi, par la force du sacrement. Entre le pécheur qui se présenterait sciemment sans la contrition parfaite et celui qui est dans la bonne foi, il y a cette différence que le premier apporte un obstacle à l'efficacité du sacrement, non le second. C'est pourquoi le premier n'est pas justifié, mais plus coupable, tandis que le second obtient son pardon. — Remarquons seulement, sur cette opinion, qu'en fait elle admet une hypothèse, celle de la bonne foi, où l'attrition suffit réellement pour l'efficacité du sacrement. Elle a pour principaux tenants François de Victoria, *Relectiones duodecim theologicæ, de potestate Ecclesiæ*, q. II; et Dominique Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. XV, Lyon, 1581, p. 100.

4o L'opinion vraie est que la contrition parfaite n'est pas requise dans le sacrement de pénitence, mais que l'attrition suffit. Elle était déjà communément soutenue par les anciens docteurs scolastiques, particulièrement

par les deux grands chefs d'école, saint Thomas et Duns Scot. Saint Thomas écrit, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXII, q. II, a. 1, *Opera omnia,* Paris, 1873, t. x, p. 613 : *Quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur.* Cf. *ibid.*, dist. XVII, q. III, a. 7, p. 515; dist, XVIII, q. I, a. 3, p. 529; *Sum. theol., Suppl.*, q. x, a. 1; q. XVIII, a. 1. Nous lisons, d'autres part, dans Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. v, a. 3, *Opera omnia,* Paris, 1894, t. XVIII, p. 158 : *Parum attritus, etiam attritione quæ non habet rationem meriti ad remissionem peccatorum, volens tamen recipere sacramentum pænitentiæ sicut dispensatur in Ecclesia, et sine obice iu voluntate peccati mortalis in actu in ultimo instanti illius prolationis verborum in quo scilicet est vis sacramenti illius, recipit effectum sacramenti, scilicet gratiam pænitentialem.* Cf. J.-B. Sasse, *De sacram. Eccl., de sacram pænit.*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 155. Le concile de Trente a confirmé cette opinion par son autorité, de telle sorte qu'il serait gravement téméraire de la contredire aujourd'hui. Nous l'établissons dans l'assertion suivante :

2. Assertion : L'attrition suffit pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence.

Première preuve : la nature même du sacrement d'après sa divine institution. — Il est de foi divine, d'après l'Évangile, Matth., XVI, 19; XVIII, 18; Joa., XX, 21-23, et de foi catholique, d'après le concile de Trente, sess. XIV, can. 3, que Jésus-Christ a institué le sacrement de pénitence pour la rémission des péchés, et qu'il a donné aux prêtres le pouvoir non pas seulement de déclarer que les péchés sont remis, mais de les remettre effectivement. Or, si la contrition parfaite est requise dans le sacrement, jamais la parole du Sauveur : « Vous remettrez les péchés, » Joa., XX, 23, ne sera vérifiée, car les péchés seront remis par la contrition parfaite avant l'absolution du prêtre. Et ceci sera le droit et la règle sans exception. Mais alors l'institution de Notre-Seigneur serait une institution vaine, le sacrement serait sans utilité, partant sans raison d'être. Nous ne pouvons nous arrêter à une conclusion qui répugne si évidemment à la divine sagesse. Il faut dire, par conséquent, que la contrition parfaite n'est pas requise. C'est le raisonnement que saint Thomas et Duns Scot opposent au Maître des Sentences, *loc. cit.*

Deuxième preuve : la croyance constante de l'Église touchant la nécessité de l'absolution pour les mourants. — Toujours les pasteurs de l'Église ont enseigné que l'absolution du prêtre aux derniers moments assurait le salut des mourants, et toujours aussi les fidèles ont mis un pieux empressement à appeler le ministre de Dieu pour obtenir par lui la rémission de leurs péchés avant de paraître devant le souverain juge. Le pape saint Célestin Ier écrit aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, *Epist.*, LV, c. II, n. 3, *P. L.*, t. L, col. 432 : « Nous apprenons qu'on refuse la pénitence aux mourants, et qu'on ne répond pas aux désirs de ceux qui, à leurs derniers moments, réclament ce remède de leur âme... Qu'est-ce donc que cela, je vous prie, sinon infliger au mourant une nouvelle mort et, par un sentiment cruel, tuer une âme, en lui refusant de l'absoudre ? » Saint Augustin dit de son côté, dans une lettre à l'évêque Honorat, *Epist.*, CCXVIII, n. 8, *P. L.* t. XXXIII, col. 1016 : « Si les ministres des sacrements ne sont pas présents, quel malheur pour ceux qui partent de ce siècle sans la régénération du baptême ou le pardon des péchés personnels! Mais si les ministres sont présents, tous reçoivent l'assistance nécessaire, les uns sont baptisés, les autres réconciliés. » Enfin le concile de Trente nous est témoin de la croyance et de la pratique constantes sur ce point, sess. XIV, c. VII : « Afin qu'aucune âme ne périsse, il a toujours été pieusement observé ceci dans l'Église de Dieu, qu'il n'y ait aucune réserve à l'article de la mort, et que, par conséquent, tous les prêtres puissent absoudre tous les pénitents de leurs péchés et censures. »

Voilà le fait. Mais cet enseignement des pasteurs, cette croyance des peuples, cette pratique constante, seraient des exagérations et du pur formalisme, s'il était vrai que l'absolution ne remet pas les péchés sans la contrition parfaite. Si, en effet, le mourant avait cette contrition parfaite, ses péchés lui seraient remis sans l'absolution. S'il ne l'avait pas, l'absolution ne servirait de rien. Dans l'une et dans l'autre hypothèse, à quoi bon appeler le prêtre?

Tout s'explique, au contraire, dans la thèse que nous soutenons. Oui, le mourant est justifié sans le sacrement, s'il a la contrition parfaite; mais s'il n'a que l'attrition, ce qui arrivera souvent, et ce qu'on peut toujours craindre, son salut éternel est en danger. Il mourra dans son péché, s'il n'est pas absous; il faut donc, « pour qu'il ne périsse pas, » que le prêtre soit appelé. Le prêtre rend à cet homme, par l'absolution, la grâce et l'amitié de Dieu.

Troisième preuve : comparaison entre la loi ancienne et la loi nouvelle. — La loi ancienne était une loi de crainte; la loi de l'Évangile est une loi d'amour, sous laquelle la grâce est plus abondante, le devoir plus doux et le salut plus facile. Les sacrements, en particulier, sont institués pour communiquer la grâce aux fidèles avec plus de sécurité et d'abondance. Or, si on exige la contrition parfaite dans le sacrement de pénitence, la rémission des péchés, qui est un point d'une importance capitale dans la vie surnaturelle des âmes, est plus compliquée, plus difficile et, par conséquent, moins sûre dans la loi nouvelle que dans la loi ancienne. La contrition parfaite, avant l'Évangile, justifiait le pécheur sans autre condition. Aujourd'hui, il faudrait, par la volonté de Jésus-Christ, en plus de la contrition parfaite, la réception réelle du sacrement de pénitence, ou du moins la volonté sincère de le recevoir. Et on sait combien ce sacrement est pénible et mortifiant pour le pécheur, en raison des actes qu'il exige. Jésus-Christ, au lieu de faciliter le pardon des péchés, l'aurait rendu particulièrement difficile. La proposition qui aboutit à cette conclusion ne peut être vraie. — La supériorité de la loi nouvelle consiste en ceci précisément, que l'attrition qui ne suffisait pour la rémission des péchés ni dans la religion primitive, ni dans la religion mosaïque, suffit avec le sacrement dans la religion chrétienne.

Quatrième preuve : autorité du concile de Trente. — Le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, compare les deux contritions, parfaite et imparfaite, au point de vue de leur efficacité :

Decet præterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in ea includitur, non esse adscribendam.	Le saint concile enseigne encore que, quoiqu'il arrive quelquefois que cette contrition soit parfaite par la charité et qu'elle réconcilie l'homme avec Dieu avant qu'il ait reçu de fait le sacrement de pénitence, il ne faut pourtant pas attribuer cette réconciliation à la contrition seule sans le vœu du sacrement qui y est inclus.
Illam vero contritionem imperfectam quæ attritio dicitur... declarat donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus, viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pænitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento	Quant à cette contrition imparfaite que l'on nomme attrition... le saint concile déclare qu'elle est un don de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit qui n'habite pas encore, il est vrai, dans l'homme pénitent, mais seulement le meut et l'aide ainsi à préparer sa voie vers la justice. Et quoiqu'elle ne puisse pas, par elle-même, sans le sacrement de pénitence,

pœnitentiæ impetrandam disponit.

en lui le pécheur jusqu'à la contrition, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence.

La doctrine qui est exposée dans ce texte peut ainsi se résumer : Il y a deux dispositions qui réconcilient le pécheur avec Dieu. L'une, qui est la contrition parfaite, le réconcilie en dehors du sacrement : *hominem Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur.* L'autre, qui est l'attrition, le réconcilie avec le sacrement : *ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.*

Quelques auteurs ont contesté cette interprétation, prétendant que le mot *disponit,* employé par le concile, ne signifie pas que l'attrition soit la disposition prochaine, immédiatement suffisante pour la validité de l'absolution, mais indique seulement une disposition éloignée qui commence le retour du pécheur vers Dieu, et l'amènera par degrés jusqu'à la justification, mais en passant par une disposition plus parfaite. Ainsi pense Launoy, dans son ouvrage *De mente concilii tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento pœnitentiæ,* Paris, 1653, mis à l'index par décret du 13 novembre 1691. Collet reprend la même explication dans son traité *De pœnitentia,* part. II, c. IV, a. 2, sect. II, dans Migne, *Theol. cursus completus,* t. XXII, col. 297 sq.

L'étude raisonnée du contexte nous permet de répondre que le mot *disponit* équivaut à *sufficit,* parce qu'il signifie la disposition suffisante pour la validité du sacrement. — 1° Le concile établit un parallèle entre l'action ou l'efficacité des deux contritions. De la contrition parfaite il dit qu'elle réconcilie le pécheur sans le sacrement, ce qui pourrait se traduire : elle est disposition prochaine et suffisante pour la justification en dehors du sacrement. C'est au même point de vue assurément qu'il parle ensuite de l'efficacité de l'attrition avec le sacrement, et c'est comme disposition prochaine et suffisante au pardon sacramentel qu'il nous la présente. — 2° Le concile distingue, d'autre part, le rôle de l'attrition en dehors du sacrement et dans le sacrement. Ce rôle n'est pas le même dans l'une et l'autre hypothèse. En dehors du sacrement, l'attrition est disposition éloignée pour la justification : *donum Dei et Spiritus Sancti impulsum... quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.* En bonne logique, il faut comprendre d'une autre manière son rôle dans le sacrement. C'est donc d'une disposition prochaine qu'il s'agit dans cette formule : *ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponit.* — 3° La pensée des Pères du concile ressort encore de cette observation qui termine le chapitre IV *de contritione : Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pœnitentiæ, absque bono motu suscipientium gratiam conferre : quod nunquam Ecclesia docuit nec sensit.* Toutes les explications données par le concile sur la contrition parfaite et imparfaite aboutissent donc à cette conclusion : On voit combien sont peu fondées les attaques des novateurs contre la doctrine de l'Église et des écrivains catholiques. Si cette doctrine n'était pas celle qui affirme l'attrition suffisante pour le sacrement de pénitence, à quoi bon tant d'explications sur l'honnêteté et l'utilité de cette contrition? A quoi bon même nommer l'attrition à propos du sacrement de pénitence? L'argumentation qui s'imposait se réduisait à ceci : la contrition parfaite est requise dans le sacrement et les catholiques ne se contentent pas d'une disposition imparfaite. Toutes les objections protestantes tombaient. — Donc notre interprétation reste, et c'est à bon droit que nous avons invoqué l'autorité du concile de Trente à l'appui de notre assertion.

Quant à la raison pour laquelle le concile a employé, au lieu du terme plus précis *sufficit,* cet autre moins décisif *disponit,* nous la trouvons dans les *Acta genuina ss. œcum. conc. trid.* de Massarello publiés par Theiner, Agram, s. d., t. I, p. 531-600, et dans l'*Histoire du concile de Trente* par le cardinal Pallavicini, l. XII, c. X, Migne, 1844, t. II, col. 642. Le projet de décret soumis aux délibérations des Pères portait ce texte : *Illam vero contritionem imperfectam quam theologi attritionem vocant... sufficere ad sacramenti hujus constitutionem.* Theiner, *loc. cit.,* p. 584. C'était affirmer avec une netteté qui ne prête pas à la discussion la doctrine que nous venons de démontrer, mais aussi c'était réprouver formellement l'opinion de Pierre Lombard et des théologiens qui l'avaient suivi. Or, on ne voulait formuler une condamnation que contre les hérétiques. Quelques Pères en firent la remarque. L'évêque Jean Emilien de Tuy en Espagne, soutint même encore, dans la congrégation préparatoire du 12 novembre 1551, dans laquelle on discutait les propositions hérétiques, que la contrition parfaite était nécessaire avec le sacrement. Theiner, *loc. cit.,* p. 575; Pallavicini, *loc. cit.,* p. 642. Puis, dans la dernière congrégation générale qui précéda la session XIV, 21 novembre 1551, sur le projet de rédaction définitive du chapitre IV, le même évêque, rappelant qu'il n'y avait pas accord unanime des catholiques sur la suffisance de l'attrition dans le sacrement, demanda une modification du texte proposé sur ce point. *Item cum dicitur quod attrito remittuntur peccata virtute absolutionis supervenientis, advertatur cum de hoc variæ sint opiniones, posset deleri.* Theiner, *loc. cit.,* p. 600. Le concile tint compte de ces observations au point de vue de l'expression, sans toutefois rien changer au sens de la doctrine. C'est pourquoi au terme *sufficere* il substitua *disponit.* Cf. J.-B. Sasse, *loc. cit.,* p. 141.

III. DANS LES AUTRES SACREMENTS. — Nous distinguerons l'efficacité de l'attrition dans le baptême qui est sacrement des morts, et dans les sacrements des vivants.

1. Dans le baptême. — Pour qu'un adulte reçoive avec fruit le sacrement de baptême, il faut de toute nécessité qu'il ait la contrition de ses péchés personnels, car c'est un principe absolu qu'il n'y a jamais rémission du péché personnel sans repentir. Voir CONTRITION. Or, nous disons que dans le baptême, comme dans la pénitence, la contrition imparfaite ou attrition suffit. Les preuves de cette assertion sont les mêmes que nous avons apportées dans la thèse précédente en ce qui concerne le sacrement de pénitence : la notion du sacrement, la croyance pratique des fidèles sur la nécessité de le recevoir, la supériorité de la loi nouvelle sur l'ancienne. Nous ajoutons seulement cette observation qui est une preuve de plus : pour recevoir avec fruit un sacrement des morts, soit le baptême, soit la pénitence, il suffit d'une disposition qui détache la volonté du péché, écartant ainsi l'obstacle à l'infusion de la grâce. Or, l'attrition remplit ce rôle, puisque par définition elle exclut l'affection au péché mortel. D'où nous concluons avec saint Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. I, a. 3, *loc. cit.,* t. X, p. 140 : *Ad hoc quod homo præparet se ad gratiam in baptismo recipiendam, præexigitur fides, sed non charitas, quia sufficit attritio præcedens, etsi non sit contritio.*

En vertu des mêmes considérations, l'attrition sera disposition suffisante dans l'extrême-onction, quand ce sacrement suppléant celui de pénitence en cas de nécessité aura de fait le rôle et l'efficacité d'un sacrement des morts.

2. Dans les sacrements des vivants. — Il peut se faire qu'un fidèle se présente à un sacrement des vivants, confirmation, eucharistie, extrême-onction, ordre ou mariage, en état de péché mortel, sans avoir conscience de son état, ce qu'on appelle recevoir le sacre-

ment de bonne foi. Si le fidèle en question n'a aucun repentir de ses fautes, ni explicite, ni implicite, quand il reçoit le sacrement, celui-ci est nul, parce que, comme nous l'avons dit à propos du baptême, il n'y a pas de rémission du péché sans contrition. Mais si ce fidèle a la contrition imparfaite, doit-on penser que ses péchés lui sont remis par la vertu du sacrement? Les théologiens répondent généralement par l'affirmative, estimant que le sacrement des vivants agit, dans ce cas, comme un sacrement des morts. Le péché qui fait obstacle à l'infusion de la grâce dans l'âme est suffisamment écarté, pensent-ils, par l'attrition du fidèle de bonne foi. Saint Thomas adopte cette solution pour la confirmation, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXII, a. 7, ad 2um, et pour l'eucharistie, q. LXXIV, a. 3. Cf. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* Rome, 1897, t. II, p. 152 sq.

IV. CONDITIONS. — Sous ce titre nous nous occuperons d'abord des qualités nécessaires à toute vraie contrition; nous traiterons ensuite la question si controversée du commencement d'amour de Dieu dans l'attrition.

I. DES QUALITÉS DE LA CONTRITION. — Toute détestation du péché, pour servir au salut, doit être intérieure, surnaturelle, souveraine et universelle. Ceci est une thèse que nous supposons établie et que nous n'avons ni à expliquer ni à démontrer ici. Voir CONTRITION. Nous ferons seulement à l'occasion de chacune de ces qualités, nécessaires dans la contrition imparfaite comme dans la parfaite, quelques observations qui intéressent particulièrement l'attrition.

1re qualité : intérieure. — L'attrition doit exister dans la volonté, puisque en vertu de la définition même qu'en donne le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, elle exclut la volonté de pécher : *si voluntatem peccandi excludat.* — Cependant quelques théologiens, dont Melchior Cano, *Relectio de pænitentia*, part. VI, q. XV, Cologne, 1605, et André Vega, *De justificatione,* l. XIII, c. XXXIV, Cologne, 1572, ont pensé qu'une attrition apparente ou supposée, sans existence réelle dans la volonté, pourrait suffire dans le sacrement de pénitence, si le pénitent était de bonne foi. L'hypothèse est celle-ci : Un pécheur, qui n'a que des apparences d'attrition, croit pouvoir se présenter au saint tribunal. En réalité, sa haine pour le péché et son ferme propos ne sont que des velléités et non des actes formels de volonté; que penser de l'absolution qu'il reçoit? L'absolution est valide, disent les auteurs que nous venons de citer, en raison de la bonne foi du pénitent. Ballerini, parmi les modernes, accepte cette solution. *Opus theol. mor.*, Prato, 1892, t. V, p. 29 sq. Nous estimons au contraire, avec Palmieri, note sur le texte de Ballerini, n. 76, *loc. cit.*, p. 38, et *Tract. de pænitentia,* Rome, 1889, p. 353 sq., que la réponse ainsi formulée est erronée. La contrition n'est pas simplement commandée, elle est un moyen nécessaire et matière essentielle dans le sacrement de pénitence. Dès lors qu'elle fait défaut, le sacrement est nul.

2e qualité : surnaturelle. — Innocent XI, par décret du 2 mars 1679, a condamné la proposition d'après laquelle un repentir naturel serait probablement suffisant dans le sacrement de pénitence, n. 57 : *Probabile est sufficere attritionem naturalem modo honestam.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1074, p. 262.

L'attrition est surnaturelle en raison de son objet formel ou motif. Or, parmi les motifs que nous avons indiqués, il en est qui sont surnaturels absolument et en eux-mêmes, parce qu'ils n'ont de réalité que dans l'ordre surnaturel, par exemple la privation de la grâce, la perte du paradis, la crainte de l'enfer ou du purgatoire. D'autres sont surnaturels en raison du point de vue sous lequel les conçoit et les considère une âme éclairée par la foi : ainsi les châtiments de Dieu en ce monde. Il est certain que les malheurs qui affligent l'humanité pourraient être appréciés à un point de vue purement rationnel et philosophique, et qu'envisagés de cette sorte, ils ne sauraient être des motifs d'attrition surnaturelle. Mais ces mêmes événements peuvent être considérés, à la lumière de la foi, comme des manifestations de la justice de Dieu et des appels de sa miséricorde, ce qu'ils sont en effet. Sous cet aspect, la crainte des épreuves de cette vie est surnaturelle.

Cependant quelques auteurs cités par saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 443, Paris, 1883, t. III, p. 344, estiment que la crainte des châtiments de Dieu est un sentiment purement naturel, puisque la raison humaine suffit à le concevoir. Ils concluent que l'attrition qui naît d'une telle crainte ne peut être surnaturelle. Cette manière de voir est communément rejetée. Suarez, disp. V, sect. II, n. 15, *loc. cit.*, p. 107, fait remarquer très justement que les explications du concile de Trente sur l'attrition permettent de conclure que les peines temporelles sont un motif suffisant de repentir salutaire. Le concile affirme d'abord que la contrition imparfaite peut venir de la crainte de l'enfer et des peines : *ex metu gehennæ et pœnarum.* Puis, il apporte un exemple qui nous explique de quelles peines il a voulu parler : *hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ, ad Jonæ prædicationem plenam terroribus, pœnitentiam egerunt et misericordiam a Deo impetrarunt.* Or la crainte des Ninivites était la crainte des malheurs temporels, particulièrement de la ruine de leur cité.

Saint Liguori, appréciant les deux opinions, *loc. cit.*, rapporte que certains auteurs qualifient la thèse commune, de « moralement certaine »; d'autres disent : « très probable; » lui-même s'en tient à la note « plus probable », et il ajoute : « Comme l'autre opinion ne manque pas d'une certaine probabilité au moins extrinsèque, j'estime qu'il est plus sûr de la suivre en pratique. » Ballerini est plus sévère pour l'opinion qui nie la valeur surnaturelle de la crainte des châtiments, et il ne lui reconnaît aucune probabilité. Note sur Gury, n. 264, *Comp. theol. mor.*, Prato, 1894, t. II, p. 215.

3e qualité : universelle. — La contrition parfaite est, par essence même, universelle, parce que son motif, qui est la charité, exclut nécessairement tout péché. En est-il de même de l'attrition? Il y a lieu de distinguer entre ses différentes formes, en raison des motifs d'où elle procède. La considération de la laideur générale qui se rencontre dans tout péché, la perte de la grâce sanctifiante, la crainte de l'enfer et des châtiments temporels réservés au péché, quel qu'il soit, sont des motifs qui valent également pour tous les péchés et produiront une contrition qui sera virtuellement universelle. Mais la laideur particulière d'une faute ou d'une catégorie de fautes donne naissance à un repentir qui est limité à cette faute ou à cette catégorie, et ne s'étend pas virtuellement à d'autres péchés. Que vaut, dans le sacrement de pénitence, cette attrition spéciale et restreinte?

Elle suffit si le pénitent n'a pas d'autres péchés mortels que ceux dont il déteste la laideur spéciale, car, dans ce cas, le repentir est universel de fait et tous les péchés commis sont rétractés.

Elle ne suffit pas, au contraire, s'il y a d'autres péchés et que, de propos délibéré, le pénitent refuse d'étendre à ceux-ci son repentir. Dans ce second cas, il y aurait, non seulement sacrement nul, mais sacrilège.

Mais on peut faire une troisième hypothèse, celle d'un pénitent de bonne foi qui déteste tous les péchés dont il se souvient, pour un motif particulier, et oublie involontairement d'autres péchés auxquels sa contrition ne s'étend pas virtuellement. Il réprouve, par exemple, un adultère qui le déshonore, sans se souvenir d'un vol qu'il a commis. Dans ce cas, il n'y a pas sacrilège; mais le sacrement a-t-il ou n'a-t-il pas un effet? Nous sommes en présence de trois solutions :

1° Quelques moralistes, parmi lesquels Coninck, *De*

sacramenti, disp. IV, n. 73, et les théologiens de Wurzbourg, *loc. cit.*, p. 169, pensent que le sacrement est nul. La raison est celle-ci : il faut essentiellement, comme matière du sacrement, une contrition rétractant tous les actes du passé, qui séparent et éloignent de Dieu. Ceci suppose un repentir qui embrasse, sinon formellement, du moins virtuellement tous les péchés mortels commis et non pardonnés. C'est pourquoi, dans le cas proposé, le sacrement est invalide.

2° D'autres, cités par saint Liguori, n. 444, disent, en sens tout opposé, que le sacrement est valide et immédiatement fructueux, et Palmieri adopte leur manière de voir. *De pænit., loc. cit.*, p. 358. L'argumentation de ces auteurs peut être présentée sous cette forme : on discute par hypothèse sur une attrition vraie, quoique issue d'un motif spécial. Or, une attrition vraie doit renfermer le bon propos de ne plus pécher : *si voluntatem peccandi excludat*. Mais le bon propos de ne plus pécher n'implique-t-il pas, d'autre part, la réprobation générale du péché, quel qu'il soit? — Ceci revient à nier la possibilité d'une véritable attrition surnaturelle qui ne serait pas universelle. On peut répondre avec De Lugo, *De pænit.*, disp. XIV, sect. VI, n. 83, *Disputationes scholasticæ*, Paris, 1869, t. IV, p. 636, qu'il n'est pas exact que la résolution de fuir le péché dans l'avenir implique nécessairement la détestation et la rétractation des fautes commises dans le passé.

3° Une troisième solution, donnée par Suarez, disp. XX, sect. V, n. 7-15, *loc. cit.*, p. 449 sq.; de Lugo, *loc. cit.*, n. 74-89, p. 634 sq., et la plupart des thomistes, est déclarée « plus probable » par saint Liguori, *loc. cit.*, n. 444, p. 349. — Revenons au cas proposé d'un pécheur qui se repent de son impureté à cause de la honte particulière de ce péché, mais oublie une injustice grave. Cet homme déclare au saint tribunal le péché dont il a conscience : sa confession est formellement intègre; son attrition est, par supposition, une douleur surnaturelle; il reçoit l'absolution; aucun des éléments essentiels du sacrement ne fait défaut. Il y a donc un sacrement valide. Mais, d'autre part, la présence dans l'âme d'un péché mortel non rétracté est un obstacle à l'efficacité de ce sacrement, et en raison de l'obstacle la grâce n'est pas conférée. D'où, quoique valide, ce sacrement est infructueux : *sacramentum validum et informe*. Ce sacrement produira son effet aussitôt que l'obstacle sera écarté; et il suffira pour l'écarter d'un acte d'attrition qui s'étende au péché oublié. — La discussion reste ouverte. Mais elle est plus théorique que pratique. On ne trouvera guère, en effet, dans la vie réelle, le pénitent sincère qui limitera si rigoureusement sa contrition à un motif particulier, qu'on ne puisse dire qu'il réprouve, au moins implicitement, tous les péchés mortels qu'il a commis.

4° *qualité : souveraine.* — L'attrition n'exclut la volonté de pécher qu'à condition de disposer le pécheur à haïr sa faute par un acte délibéré, plus que tout autre mal. C'est pourquoi elle doit être appréciativement souveraine, *appretiative summa*.

La considération de la laideur du péché et la crainte de l'enfer produiront facilement et logiquement une attrition souveraine, car notre foi nous montre, dans la laideur du péché, la plus grande de toutes les laideurs, et dans le malheur de l'enfer, le plus grand de tous les malheurs. Il n'est pas aussi clair, à première vue, que la crainte des maux temporels, comme la maladie, la persécution, la trahison, la ruine matérielle, puisse être l'origine d'un regret souverain dans le sens que nous avons dit. Car enfin, les maux temporels auxquels pense le pécheur, ne sont pas nécessairement, après l'enfer, les plus terribles qu'il puisse redouter. Et nous sommes d'avis qu'en effet le repentir, issu de cette origine, pourrait n'être pas souverain, tout comme il pourrait n'être pas surnaturel. Dans ce cas, ce ne serait pas l'attrition vraie. Mais, si le pécheur considère les épreuves dont nous parlons, au point de vue surnaturel, comme des châtiments du péché, cette considération pourra bien suffire pour qu'il se détourne du péché à cause de ces châtiments plus que de tout autre mal. Cet autre mal sera plus grand peut-être en soi que les châtiments redoutés, mais moins grand au regard de la foi, parce qu'il n'aura pas le caractère de punition divine. Et ainsi l'attrition sera appréciativement souveraine. Génicot, *Theol. mor.*, Louvain, 1898, t. II, n. 274, p. 281.

Le P. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1897, t. II, p. 159 sq., estime qu'on peut avoir une véritable attrition surnaturelle et universelle sans qu'elle soit appréciativement souveraine, et il demande à ce sujet : qu'adviendrait-il d'un pénitent de bonne foi qui se présenterait au saint tribunal avec une telle attrition? Dans ce cas, dit-il, l'attrition suffit comme partie constitutive du sacrement, *sufficiens in ratione partis*, puisqu'elle est une vraie douleur et rétractation des péchés commis; mais elle ne suffit pas comme disposition du sujet, *insufficiens in ratione dispositionis*, parce qu'elle n'exclut pas tout obstacle à l'infusion de la grâce sanctifiante. D'où le sacrement est valide, mais ne produit pas immédiatement la grâce, *sacramentum validum et informe*. — Cette distinction, au point de vue des conditions requises, entre l'attrition-matière et l'attrition-disposition, nous paraît arbitraire et sans fondement suffisant dans la tradition. C'est de l'attrition simplement, matière et disposition, sans distinction, que le concile de Trente dit qu'elle doit « exclure la volonté de pécher », condition qui ne peut se vérifier que si le regret d'avoir offensé Dieu est supérieur par comparaison à tout autre.

Quant à la pratique, il faut dire qu'il suffit que l'attrition soit souveraine virtuellement, par la disposition générale de la volonté de détester le péché dans le passé et de le fuir dans l'avenir, comme le plus grand mal. Il n'est pas nécessaire de faire des comparaisons explicites. On a bien la foi quand on croit à la parole de Dieu plus qu'à aucune parole créée, sans comparer successivement les autres autorités à l'autorité divine; la charité, quand on aime Dieu par-dessus toutes choses, sans entrer dans le détail des objets aimés. De même, on a la contrition quand on hait le péché par-dessus tous les maux, sans examiner ceux-ci l'un après l'autre. Bien plus, c'est l'avis de tous les moralistes que les comparaisons détaillées seraient dangereuses. Se demander si on souffrirait les plus cruels tourments, les plus dures épreuves morales, la mort même, plutôt que de pécher encore, c'est se mettre en tentation de gaieté de cœur, s'exposer peut-être à un grave péché interne et presque sûrement à des inquiétudes de conscience. S. Liguori, *loc. cit.*, n. 433.

II. DU COMMENCEMENT D'AMOUR DE DIEU. — 1. État de la question. — Parmi les conditions requises pour l'attrition, faut-il compter un commencement d'amour de Dieu? Et si on répond affirmativement, quelle forme d'amour est nécessaire? Exigera-t-on un amour désintéressé de Dieu pour lui-même, ou simplement l'amour intéressé dit de concupiscence? Ces questions ont passionné les casuistes du XVII[e] siècle en particulier. Des solutions multiples ont été proposées à cette époque, appuyées et combattues avec une égale ardeur, jusqu'à ce qu'un pape intervint pour mettre fin aux vivacités de la polémique. Voir II. ATTRITION. DÉCRET D'ALEXANDRE VII. Nous exposons brièvement les principales opinions, puis nous donnons, sous forme d'assertions, la solution qui est communément admise aujourd'hui.

2. *Opinions.* — Toutes les théories qui ont été mises au jour sur la question proposée, peuvent se ramener à deux groupes : d'une part, les opinions qui exigent dans le repentir un commencement d'amour désintéressé ou

de charité ; d'autre part, celles qui n'exigent pas cette condition. On appelait dans les anciennes discussions, *contritionistes,* ceux qui défendaient, sous une forme ou sous une autre, la nécessité de l'amour initial de charité ; *attritionistes*, ceux qui combattaient par une opposition plus ou moins radicale, dans le sens contraire. Scavini, *Theol. mor.*, Paris, 1855, t. IV, p. 25.

1er groupe : opinions qui exigent un commencement d'amour de charité. — Ces opinions ont comme origine commune les deux principes suivants : 1° il n'y a pas de vraie conversion sans amour de Dieu ; 2° il n'y a pas d'amour vrai en dehors de l'amour désintéressé ou de charité. Mais sous quelle forme et dans quelle mesure l'amour de charité est-il requis dans l'attrition? Les explications ne sont plus concordantes.

1. Opinion de Juenin, *De pæn.*, q. III, c. IV, a. 2, n. 2, *Institut. theol.*, Paris, 1700 (à l'index par décrets du Saint-Office du 22 mai et du 17 juillet 1708), t. VI, p. 457 sq., et de Habert, *De pæn.*, c. VIII, a. 4, *Theol. dogm. et mor.*, Paris, 1709, t. VI, p. 179 sq. — Il y a deux formes de la charité, l'une qui est la charité intense, *charitas intensa;* l'autre, la charité moindre, *charitas remissa*, cette dernière restant toutefois l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, *licet prædominans.* Le péché est remis en dehors du sacrement par la charité intense qui engendre la contrition parfaite, mais non par la charité moindre qui ne produit qu'une contrition imparfaite. C'est dans cette contrition née de la charité de degré inférieur que consiste la véritable attrition. — Nous répondons : L'essence de la charité n'est pas dans un degré spécial d'intensité, mais dans son objet formel ou motif qui est Dieu en lui-même ; et l'amour de Dieu pour lui-même, à quelque degré qu'il se rencontre, produit la contrition parfaite.

2. Opinion de quelques thomistes, dont Billuart, *Tract. de sacram. pæn.*, diss. IV, a. 7, *Theologia*, Paris, 1828, t. XVIII, p. 166 sq. — Ces auteurs distinguent deux amours de Dieu pour lui-même, l'un qu'ils appellent d'amitié, l'autre de bienveillance. Le premier aime Dieu parce qu'il est souverainement bon et aimable en lui-même et appelle la réciprocité d'amour : c'est la charité proprement dite. Le second aime Dieu aussi pour lui-même, mais sans appeler la réciprocité : d'où le nom de bienveillance. L'amour d'amitié, ou de charité, fait la contrition parfaite; l'amour de bienveillance est requis dans l'attrition. — Nous répondons : Cette distinction est purement verbale. Tout amour de Dieu pour lui-même est charité et, par le fait, appelle en retour et produit nécessairement l'amitié divine. C'est pourquoi l'amour de bienveillance et l'amour d'amitié sont une seule et même chose, la charité parfaite.

3. Opinion de Pallavicini, *Assert. theol.*, l. VII, *De sacram. pænit.*, c. XII, Rome, 1651, t. VI, et de Bossuet, *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in pænitentia requisitam*, n. VIII, XXVIII, XXXIV, XLI, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1879, t. X, p. 645 sq. — On peut aimer Dieu pour lui-même sans l'aimer par-dessus toutes choses. On n'a ainsi qu'une charité ébauchée qui ne peut suffire à constituer la contrition parfaite, *non perficiens.* Mais ce commencement d'amour désintéressé est nécessaire avec la crainte des peines de l'enfer pour constituer l'attrition salutaire. — Sur cette explication, nous remarquons d'abord qu'un amour de Dieu qui ne serait pas au-dessus de tout autre ne suffirait pas à constituer un repentir appréciativement souverain. Mais ensuite nous ne comprenons pas qu'il puisse se rencontrer un amour de Dieu pour lui-même, c'est-à-dire en raison de sa perfection et de son amabilité infinies, qui ne soit en même temps un amour prédominant sur tout autre, ou de charité parfaite. La perfection de l'amour et de la contrition vient de leur objet formel, c'est-à-dire du motif qui les fait naitre.

Il faut dire, en résumé, que ces trois opinions et d'autres qui se ramènent à celles-ci, réclamant, sous des formules différentes, l'amour de charité dans la contrition imparfaite, ne font que renouveler l'ancienne opinion de Pierre Lombard et de saint Bonaventure que nous avons réfutée à propos de l'efficacité de l'attrition dans le sacrement de pénitence.

2e groupe : opinions qui n'exigent pas un amour initial de charité. — Saint Liguori, *loc. cit.*, n. 440, donne la note « presque commune », *fere communis,* à la thèse générale qui soutient que l'attrition est suffisante dans le sacrement de pénitence sans qu'il soit nécessaire en même temps d'un amour de charité à un degré quelconque. Nous croyons qu'on peut dire qu'elle réunit aujourd'hui l'unanimité des théologiens. Mais les auteurs qui sont d'accord sur cette thèse générale, ne le sont plus de tout point dans leurs explications, et il nous faut ici encore noter des opinions distinctes.

1. Un grand nombre de théologiens se contentent d'affirmer la valeur suffisante de l'attrition, sans rien de plus. Ils excluent de l'attrition, de par sa définition même, tout amour de charité, mais ne disent rien d'un autre amour. Ainsi Suarez, disp. XX, sect. I, *loc. cit.*, p. 421, et De Lugo, disp. V, sect. IX, *loc. cit.*, p. 375. Nous devons remarquer qu'on nomme souvent, comme les premiers représentants de cette opinion, François de Victoria et Dominique Soto, en raison de la doctrine particulière professée par ces auteurs, et que nous avons rappelée plus haut, à savoir que si un pénitent se présentait de bonne foi à la confession, avec une contrition imparfaite, il serait justifié par la vertu du sacrement. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XIII, n. 6, dans *Theol. cursus completus*, t. XXV, col. 1964.

2. D'autres disent qu'il faut dans l'attrition, avec la détestation du péché, un mouvement d'amour vers Dieu, qui n'est pas l'amour de charité, mais l'amour de concupiscence. Cet amour de concupiscence, appelé aussi d'espérance, est l'amour intéressé qui cherche Dieu parce qu'il nous fait du bien et qu'il est pour nous la source du bonheur et la satisfaction des aspirations multiples de notre âme. C'est l'enseignement de Tournely, *Præl. theol. de sacram. pæn.*, q. V, a. 3, Paris, 1728, t. I, p. 278 sq., et des théologiens de Wurzbourg, *De sacram. pæn.*, disp. II, c. III, a. 3, 4, *loc. cit.*, p. 150 sq.

3. D'autres enfin affirment d'abord avec les précédents, qu'il faut dans l'attrition un amour d'espérance; mais ils ajoutent cette observation : rien n'exige que l'acte d'amour soit explicite; il peut n'être que virtuel ou implicite. Or, dans toute attrition vraie et surnaturelle, il y a implicitement et virtuellement le mouvement de la volonté vers son bien, qui est l'amour d'espérance. Ainsi raisonnent entre autres les théologiens de Salamanque, *De pænitentia*, disp. VII, dub. I, n. 39-57, *Cursus theologicus*, Paris, 1883, t. XX, p. 57 sq., et saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 442, obj. 3, *loc. cit.*, p. 349. Cette troisième forme de l'opinion dite attritioniste concilie entre elles les deux précédentes, et paraît avoir prévalu dans l'enseignement actuel. C'est la solution que nous admettons. Elle sera prouvée dans les trois assertions qui suivent.

3. Solution. — Première assertion : Il faut un commencement d'amour de Dieu avec l'attrition dans le sacrement de pénitence.

La conversion du pécheur doit être la rétractation complète du péché. Or, l'acte du péché a un double aspect : il détourne de Dieu, il porte vers la créature, *aversio a Deo, conversio ad creaturam.* La rétractation ne sera complète que si elle a aussi un double aspect en sens contradictoire, c'est-à-dire si elle détourne l'âme de la créature et la reporte vers Dieu, *aversio a creatura, conversio ad Deum.* Mais comment l'âme est-elle détournée de la créature, sinon par le regret? et comment reportée vers Dieu, sinon par un commencement d'amour? — Le concile de Trente, au reste, mentionne

formellement le commencement d'amour de Dieu parmi les dispositions préparatoires à la justification, sess. VI, c. VI : *Dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ; ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem.* Il faut donc ce commencement d'amour, *diligere incipiunt*, dans le pénitent qui demande l'absolution, comme dans le catéchumène qui se prépare au baptême.

Deuxième assertion : Le commencement d'amour requis dans l'attrition est l'amour d'espérance. — En effet, il ne peut être question de l'amour de charité. Autrement l'attrition ne se distinguerait plus de la contrition parfaite, et le pécheur serait toujours justifié avant l'absolution. Mais en dehors de l'amour de charité, qui est l'amour désintéressé, il n'y en a pas d'autre que l'amour intéressé ou d'espérance. C'est donc celui-ci qui est requis. — Cette conclusion ressort d'ailleurs des paroles du concile de Trente que nous avons citées : *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt.* Aimer Dieu comme source de toute justice, c'est-à-dire comme source de la grâce et des dons surnaturels, c'est l'aimer d'un amour qui est surnaturel mais intéressé, ou amour d'espérance.

Troisième assertion : L'amour d'espérance est implicite et suffisant comme tel, dans toute attrition qui vient d'un motif surnaturel.

Tous les motifs d'attrition peuvent se ramener à deux : la honte et la crainte. — Supposons d'abord une attrition qui vient de la honte. Le pénitent est honteux des laideurs de son péché, de ses caractères de révolte et d'ingratitude : il se reporte par le fait même vers celui à qui il devait obéissance et reconnaissance ; il veut pour l'avenir rendre ces devoirs à son maître et bienfaiteur : c'est l'amour d'intérêt. Ou bien, il a honte du triste état de son âme, et déteste le péché pour ce motif ; c'est donc qu'il veut recouvrer la grâce et les dons surnaturels : amour d'intérêt encore. — Supposons, en second lieu, une attrition de crainte. Craindre un mal, n'est-ce pas désirer le bien opposé ? La crainte de l'enfer renferme le désir du ciel ; la crainte des châtiments de Dieu en ce monde renferme le désir de sa protection et de ses bénédictions. Il est donc constant que l'amour d'espérance est implicite dans toute attrition surnaturelle.

Nous ajoutons que cet amour implicite suffit. La preuve de cette dernière affirmation est dans le rapprochement et la comparaison des deux chapitres doctrinaux dans lesquels le concile de Trente expose les dispositions préparatoires à la justification ou à la rémission du péché, sess. VI, c. VI, et sess. XIV, c. IV. Dans la session VI, le concile mentionne parmi les dispositions nécessaires pour recouvrer la grâce, le commencement d'amour de Dieu, *diligere incipiunt.* Dans la session XIV, parlant des conditions requises avec l'attrition, il dit seulement : *si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ.* Du commencement d'amour de Dieu il n'est plus question. Il n'y a pas contradiction entre les deux textes assurément. Les conditions requises dans la session XIV doivent correspondre à celles qui sont exigées dans la session VI. Puisqu'il n'y est plus fait mention formelle de l'amour de Dieu, c'est que, d'après les Pères du concile, l'amour qui est implicite dans l'attrition telle qu'ils l'ont décrite, est suffisant.

4. *Conclusion et réponse à une objection.* — Benoît XIV, *De syn.*, l. VII, c. XIII, n. 9, *loc. cit.*, col. 1066, termine un court exposé historique de la discussion sur l'attrition, par cette observation : *Adhuc sub judice lis est ; adhuc impune pro una et altera sententia dimicatur.* La question n'est pas tranchée par le juge suprême et on peut encore sans encourir de réprobation, se prononcer pour l'une ou l'autre opinion. D'où il conclut : « Que les évêques évitent, dans leurs synodes et instructions, de porter des décrets sur ce sujet. » Nous ajoutons dans le même sens : Que les prêtres évitent dans leurs sermons, leurs catéchismes, leurs exhortations au saint tribunal, d'affirmer que l'attrition est insuffisante par cela même si elle ne renferme pas un commencement d'amour de Dieu. Dire cela serait vouloir être plus sage que la sainte Église et jeter inutilement des inquiétudes, peut-être de grandes tentations de découragement, dans l'âme des pénitents.

On a opposé une difficulté à cette conclusion : La validité du sacrement de pénitence est en jeu dans la discussion qui divise les contritionistes et les attritionistes. Or, on doit suivre toujours le parti le plus sûr quand il s'agit de la validité d'un sacrement, puisque la proposition qui soutenait le contraire a été condamnée par Innocent XI, décret du 2 mars 1679, n. 1 : *Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1018, p. 258. Donc, quoiqu'on puisse argumenter en faveur de l'opinion attritioniste dans une discussion théorique, il faut dans la pratique du sacrement de pénitence suivre et enseigner l'opinion contritioniste qui est la plus sûre. L'objection ainsi présentée fut en vogue dès la publication du décret d'Innocent XI. Voir Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche,* Nordlingen, 1889, t. I, p. 91. Nous répondons, avec saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 440, *loc. cit.*, p. 335, et De Augustinis, *De re sacram.*, *loc. cit.*, p. 244 : Le raisonnement des contritionistes serait concluant si en réalité les opinions en présence étaient probables toutes deux. Or, il n'en est pas ainsi. L'opinion contritioniste, quoique non condamnée, n'est pas sérieusement probable, et l'opinion adverse est moralement certaine. Nous croyons l'avoir démontré et nous constatons que les théologiens de notre époque sont d'accord sur cette appréciation. Génicot, *Theol. mor.*, *De sacr. pæn.*, n. 271, t. II, p. 278, écrit, en parlant de la thèse des attritionistes : *Hanc doctrinam licet a quibusdam sæc. XVII et sæc. XVIII auctoribus oppugnata fuerit, S. Alphonsus (n. 440) certam vocat, et qua talem omnes hodie recipiunt.* Dans ces conditions on ne peut plus invoquer le décret d'Innocent XI. S'il est vrai, en effet, qu'on ne peut suivre, quand il s'agit de la validité du sacrement, une opinion moins sûre et simplement probable ; il est vrai aussi qu'on peut toujours suivre une opinion moralement certaine, sans se préoccuper d'une thèse improbable en sens contraire. Autrement il n'y aurait plus de sécurité dans l'administration et la réception des sacrements. Génicot, *Theol. mor.*, *De sacram. in genere,* n. 116, t. II, p. 122. Cette réponse se trouve corroborée par une observation d'ordre historique. Le jésuite Esparza avait pris part aux délibérations préliminaires sur le décret du 2 mars 1679. Or, il écrivit le 6 mars 1680, à ses confrères de Belgique, que les consulteurs s'étaient préoccupés de la question de l'attrition, et qu'ils avaient été d'avis unanime, qu'en condamnant la première proposition : *Non est illicitum,* etc., le pape n'atteindrait aucunement, dans sa valeur pratique, l'opinion « moralement certaine » de la suffisance de l'attrition pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence. Döllinger et Reusch, *op. cit.*, p. 92.

V. SENS DE LA FORMULE : *ex attrito contritus.* — Il est utile de déterminer le sens exact de cette formule souvent employée par les théologiens anciens et adoptée par les modernes, mais avec une signification plus précise. — La disposition imparfaite d'attrition peut-elle être transformée et devenir contrition parfaite ? Tout le monde répond affirmativement à cette première question. — Mais comment se fait la transformation ?

Les explications se sont multipliées dans les sens les plus divers, et Morin énumère jusqu'à dix opinions. Cet auteur publiait en 1651 son traité *De disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ,* Paris. Or, il dit dans cet ouvrage, l. VIII, c. III, n. 12, p. 509, qu'il y a près de quatre siècles qu'on discute très vivement dans les écoles sur la transformation de l'attrition, et il ajoute que la controverse n'est pas près de finir. Nous ne le suivrons pas dans sa relation des variétés et simples nuances d'opinions. Toute la question se résume ainsi : La formule *ex attrito contritus* peut se vérifier soit en dehors du sacrement, soit dans le sacrement de pénitence; et dans l'une et l'autre hypothèse, elle est susceptible d'un sens erroné et d'un sens vrai.

I. EN DEHORS DU SACREMENT. — 1° *Sens erroné.* — Au témoignage de Morin, *loc. cit.,* n. 1, p. 507, un bon nombre parmi les anciens docteurs considéraient l'attrition comme une contrition atténuée, inspirée par l'amour de charité, mais à un degré moindre que la contrition proprement dite ou parfaite. L'attrition deviendrait contrition, dans cette opinion, par le seul fait qu'elle s'élèverait à un degré supérieur et serait informée par la grâce, *gratia formata seu perfecta.* Ceci paraît être la pensée de saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, part. I, a. 2, q. II, III, *loc. cit.,* t. V, p. 667-670, et de Scot, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. II, n. 14-16, *loc. cit.,* t. XVIII, p. 74-76. — Cette explication est erronée puisqu'elle repose sur une notion inexacte de l'attrition. Saint Thomas, d'autre part, la réfutait déjà, *Sum. theol., Suppl.,* q. I, a. 3. Voici son raisonnement : « Il y en a qui disent que l'attrition devient contrition comme la foi informe devient formée, *sicut fides informis fit formata.* Mais, à notre avis, cela ne peut être. L'habitude de la foi peut bien, en effet, d'informe devenir formée par la grâce; mais jamais l'acte de foi informe ne deviendra un acte de foi formée, parce que cet acte informe passe et ne demeure pas comme une habitude, *transit et non manet.* Or, qui dit attrition et contrition, ne dit pas habitude, mais acte : *attritio autem et contritio non dicunt habitum sed actum tantum.* »

2° *Sens vrai.* — Le pécheur qui n'a d'abord que la disposition d'attrition, peut s'élever graduellement d'un motif de repentir à un autre, jusqu'à l'amour de charité qui fait la contrition parfaite. La crainte de l'enfer suppose le désir du ciel ou l'amour d'espérance. De cet amour d'espérance qui a pour objet les grâces de l'avenir, le pécheur passera assez naturellement à un amour de reconnaissance pour les grâces du passé. Et de l'amour de reconnaissance, sera-t-il si difficile de s'élever jusqu'à l'amour de Dieu pour lui-même qui est la charité? Nous arrivons ainsi au sommet de la hiérarchie des motifs surnaturels de contrition. Les premiers actes du pécheur repentant étaient d'attrition; le dernier auquel il aboutit, avec le secours de la grâce, est la contrition parfaite. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut entendre les explications de quelques-uns des anciens scolastiques, celles entre autres de Guillaume d'Auvergne, *De sacramento pænitentiæ,* c. V-VIII, *Opera,* Paris, 1676, t. I, p. 462-470, et d'Albert le Grand, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, a. 8, *Opera omnia,* Paris, 1894, t. XXIX, p. 559-561.

II. DANS LE SACREMENT. — 1° *Sens erroné.* — Certains auteurs ont pensé que le sacrement de pénitence avait la vertu de transformer l'acte d'attrition en contrition parfaite. Voir ce que nous avons dit plus haut de l'opinion du cardinal Cajetan et de quelques autres théologiens touchant la contrition nécessaire dans le sacrement de pénitence. L'acte d'attrition deviendrait, par la force du sacrement, comme un autre acte, puisqu'il serait contrition parfaite, sans que le pécheur ait à changer sa volonté ni à s'inspirer d'autres motifs de repentir. Nous trouvons cette manière de voir résumée dans une proposition de Scot, *loc. cit.,* n. 15, p. 75 : *Attritio fit contritio sine omni mutatione reali ipsius actus.* — Ceci revient en somme à la première explication qui concerne la transformation en dehors du sacrement et que nous avons déclarée erronée. La grâce du sacrement donnerait sa forme de perfection à un acte informe par sa nature. Or, il y a là une erreur, car le sacrement ne peut transformer *ex opere operato* un acte de volonté libre. Tant que la volonté n'agira pas pour le motif de charité, le repentir sera imparfait ou de simple attrition.

2° *Sens vrai.* — Le pénitent qui n'avait que la disposition d'attrition en se présentant à l'absolution, reçoit par la grâce du sacrement l'habitude infuse de contrition parfaite. En effet l'attrition est disposition suffisante pour l'efficacité de l'absolution. Celle-ci confère donc au pénitent la grâce sanctifiante et, avec la grâce sanctifiante, toutes les vertus surnaturelles, parmi lesquelles la charité et la pénitence qui constituent ensemble ce que nous pouvons appeler l'habitude surnaturelle de contrition parfaite. On peut dire en ce sens : *Attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus.* Suarez, *De pæn.,* disp. XX, sect. I, n. 13, *loc. cit.,* p. 425; Salmanticenses, *De pæn.,* disp. VII, dub. I, n. 62, *loc. cit.,* p. 84; Billot, *De Eccl. sacram., loc. cit.,* p. 137; Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.,* Tournai, 1895, t. II, p. 507.

Cajetan, *Opuscula omnia,* à la fin du t. XII des Œuvres de saint Thomas, in-fol., Anvers, 1612, tr. IV, *De attritione et contritione,* p. 46 sq.; *Summula,* v° *Contritio,* Lyon, 1595, p. 101 sq.; Suarez, *De pænitentia,* disp. V, XX, *Opera omnia,* Paris, 1866, t. XXII, p. 99 sq., 421 sq.; Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei,* l. II, c. XVII-XVIII, *De sacram. pæn.,* Lyon, 1603, t. II, col. 967 sq.; De Lugo, *Disputationes,* disp. V, sect. IX, *De pæn.,* Paris, 1869, t. IV, p. 374 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* disp. VII, *De pæn.,* Paris, 1883, t. XX, p. 15 sq.; Tournely, *Prælectiones theologicæ de sacram. pæn.,* q. V, Paris, 1728, t. I, p. 223 sq.; Billuart, *Cursus theologiæ,* diss. IV, *De sacram. pæn.,* Paris, 1828, t. XVIII, p. 123 sq.; Wirceburgenses, *Theologia, De sacram. pæn.,* c. III, Paris, 1854, t. V, p. 141 sq.; Bossuet, *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pænitentiæ requisitam,* dans les *Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1879, t. X, p. 646 sq.; Francolini, *De dolore ad sacramentum pænitentiæ rite suscipiendum necessario,* Rome, 1706; Le Drou, *Dissertationes quatuor de contritione et attritione,* Rome, 1707; S. Liguori, *Theologia moralis,* l. VI, n. 440-444, Paris, 1883, t. III, p. 333 sq; *Vindiciæ Alphonsianæ,* Paris, 1874, t. II, p. 34 sq.; Benaglio, *Dell' attrizione quasi materia e parte del sacramento della pœnitenza,* Milan, 1846; Scavini, *Theologia moralis universa,* tr. X, *De sacram. pæn.,* disp. I, c. II, Paris, 1855, t. IV, p. 23 sq.; Gury-Ballerini, *Comp. theol. mor.,* Prato, 1894, t. II, p. 193 sq.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* Prato, 1892, t. V, p. 21 sq.; Palmieri, *Tractatus de sacram. pænitentiæ,* th. XX-XXXII, Rome, 1879, p. 214 sq.; Jaugey, *De sacram. pænitentiæ,* Langres, 1877, p. 26 sq., 153 sq.; Hurter, *Theol. dogm. comp.,* Wurzbourg, 1883, t. III, p. 393 sq.; De Augustinis, *De re sacramentaria,* tr. V, *De pænitentia,* th. VIII, XIX, Rome, 1887, t. II, p. 82, 233; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* Rome, 1897, t. II, p. 115 sq.; J.-B. Sasse, *Inst. theol. de sacramentis Ecclesiæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 121 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum,* Bologne, 1891, t. II, p. 421 sq.; Génicot, *Theol. mor. institutiones,* Louvain, 1898, t. II, p. 276 sq.; Haine, *Theol. mor. elementa,* Rome, 1899, t. III, p. 226 sq.; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 543 sq.; Dollinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert,* Nordlingen, 1889, t. I, p. 67-94 et passim.

A. BEUGNET.

II. ATTRITION. Décret d'Alexandre VII. — I. Motif et occasion du décret. II. Texte. III. Commentaire.

I. MOTIF ET OCCASION. — Après le concile de Trente, les théologiens s'accordèrent généralement à dire que la contrition parfaite n'était pas nécessaire pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence. Mais il restait à préciser quelles étaient les conditions d'une véritable attrition. Quelques-uns soutinrent qu'il n'y avait pas d'attrition salutaire sans un commencement d'amour de charité; d'autres n'exigèrent que l'amour de concupiscence; d'autres encore — et ce fut

le plus grand nombre — se contentèrent d'affirmer que l'attrition était pleinement suffisante, pourvu qu'elle exclût l'affection au péché et renfermât l'espérance du pardon. Voir l'exposé complet des opinions dans l'article précédent. En somme, deux principaux partis étaient en présence. Les uns, parce qu'ils revenaient sous une autre forme à la thèse de la nécessité de la contrition parfaite, furent nommés contritionistes; les autres s'appelèrent attritionistes. Chaque parti se réclamait de l'autorité du concile de Trente et citait des textes à son avantage, parfois même ceux que l'adversaire invoquait également, chacun les interprétant à sa manière. De là à s'accuser de témérité, voire d'erreur dans la foi, il n'y avait qu'un pas; et ce pas fut franchi sans peine à l'époque où les controverses sur la justification et sur la morale relâchée passionnaient tous les esprits. La question de l'attrition revenait dans la plupart des débats. On la disputa « fort chaudement » surtout en Belgique et dans l'université de Louvain, où l'opinion des contritionistes était en faveur. *Recueil historique des bulles*, etc., Mons, 1704, p. 389; De Augustinis, *De re sacramentaria*, Rome, 1880, p. 231. Mais il semble avéré, d'autre part, que c'est dans le camp des attritionistes, forts de leur grand nombre et de la valeur réelle de leurs arguments, qu'on se fit peu de scrupule de censurer de notes théologiques l'opinion adverse. On la déclara non seulement « improbable », mais « dangereuse dans la foi, contraire à l'esprit du concile de Trente, implicitement et virtuellement condamnée par le concile ». Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XIII, n. VII, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. XXV, col. 1065. Cette discussion, venant après d'autres, ajoutait aux divisions des pasteurs et au scandale des fidèles. C'est pourquoi le pape Alexandre VII crut devoir intervenir.

Les incidents de la querelle en Belgique furent l'occasion immédiate de cette intervention. Voici les faits d'après le récit de Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 85 sq. L'opinion contritioniste dominait dans le clergé paroissial belge. En 1637, l'archevêque Boonen de Malines avait exhorté les confesseurs de son diocèse à exiger de leurs pénitents plus que la simple attrition; et en 1659, l'évêque Wachtendonk de Namur fit la même recommandation à ceux qui dépendaient de sa juridiction. Mais, voici qu'en 1661 parut à Gand un catéchisme flamand recommandé et propagé par les pères jésuites, dans lequel était enseignée cette doctrine, que l'attrition inspirée par la crainte de l'enfer suffit dans le sacrement de pénitence. Grand émoi parmi les curés de la ville. Ils se réunirent, rédigèrent une déclaration contre l'enseignement du nouveau catéchisme, et obtinrent pour cette déclaration l'approbation de la faculté de théologie de Louvain. Ce n'est pas tout. Deux membres distingués de l'ordre de Saint-Augustin, Christian Wolf ou Lupus et François Farvaques, rédigèrent sans tarder des dissertations savantes pour démontrer que le catéchisme en question interprétait mal la doctrine du concile de Trente. Toutes deux parurent en 1666. Celle de Christian Lupus est intitulée : *Dissertatio dogmatica de germano ac avito sensu ss. patrum, universæ semper ecclesiæ ac sacros. præsertim Trid. synodi circa christianam contritionem et attritionem*, Louvain, 1666; celle de Farvaques : *Quæstio quodlibetica de attritione, seu quæ fuerit mens concilii Tridentini de sufficientia attritionis servilis in sacramento pœnitentiæ*, Louvain, 1666. Le jésuite Maximilien Le Dent répliqua aux deux moines augustins, non sans quelque vivacité, par une dissertation en sens contraire, qui parut sous ce titre : *De attritione ex metu gehennæ ejusque cum sacramento pœnitentiæ sufficientia juxta mentem s. conc. Trid. adversus Christiani Lupi dissertationem dogmaticam et quæstionem quodlibeticam Francisci Farvaques O. Erem. S. Aug.*, Malines 1667. C'est alors que la question fut portée à Rome. Il semble bien que l'initiative de cet appel au siège apostolique revienne à Christian Lupus. Il écrivit d'abord à son confrère de Rome, Henri Noris, moine augustin comme lui, plus tard cardinal, une lettre qui fut rendue publique, par laquelle il défend l'orthodoxie de sa doctrine et se plaint d'être traité par ses adversaires comme un disciple de Luther. *Epistola familiaris ad P. Henricum Noris, qua Chr. Lupus quibusdam ad nonnulla majoris suæ de christiana contritione dissertationis capita hæsitantibus, conatur dare rationem*, Louvain 1667. Puis, il s'adressa par lettre privée au cardinal Bona. Dans cette seconde lettre, il se plaint à nouveau des jésuites qui regardent les adversaires de l'attritionisme comme des jansénistes; il démontre que son opinion n'a rien de commun avec les propositions de Baius condamnées par Paul V; il ajoute que l'internonce a conseillé à la faculté de Louvain de ne pas répondre aux jésuites, et envoyé sa dissertation à Rome; il conclut en demandant au cardinal de le soutenir lui et ses amis auprès du pape et du cardinal Barberini. Cette lettre est du mois d'avril 1667. Sur ces entrefaites, paraissait une riposte du père Le Dent à la lettre que Lupus avait adressée à Noris et rendue publique. *Ad epistolam familiarem... responsio, in qua attritionis cum sacramento sufficientia magis stabilitur*, Malines. Des deux côtés, on se plaignait vivement de l'adversaire et on souhaitait sa condamnation à Rome.

Le pape ne condamna personne, mais rappela à la modération les deux partis. C'est l'objet du décret que le Saint-Office publia le 5 mai 1667. Il est interdit par ce texte aux défenseurs de l'une ou de l'autre opinion de se servir de formules injurieuses et de censures théologiques pour qualifier l'opinion adverse.

II. TEXTE DU DÉCRET. —

Feria V. Die 5 maii 1667.	Du jeudi, 5 mai 1667.
Ss. D. N. ALEXANDER PAPA VII, cum acceperit non sine gravi animi mœrore, scholasticos quosdam acrius, nec absque fidelium scandalo, inter se contendere, an illa attritio, quæ concipitur ex metu gehennæ, excludens voluntatem peccandi cum spe veniæ, ad impetrandam gratiam in sacramento pœnitentiæ, requirat insuper aliquem actum dilectionis Dei, asserentibus quibusdam, negantibus aliis, et invicem adversam sententiam censurantibus; Sanctitas Sua, cupiens pacis vinculum inter fideles servare omnemque dissensionum fomitem extinguere, auditis votis Eminentiss. ac Reverendiss. DD. cardinalium in universa republica christiana contra hæreticam pravitatem generalium inquisitorum, necnon DD. consultorum et qualificatorum sacræ Congregationis eorumdem generalium inquisitorum, hoc præsenti decreto in virtute sanctæ obedientiæ et sub pœna excommunicationis latæ sententiæ Sanctitati Suæ reservatæ, aliisque pœnis eorumdem sanctæ Sedis arbitrio taxandis, præcipit universis et singulis fidelibus, quacumque dignitate fulgentibus, etiam episcopali et cardinalitia, ut si deinceps de materia attritionis præfatæ scribent, vel libros aut scripturas edent, vel docebunt, vel prædicabunt, vel alio quovis modo pœnitentes aut scholares cæterosque erudient, non au-	Notre Saint-Père le pape ALEXANDRE VII ayant appris avec une sensible douleur que quelques théologiens scolastiques disputaient entre eux avec trop d'aigreur et au scandale des fidèles sur cette question, si l'attrition conçue par la crainte de l'enfer, excluant la volonté de pécher et renfermant l'espérance du pardon, requiert encore quelque acte d'amour de Dieu pour obtenir la grâce dans le sacrement de pénitence, les uns soutenant cette proposition, les autres la niant, et chacun d'eux censurant réciproquement l'opinion du parti contraire; Sa Sainteté qui ne souhaite rien tant que de conserver le lien de la paix entre les fidèles, et de détruire les germes de division, après avoir entendu l'avis des Éminentissimes et Révérendissimes cardinaux inquisiteurs généraux contre l'hérésie, et aussi des consulteurs et qualificateurs de la même S. C. de l'Inquisition générale, par ce présent décret, en vertu de la sainte obéissance et sous peine d'excommunication latæ sententiæ réservée au Saint-Siège et sous les autres peines arbitraires au Saint-Siège, ordonne à tous les fidèles de quelque condition et dignité qu'ils soient, même aux évêques et aux cardinaux, tous fidèles chrétiens sans excepter les

deant alicujus theologicæ censuræ alteriusve injuriæ aut contumeliæ nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in præfata attritione ex metu gehennæ concepta, quæ hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictæ dilectionis necessitatem, donec ab hac sancta sede fuerit aliquid hac in re definitum. Statuitque præterea decretum hoc, seu illius exemplum ad valvas basilicæ principis apostolorum de urbe, et in acie campi Floræ affixum omnes ubique existentes arctare et afficere, ac si unicuique personaliter fuisset intimatum.

Franc. Ricardus, S. rom. et univ. Inquisitionis not.

cardinaux, que s'ils composent ou publient à l'avenir des livres ou des écrits, s'ils enseignent, ou prêchent, ou instruisent de quelque manière que ce soit les pénitents, les écoliers et autres sur la matière de l'attrition, ils n'entreprennent pas, avant que le Saint-Siège ait décidé quelque chose à ce sujet, de noter d'aucune censure théologique, ni de décrier par aucun terme injurieux ou offensant ni l'une ni l'autre des opinions en présence, ni celle qui nie la nécessité d'un acte d'amour de Dieu avec l'attrition conçue par la crainte des peines, opinion qui est aujourd'hui plus commune dans les écoles, ni celle qui affirme la nécessité de cet acte d'amour. De plus, Sa Sainteté veut que ce décret ou la copie qui aura été affichée aux portes de la basilique de Saint-Pierre de la ville de Rome et au champ de Flore, oblige tous les fidèles en quelque lieu que ce soit, de la même manière que s'il avait été signifié à chacun d'eux personnellement.

François Ricard, notaire de la Sacrée Inquisition romaine et universelle.

III. Commentaire. — La question de doctrine qui s'agitait entre contritionistes et attritionistes a été traitée dans l'article précédent. Nous n'avons à présenter ici que quelques observations d'ordre historique et pratique.

1° Nous constatons d'abord que certains auteurs, comme Lacroix, *Theol. mor.*, l. VI, part. II, n. 875, Paris, 1874, t. III, p. 431, et les théologiens de Wurzbourg, *Theol. dogm.*, etc., *De sacram. pænit.*, n. 162, Paris, 1854, t. V, p. 155, interprètent le décret d'Alexandre VII en ce sens que le pape protégerait contre les censures théologiques et autres qualifications outrageantes, non pas l'opinion qui veut un commencement d'amour de charité dans l'attrition, mais seulement celle qui requiert l'amour d'espérance. C'est en ce sens qu'il faudrait entendre l'expression *aliqualis dilectionis*. — Nous n'adoptons pas, pour notre part, cette observation. Nous croyons, en raison des circonstances qui ont motivé le décret, que c'est bien de l'opinion des contritionistes qu'Alexandre VII entendait parler.

2° Le pape n'a déclaré ni l'une ni l'autre des opinions en présence, dénuée de valeur ou de probabilité. Aussi les tenants des deux partis continuèrent-ils la discussion en gardant mieux toutefois la modération qu'avait si sagement prescrite le souverain pontife. Dès l'année suivante, Farvaques publia un nouveau factum, *Xenium theologicum in quo dilectionis Dei in sacramento pænitentiæ necessitas asseritur et confirmatur*, Louvain, 1668; puis encore un an après, *Veritas et charitas seu mens concilii Trid. de attritione ex metu gehennæ concepta*, Louvain, 1669. Le Dent riposta : *Ad xenium theologicum P. Franc. Farvaques et ad ejusdem apologiam responsio*, Malines, 1669; et son confrère Ægidius Estrix le soutint, *Decertatio historico-theologica pro mente concilii Tridentini de vi attritionis sine amore amicitiæ in sacramento comprobata*, Louvain, 1669. Au temps de Benoît XIV, l'un et l'autre parti avait toujours ses représentants dans le ministère pratique comme dans l'enseignement théorique. *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XIII, n. IX, *loc. cit.*, col. 1066.

3° Toutefois Alexandre VII n'a pas mis absolument les deux opinions sur la même ligne, puisqu'il prend soin de constater que celle qui soutient la suffisance de l'attrition, sans réclamer un acte d'amour, est la plus commune dans l'enseignement des écoles de ce temps, *hodie inter scholasticos communior videtur*. Döllinger et Reusch, *loc. cit.*, p. 87, pensent que cette note favorable aux attritionistes est due à l'intervention du cardinal jésuite Pallavicini, dont l'influence était grande auprès du pape. Ceci paraît surprenant, quand on sait que ce cardinal était personnellement partisan de l'opinion qui exige un commencement d'amour de charité. *Assertionum theologicarum*, l. VII, c. XII, Rome, 1651, t. VI. Les auteurs allemands que nous citons en conviennent. Si donc il est vrai que Pallavicini lui-même a fait qualifier de « plus commune » l'opinion qu'il combattait, c'est que la note en question s'imposait avec évidence à un esprit de bonne foi.

4° Que faut-il entendre par les censures théologiques, qu'il est défendu de porter contre l'opinion adverse? — Il faut entendre les qualificatifs qui signifieraient que cette opinion est répréhensible au point de vue de la foi, comme de la déclarer hérétique, erronée, suspecte, sentant l'hérésie, captieuse, téméraire, malsonnante, dangereuse, scandaleuse, offensante pour des oreilles pieuses. Mais ce n'est pas une censure théologique de dire qu'une opinion est peu probable, ou improbable, ou même fausse, parce que ces dernières notes sont des appréciations d'ordre logique et rationnel et ne concernent pas la foi. Nous pouvons par conséquent les appliquer à la thèse contritioniste, sans contrevenir au décret d'Alexandre VII. Ainsi pensent saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 440, Paris, 1883, t. III, p. 335, et De Augustinis, *De re sacramentaria*, Rome, 1887, t. II, p. 233. Ce dernier appuie sa conclusion sur l'autorité du théologien Viva, *Damnatæ theses*, part. III, in prop. XV ab Alex. VIII, n. 33, qui écrit ceci, en parlant précisément de notre décret : *Præscriptum istud in virtute s. obedientiæ, ne censura ulla his opinionibus inuratur, non impedire, quominus aliqua ex iis dici possit improbabilis, et falsa, ut docent theologi communiter; tum quia inter censuras theologicas non recensetur falsitas, et improbabilitas; tum etiam quia evidens est alterutram ex his opinionibus extreme oppositis, quæ censurari non possunt, esse falsam.*

5° L'excommunication *latæ sententiæ* portée par le décret d'Alexandre VII n'a pas été renouvelée par la constitution *Apostolicæ Sedis*, et se trouve abrogée de ce fait.

Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, doc. XCIII, n. 1017, Wurzbourg, 1895, p. 257; *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes concernant les erreurs de ces deux derniers siècles* [par le P. Michel Le Tellier, S. J.], 4e édit., Mons, 1704; Viva, *Damnatæ theses ad theologicam trutinam revocatæ*, part. III, Naples, 1708; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XIII, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XXV, col. 1062; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 875, Paris, 1874, t. III, p. 430; De Augustinis, *De re sacramentaria*, Rome, 1887, t. II, p. 231; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 87, 520, 599 et passim; Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, t. I, p. 67-94 et passim.

A. Beugnet.

AUBÉ Benjamin, né à Paris en 1826, mort en 1887, professeur de philosophie et critique d'histoire religieuse. Les principaux ouvrages qu'il a publiés sont : 1° *Histoire des persécutions de l'Église, jusqu'à la fin des Antonins*, in-8°, Paris, 1875; 2° *La polémique païenne au IIe siècle*, in-8°, Paris, 1878; 3° *Les chrétiens dans l'empire romain, de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, in-8°, Paris, 1881; 4° *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, in-8°, Paris, 1886. Ces ouvrages, où il étudie les rapports de l'Église et de l'État romain pendant les trois premiers siècles, ainsi que les polémiques religieuses qui naqui-

rent au cours des persécutions, témoignent chez l'auteur, surtout les deux derniers, un désir très louable d'impartialité. Mais on doit lui reprocher de s'être placé en général au point de vue rationaliste, en parlant de l'histoire intérieure de l'Église, qu'il connaît beaucoup moins que l'histoire extérieure, et d'avoir adopté les préjugés de Dodwell sur le nombre des martyrs, qu'il diminue le plus possible. Sa méthode consiste à relever dans les auteurs, pour chaque persécution générale ou locale, les noms des victimes, à faire valoir soigneusement les circonstances défavorables au martyre, et à additionner enfin le nombre des cas irréductibles qui s'imposent aux esprits les plus difficiles. Le chiffre des martyrs qu'il obtient de la sorte est assez mince, et c'est uniquement à ce chiffre qu'il mesure la violence de la persécution. Cette méthode manque de critique, parce qu'elle ne tient pas compte des témoignages des apologistes qui répètent sans cesse qu'on massacre les chrétiens, ni des auteurs ecclésiastiques de cette époque, où la préoccupation du martyre est trop accentuée pour supposer une persécution anodine. Ces quatre ouvrages ont été justement inscrits au catalogue des livres prohibés, *Index librorum prohibitorum*, in-4°, Rome, 1900, p. 51.

Bulletin critique, 1881, t. II, p. 54 sq.; 1886, t. VII, p. 301 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 1327-1328; P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885, Introd., p. VII.

J. Bellamy.

AUBERMONT (Jean-Antoine d'), d'une famille noble de Bois-le-Duc, fit profession dans l'ordre des frères prêcheurs à Gand, le 11 avril 1633. Après avoir achevé ses études, enseigna la philosophie et la théologie dans divers couvents de sa province, et exerça l'office de missionnaire apostolique dans la Frise. Second régent du collège des dominicains à Louvain de 1649 à 1653. Docteur de l'université de Louvain le 20 octobre 1652. Premier régent au susdit collège de 1665 à 1673. Mort le 22 novembre 1686. On a de lui les écrits théologiques suivants : 1° *Oratio panegyrica in S. Thomam de Aquino*, prononcée le 7 mars 1650 devant l'université, in-4°, Louvain, 1650; 2° *Doctrina quam de primatu, auctoritate ac infallibilitate Romani Pontificis tradiderunt Lovanienses*, in-4°, Liège, 1682; 3° *Responsio historica theologica ad cleri gallicani de potestate ecclesiastica declarationem Parisis XIX martii 1682 factam, ex Summorum Pontificum decretis ac gestis excepta per quemdam sacræ theologiæ professorem* (sans nom d'auteur), in-8°, Cologne, 1683; 4° *Mantissa celebrium in Belgio et Gallia scriptorum... declarationi cleri gallicani de ecclesiastica potestate nuper edita opposita*; l'auteur y a joint : *Dissertatio de immediata episcopalis et synodalis juridictionis origine*, in-4°, s. l., 1683; 5° *Expunctio appendicis R. P. Pappebrochii officium corporis Christi a S. Thoma de Aquino compositum denegantis*, Gand.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 709; B. de Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 106, 433; *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Louvain (1890), t. XXII, p. 185; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 407.

P. Mandonnet.

AUBERTIN Edme, théologien protestant, né en 1595, à Châlons-sur-Marne, mort à Paris le 5 avril 1652, converti à l'Église catholique. Il fut admis comme ministre en 1618 par le synode de Charenton et fut placé à la tête de l'église de Chartres. En 1631, il vint à Paris. Son principal ouvrage a pour titre : *Conformité de la créance de l'Église avec celle de saint Augustin sur le sacrement de l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1626. Il y affirme que les dogmes de la transsubstantiation et de la présence réelle furent inconnus aux premiers siècles de l'Église et il y attaque vivement les cardinaux Bellarmin et Duperron. Il en publia une autre édition : *L'eucharistie de l'ancienne Église*, in-fol., Paris, 1629, et une traduction latine en fut faite par Blondel et Jean-Frédéric Gronow : *De eucharistiæ sive cœnæ dominicæ sacramento libri tres*, in-fol., Deventer, 1654. Antoine Arnauld s'appliqua à réfuter Aubertin dans son ouvrage : *La perpétuité de la foi touchant l'eucharistie*. On a encore d'Aubertin : *Anatomie du livre publié par le sieur de la Milletière pour la transsubstantiation*, in-4°, Charenton, 1642.

Voir la préface du *De sacramento eucharistiæ*, publié à Deventer en 1654; Bayle, *Dictionnaire hist. et critique*, t. I, p. 379; Niceron, *Mémoires des hommes illustres*, t. XXXVI, p. 12; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1568-1569.

B. Heurtebize.

1. **AUBRY Jean-Baptiste**, bénédictin, né le 26 avril 1736 à Deyviller, près d'Épinal (Vosges), mort à Commercy (Meuse) le 4 octobre 1809. Il fit profession de la vie religieuse le 7 octobre 1753 à l'abbaye de Moyen-Moutier de la congrégation de Saint-Vanne, sous le nom de dom Benoit, et fut chargé par ses supérieurs de continuer l'*Histoire des auteurs ecclésiastiques*, de dom Remi Ceillier. Il était alors à l'abbaye Saint-Léopold de Nancy. Le seul volume préparé pour cette continuation n'a pas été publié. Dom Jean-Baptiste Aubry a été prieur à Breuil, après avoir été conventuel à Saint-Avold. Forcé par la Révolution de quitter son monastère, il vécut à Commercy dans la retraite et la pauvreté. Parmi ses ouvrages, nous mentionnerons : *Questions philosophiques sur la religion naturelle, dans lesquelles on propose et on résout avec les seules lumières de la raison les objections des athées, des matérialistes, des pyrrhoniens et des déistes*, in-8°, Paris, 1782; ayant été critiqué par l'abbé Guinot dans le *Journal littéraire de Nancy*, 1782, t. IX, p. 106-122, l'auteur répondit par des *Lettres critiques sur plusieurs questions de la métaphysique moderne*, in-12, Paris, 1783; *Théorie de l'âme des bêtes et de celle qu'on attribue à la matière organisée*, in-12, Paris, 1790; *Leçons métaphysiques à un [illegible] sur l'existence et la nature de Dieu*, in-12, Paris, 1790; *Questions aux philosophes du jour sur l'âme et la matière*, in-8°, 1791; *Anti-Condillac ou Harangue aux idéologues modernes*, in-8°, Paris, 1801; *Nouvelle théorie des êtres suivie des erreurs de Condillac dans la logique et de celles de Voltaire dans la métaphysique*, in-12, Commercy, 1804; *Aubade ou lettres apologétiques et critiques à MM. Geoffroy et Mongin*, in-8°, Commercy, s. d., pour répondre à une critique du précédent ouvrage, parue dans le *Journal des Débats*.

[E. Psaume], *Éloge de M. Aubry, ancien prieur bénédictin, membre de l'Académie de Nancy*, Paris [1809]; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1833, t. I, p. 435; Quérard, *La France littéraire*, t. I, p. 115; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 498-499.

B. Heurtebize.

2. **AUBRY Jean-Baptiste**, né le 4 octobre 1844 à Ourscamp (Oise), fit de solides études théologiques à Beauvais et à Rome et fut professeur d'histoire ecclésiastique et d'Écriture sainte au grand séminaire de Beauvais (1868-1874). Membre de la Société des missions étrangères de Paris, il fut envoyé, en 1875, au Kouei-Tcheou, où il mourut le 19 septembre 1882. Il laissait beaucoup de notes et d'ouvrages manuscrits, que son frère, M. Auguste Aubry, curé de Dreslincourt (Oise), a publiés. Ils ont paru sous des titres un peu différents, qui déroutent le bibliographe. Sans parler du volume sur *Les grands séminaires*, qui forme la seconde partie de l'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, in-8°, Lille et Paris [1893], et qui est en bonne partie de la main de l'éditeur, nous suivrons l'ordre des *Œuvres complètes*, 12 in-8°, Paris, 1894-1902 : 1° *Quelques idées sur la théorie catholique des sciences et sur la synthèse des connaissances humaines*

dans la théologie, 1894; 2° *Mélanges philosophiques. Le cartésianisme, le rationalisme et la scolastique*, 1895; 3° *Études sur le christianisme, la foi et les missions catholiques dans l'Extrême-Orient*, 1896; 4° *Études sur Dieu, l'Église, le pape, le surnaturel, les sacrements*; 5° *Choix de méditations sacerdotales. Direction spirituelle, opuscules de piété*, 2e édit., 1897; 6° *Études sur l'Écriture sainte. La Genèse, les Psaumes, les Épîtres de saint Paul*, 1897; 7° *Cours d'histoire ecclésiastique et théologie de l'histoire de l'Église*, 2 in-8°, 1899; 8° *La méthode des études ecclésiastiques dans nos séminaires depuis le concile de Trente;* ce volume formait la première partie de l'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, Lille [1890]; la 2e édition, Paris, 1900, comprend trois chapitres nouveaux sur l'*Œuvre théologique de Bossuet*; 9° *Introduction à l'étude des sciences sacrées et conseils pratiques aux étudiants*, 1900. Tout cet ensemble comprend deux sortes d'écrits. Les uns concernent la méthode des études théologiques et opposent constamment, et non sans quelque exagération, l'école romaine, représentée surtout par le cardinal Franzelin, et l'école française. Les autres sont l'application, faite à diverses sciences sacrées, des principes préconisés dans les premiers; simples essais ou ébauches, auxquels le père Aubry n'a pas pu mettre la dernière main. Les deux derniers volumes contiennent la *Correspondance inédite* du père Aubry.

A. Aubry, *Jean-Baptiste Aubry, docteur en théologie*, in-12, Lille, 1889; *Correspondance du père J.-B. Aubry*, etc., in-8°, Beauvais [1886], rééditée plusieurs fois sous le titre : *Les Chinois chez eux*, in-4°, Lille.

E. MANGENOT.

AUCTOREM FIDEI (**Bulle**). Voir PISTOIE (CONCILE DE).

AUDEBERT Étienne, jésuite français, né à Bellac (Haute-Vienne), en 1592, admis dans la Compagnie le 1er septembre 1613, professa 3 ans la philosophie, 8 ans la théologie et l'Écriture sainte, lutta avec énergie contre les réformés et mourut à Pau, le 30 juillet 1646 ou 1647. *Belle confession de foy touchant l'invocation de l'ange gardien, tirée de la bouche du sieur Monioux, jadis ministre de Tonnains... et signée de sa main...*, in-4°, Bordeaux, 1624; *Explications de quelques endroits de saint Augustin, touchant la sainte eucharistie*, in-12, La Rochelle, 1630; *Le triomphe de la vérité, ou adveu du sieur Abbadie, ministre de Pau, sur la transsubstantiation et sur le purgatoire*, in-8°, Orthez, 1638. Abbadie répondit à cet ouvrage par : *La victoire de la vérité opposée au triomphe sans victoire, chanté par un vaincu...*, in-8°, Orthez, 1638. — *La logique du Sr Abbadie, ministre de Pau en Béarn*, in-8°, 1638; *Lettre au synode de Messieurs les ministres de Béarn sur les passages de Théodoret, Dial. 2, et de Gélase, livre des deux natures*, in-4°, Lescar, 1639; *Lettre à Messieurs du consistoire de Pau, en Béarn, sur la croyance du sieur Abbadie...*, in-4°, Lescar, 1639.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 622-624.

C. SOMMERVOGEL.

AUDEBOIS DE LA CHALINIÈRE Joseph-François, chanoine d'Angers, mort en 1759, l'un des continuateurs des *Conférences d'Angers*. Les conférences sur la grâce, 3 in-12, Angers, 1745, lui appartiennent; il y combat surtout les erreurs des jansénistes.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853, art. *Babin*; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 1249, 1336.

V. OBLET.

AUDIENS, disciples d'Audius, anthropomorphites et partisans décidés de la célébration de la Pâque chrétienne en même temps que celle des juifs. Leur chef Audius ou Udo était né en Mésopotamie, au IVe siècle, d'une famille illustre et s'était fait remarquer par l'intégrité de ses mœurs et l'ardeur de son zèle. Mais il ne pouvait tolérer le plus léger désordre dans l'Église et reprenait avec une grande liberté de langage les évêques et les prêtres toutes les fois que leurs actes ou leur administration lui semblaient laisser à désirer. Il s'emportait contre le luxe et l'amour de l'argent et stigmatisait toute faute contraire au dogme ou à la discipline. Ni sa piété sincère, ni son zèle pour l'orthodoxie de la foi et le maintien de la discipline ne lui firent pardonner ses intempérances de langue; il fut en butte à des vexations et à des représailles. Longtemps il supporta tout sans se plaindre et sans rompre avec l'Église. Mais il finit par fonder une secte qui, à son exemple, par l'austérité, la probité et le sens de la justice, s'afficha comme une protestation vivante contre les défaillances de l'époque. Ses partisans ne voulurent plus s'appeler chrétiens et prirent son nom; ils vécurent à part, isolés du reste des hommes, dans des monastères ou des couvents, de préférence loin des centres ou à l'entrée des villes, et se propagèrent rapidement en Asie et en Scythie; ils suivirent Audius parmi les Goths, enseignant à ces barbares les rudiments de la foi et propageant la pratique de l'ascétisme et de la continence. Ils s'organisèrent en église et eurent un clergé à eux. Audius, en effet, avait été sacré évêque par un évêque catholique qu'il avait gagné à sa cause; après lui, on cite, entre autres, comme évêques de la secte, un certain Uranius en Mésopotamie et un certain Silvanus en Gothie. A la mort de ces chefs, les audiens diminuèrent sensiblement et se trouvèrent bientôt confinés dans quelques rares couvents, soit à Chalcis non loin d'Antioche, soit en Mésopotamie près de l'Euphrate, sans la moindre action sur le mouvement intellectuel de l'époque.

Saint Épiphane, à qui nous devons ces détails, ne peut se défendre d'un sentiment particulier de sympathie pour des hommes aussi austères : il leur sait gré de ne pas avoir erré sur la question trinitaire, à une époque où l'arianisme avait tant de succès, *Hær.*, LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 341; et, par un excès de bienveillance, il les traite de schismatiques plutôt que d'hérétiques. *Anacephalæosis*, I, III, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 869. Il est pourtant obligé de constater qu'ils se servaient d'un grand nombre d'apocryphes, sans dire lesquels, et de blâmer leur anthropomorphisme, comme contraire à la tradition ecclésiastique et à la règle de la foi, ainsi que leur obstination à célébrer la Pâque en même temps que les juifs.

Les audiens, en effet, entendaient mal l'Écriture : prenant au pied de la lettre soit les expressions scripturaires, qui prêtent des membres à Dieu, soit les récits des théophanies de l'Ancien Testament, ils plaçaient la ressemblance de l'homme avec Dieu dans la corporéité; ils étaient anthropomorphites. Épiphane, *Hær.*, LXX, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 348. Voir ANTHROPOMORPHITES, col. 1371.

De plus, ils ne tenaient aucun compte des décisions prises à Nicée touchant la célébration de la Pâque, à l'occasion de l'usage introduit par les quartodécimans. Voir ce nom. Ils s'obstinèrent à célébrer la fête en même temps que les juifs, sous ce double prétexte, aussi puéril que faux, que leur usage, le seul vrai, pensaient-ils, avait été abandonné, en 325, par un esprit de basse flatterie envers l'empereur et pour faire coïncider la fête de Pâques avec le *dies natalis* de Constantin. S. Épiphane, *Hær.*, LXX, 9, *P. G.*, t. XLII, col. 353. Ils s'appuyaient, bien à tort, sur l'autorité de la Διάταξις ἀποστόλων. Car cette Διάταξις, document inconnu jusqu'ici et en contradiction, sur ce point, avec les *Constitutions apostoliques*, V, 17, *P. G.*, t. I, col. 888, ne permettait de célébrer la fête de Pâques en même temps que les Juifs convertis, c'est-à-dire le quatorzième jour de la lune, que par amour de la paix et pour ne pas contrarier ces judéo-chrétiens. Son autorité, en tout cas, était nulle devant la décision du concile de

Nicée. Mais saint Épiphane a raison d'observer qu'à s'en tenir, comme le faisaient les audiens, à l'usage juif, il pouvait arriver que, certaines années, on célébrât deux pâques, parce que les juifs ne tenaient plus un compte rigoureux de l'équinoxe. *Hær.*, LXX, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 364.

Il est encore question des audiens aux Ve et VIe siècles. Théodoret signale qu'ils remettaient les péchés d'une singulière façon, en obligeant les pécheurs à passer entre une double rangée de livres sacrés et apocryphes et à confesser leurs fautes pendant cet exercice; ceux qui s'y soumettaient n'y voyaient qu'une plaisanterie. *Hær.*, IV, 10, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429. L'auteur du *Prædestinatus*, I, 50, *P. L.*, t. LIII, col. 606, après avoir résumé saint Épiphane, ajoute que les audiens furent combattus par Zénon, évêque des Syriens, personnage d'ailleurs inconnu.

S. Épiphane, *Hær.*, LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 339 sq.; S. Augustin, *Hær.*, L, *P. L.*, t. XLII, col. 39; Théodoret, *H. E.*, IV, 9, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1141; *Hær.*, IV, 10, t. LXXXIII, col. 428; *Prædestinatus*, I, 50, *P. L.*, t. LIII, col. 605 sq.; Cassiodore, *Hist. tripart.*, VII, 11, *P. L.*, t. LXIX, col. 1077; S. Ephrem, *Serm.*, XXIV, *adv. hær.*, *Opera*, Rome, 1740, t. II, p. 493-494.

G. BAREILLE.

AUFRÉRI Étienne, jurisconsulte du XVe siècle, fut conseiller, puis président au parlement de Toulouse. On a de lui : 1° *Repetitio clementinæ primæ Ut clericorum, de officio et potestate judicis ordinarii;* il y a joint un traité *De potestate sæcularium super ecclesiis ac personis et rebus ecclesiasticis,* et un autre *De potestate Ecclesiæ super laicis et personis et rebus eorum,* Paris, 1514; ces traités insérés dans la collection *Tractatus tractatuum juris,* Venise, 1584, t. I, II, ont été plusieurs fois réédités; 2° *Decisiones curiæ archiepiscopalis tolosanæ, dictæ decisiones capellæ tolosanæ,* 2e édit., in-4°, Lyon, 1616.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. III; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. IV, col. 896; Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience,* Paris, 1795.

V. OBLET.

AUGER Émond, jésuite français, né en 1530 au village d'Alleman, près de Troyes, entra au noviciat à Rome du vivant de saint Ignace. Après avoir enseigné avec grande réputation les humanités et la philosophie en Italie, il revint en France et combattit avec succès les réformés, surtout en Auvergne et à Lyon. Il devint confesseur du roi Henri III, recteur des collèges de Tournon, Toulouse, Lyon, etc., et mourut à Côme, le 31 janvier 1591. L'historien Matthieu l'appelle le « Chrysostome de la France, le plus éloquent et le plus docte prédicateur de son siècle ». Après avoir publié en 1563, à Lyon, un *Catéchisme et sommaire de la religion chrestienne,* qui eut un bon nombre d'éditions françaises, latines ou grecques, il mit au jour, la même année : *De la vraye, reale et corporelle presence de Jésus-Christ au sainct Sacrement de l'autel, contre les fausses opinions et modernes heresies tant des lutheriens, zuingliens et westphaliens que calvinistes,* 3 in-8°, Lyon, 1565; 3 in-8°, Paris, 1565-1566; 3 in-8°, Paris, 1567. — *Des sacremens de l'Église catholique et vray usage d'iceux. Doctrine averée par toute l'antiquité chrestienne, contre les novateurs de ce temps,* in-8°, Paris, 1567. — *Des sacremens, savoir : du baptême et de la confirmation, de l'eucharistie et du sacrifice de la messe,* in-8°, Paris, 1567. — *Discours du saint sacrement du mariage. Livres II. Contre les heresies et mesdisances des calvinistes, bezeans, ochinistes et melanchtoniens*, in-8°, Paris, 1572, 1577. — *Du sacrement de penitence et de l'extresme-onction,* in-8°, Lyon, 1571 ou 1574.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 632-642, t. VIII, col. 1706; Brand, *P. Emundus Augerius S. J.*, Cleve 1903.

C. SOMMERVOGEL.

1. AUGUSTIN (SAINT). Nous étudierons séparément : I. Sa vie, ses œuvres et sa doctrine. II. Sa règle.

I. AUGUSTIN (Saint). Vie, œuvres et doctrine. — Aurelius Augustinus, évêque d'Hippone, un des plus grands saints et le plus illustre docteur de l'Église, sans contredit un des écrivains dont la pensée a exercé la plus puissante influence dans la direction des esprits en Occident. (13 novembre 354-28 août 430.) — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Autorité en théologie.

I. VIE. — C'est la vie du docteur, c'est-à-dire *l'histoire de son esprit,* non de ses vertus ou de son ministère épiscopal, qui doit être présentée ici. Les documents sont d'une richesse incomparable, sur aucun auteur de l'antiquité nous n'avons des renseignements autobiographiques et historiques comparables aux *Confessions*, aux *Rétractations*, à la *Vita Augustini* par son ami Possidius. Nous nous limiterons à indiquer le caractère de chaque période de cette vie : 1° Les égarements et la conversion (354-386). 2° De la conversion à l'épiscopat, période de formation doctrinale (386-396). 3° L'épiscopat et le plein épanouissement de la doctrine (396-430).

Ire PÉRIODE : LES ÉGAREMENTS ET LA CONVERSION (354-386). — 1° *Éducation chrétienne.* — Augustin naquit le 13 novembre 354 à Tagaste, aujourd'hui Souk-Aras, à vingt-cinq lieues de Bone (ancienne Hippo-Regius), alors petite ville libre de la Numidie proconsulaire, récemment convertie au schisme donatiste. Le second nom d'*Aurelius* ne paraît jamais dans sa correspondance, mais lui est donné par les contemporains. Paul Orose, *Lib. apologeticus*, 1, *P. L.*, t. XXXI, col. 1175. Sa famille, très honorable, n'était pas riche. Son père, Patritius, un des *curiales* de la cité, était encore païen : mais les admirables vertus qui ont fait de Monique (ou Monnique, ainsi que le nom est écrit dans les manuscrits) l'idéal de la mère chrétienne, amenèrent enfin son époux au baptême et à une sainte mort (vers 371). L'éducation d'Augustin fut chrétienne. Sa mère le fit marquer du signe de la croix et inscrire parmi les catéchumènes. *Conf.*, l. I, c. XI, n. 17, *P. L.*, t. XXXII, col. 668. Il partageait la foi de Monique, et, dans une maladie, il demanda le baptême ; mais, le danger ayant bientôt disparu, selon l'usage déplorable de cette époque, on le différa. Il fut mis en rapport avec des hommes de prière, *homines rogantes*, *Conf.*, l. I, c. IX, et dans leurs entretiens, trois grandes idées firent dès lors sur lui une profonde impression : 1. un Dieu providence, qu'il concevait comme *magnum aliquem, qui posset, etiam non apparens sensibus nostris, exaudire nos et subvenire nobis.* *Conf.*, l. I, c. IX, 14, col. 668, et il le priait avec ferveur, *ne in schola vapularem*, dit-il, pour ses étourderies d'enfant bien doué, mais léger, mais dissipé, paresseux et ennemi du grec; 2. le Christ sauveur : *Hoc nomen Salvatoris mei Filii tui, in ipso adhuc lacte matris, tenerum cor meum pie biberat, et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum, et expolitum, et veridicum, non me totum rapiebat*, *Conf.*, l. III, c. IV, n. 8, col. 686; texte corrigé d'après le *Corpus* de Vienne; 3. enfin la vie future et ses sanctions : *Audieram enim adhuc puer de vita æterna nobis promissa. Ibid.*, l. I, c. XI; et, ailleurs, il nous dit de la pensée du jugement : *Qui metus, per varias quidem opiniones, nunquam recessit de pectore meo.* *Conf.*, l. VI, c. XVI, col. 732.

Augustin sut bientôt tout ce qu'il pouvait apprendre à l'école de Tagaste. Il étudia les belles-lettres dans la ville de Madaure, avec des succès qui surexcitèrent l'ambition paternelle ; Patrice, s'imposant des sacrifices au-dessus de sa fortune, résolut de l'envoyer à Carthage se préparer à la carrière du forum. Malheureusement il fallut de longs mois pour réunir les ressources nécessaires, et Augustin dut passer sa seizième année à Tagaste dans une oisiveté qui fut fatale à sa vertu.

2° *La crise morale* (369). — Le second livre des *Confessions* déplore cette première victoire des passions. Augustin, livré à lui-même, s'abandonna aux plaisirs avec toute la fougue d'une nature ardente. Au début de cette crise, il pria, mais sans désir sincère d'être exaucé : *Da mihi castitatem, sed noli modo. Conf.*, l. VIII, c. VII, n. 17, *ibid.*, col. 757. Quand, vers la fin de 370, il arriva à Carthage, tout l'entraîna : les séductions de la grande ville encore à demi païenne, les mœurs licencieuses des autres étudiants, la fréquentation des théâtres, l'enivrement de ses succès littéraires : *Tumebam typho, Conf.*, l. III, c. III, et un désir orgueilleux d'être le premier, même dans le mal : *pudebat non esse impudentem.* Bientôt il dut avouer à Monique une liaison coupable avec celle qui lui donna un fils (372), « le fils de son péché, » et dont il ne se séparera qu'à Milan, après quinze ans de servitude.

Dans l'appréciation de cette crise, deux excès sont à éviter. Les uns, trompés peut-être par l'accent de douleur des *Confessions* l'ont exagérée avec Mommsen ; Loofs, *Realencyclopädie*, 3e édit., t. II, p. 268, le lui reproche avec raison ; mais, à son tour, il excuse trop Augustin, quand il prétend que l'Église permettait alors d'avoir une concubine ; les *Confessions,* à elles seules, prouvent que Loofs n'a point compris le canon 17e de Tolède. Mais l'on peut dire qu'Augustin garda, jusque dans sa chute, une certaine dignité, des remords qui l'honorent, et même, dès l'âge de dix-neuf ans, un véritable désir de briser sa chaîne. En 373, en effet, une direction toute nouvelle est imprimée à sa vie par la lecture de l'*Hortensius.* Il y puise l'amour de la sagesse, dont Cicéron fait un si magnifique éloge. Dès lors, un idéal nouveau se lève dans son âme, il rêve déjà — ce n'est encore qu'un rêve — de renoncer à tout pour la vérité : *Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiæ concupiscebam æstu cordis incredibili. Conf.*, l. III, c. IV, n. 7. Dès ce moment, la rhétorique n'est plus pour Augustin qu'une carrière ; son cœur est à la philosophie. La solitude de Cassiciacum réalisera le rêve, retardé par la double séduction des passions et du manichéisme.

3° *La crise manichéenne* (373-382). — C'est encore en 373, dans sa dix-neuvième année, qu'Augustin tomba, avec son ami Honorat, dans les pièges des manichéens. Pendant neuf ans, *novem annos totos,* dit-il, *De moribus manich.,* XIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1374, il fut leur disciple, c'est-à-dire jusqu'à son départ d'Afrique pour Rome.

1. *Les causes.* — Comment un si grand esprit put-il être séduit par les rêveries orientales, synthétisées par le Persan Mani, en grec Μάνης (215-276), en un dualisme grossier et matériel, et introduites en Afrique à peine depuis cinquante ans ? Augustin nous a révélé lui-même les causes qui l'entraînèrent : *a*) Son orgueil se laissa prendre aux promesses d'une philosophie libre, sans le frein de la foi. Les manichéens répétaient : *fidem nobis ante rationem imperari... ; se autem neminem premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate. Quis non illiceretur, præsertim adulescentis animus, cupidus veri,... superbus et garrulus? De utilit. cred.*, I, 2, *P.L.*, t. XLII, col. 66. *Et dicebant : Veritas et Veritas, et multum eam dicebant. Conf.*, l. I, c. VI, col. 102. — *b*) Les contradictions qu'ils croyaient montrer dans les Écritures, par exemple entre les deux généalogies de Matthieu et de Luc. Cf. aveux d'Augustin à son peuple. *Serm.*, LI, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 336. — *c*) L'espoir de trouver chez eux une explication *scientifique* de la nature et de ses phénomènes les plus mystérieux. L'esprit curieux d'Augustin s'était passionné pour les sciences naturelles, et les manichéens lui assuraient que pour Faustus, leur docteur, la nature n'avait plus de secrets. — *d*) L'origine du mal tourmentait son esprit, et, faute de solution, il admettait la lutte des deux principes. — *e*) Le matérialisme, latent dans un système qui expliquait tout par l'opposition de la lumière et des ténèbres, séduisait Augustin : son esprit ne pouvait se représenter une substance spirituelle. *Conf.*, l. IV, c. XXIV ; l. V, c. XVIII ; l. VII, c. IV. — *f*) D'autres causes, d'ordre moral, achevèrent de l'entraîner. D'une part, il se laissa prendre à l'austérité apparente et aux vertus affectées des initiés manichéens, qui, sous le nom d'*élus* ou de *parfaits,* faisaient parade de l'abstinence et de la chasteté les plus rigoureuses : plus tard, l'hypocrisie démasquée le convertira. D'un autre côté, quel puissant attrait, que l'irresponsabilité morale, résultat d'une doctrine qui niait la liberté et en attribuait les crimes à un principe étranger ! *Adhuc enim mihi videbatur, NON ESSE NOS QUI PECCAMUS, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam ; ET DELECTABAT SUPERBIAM MEAM, EXTRA CULPAM ESSE. Conf.*, l. V, c. X, n. 18, col. 714.

Une fois gagné à la secte, Augustin s'y livra avec toute l'ardeur de son caractère : il lisait tous leurs livres, adoptait et défendait toutes leurs opinions ; il attaquait la foi catholique *miserrima et furiosissima loquacitate, De dono persev.*, XX, 53, *P. L.*, t. XLV, col. 1026, et son prosélytisme fougueux entraîna dans l'erreur son ami Alypius, son Mécène de Tagaste, Romanien, ami de son père, dont la fortune subvenait aux dépenses de ses études, *Cont. acad.*, l. I, c. I, 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 907, et enfin cet ami, dont il raconte la conversion, le baptême et la mort. *Conf.*, l. IV, c. IV, V, *P. L.*, t. XXXII, col. 696.

2. *Professorat à Carthage.* — Cette période manichéenne coïncide pour Augustin avec le plein épanouissement de ses facultés littéraires. Il était encore étudiant à Carthage, quand il embrassa l'erreur. Ses cours terminés, il eût dû naturellement aborder le *forum litigiosum :* il préféra la carrière des lettres et revint à Tagaste enseigner « la grammaire », dit Possidius. Le jeune professeur sut captiver ses élèves, et l'un d'entre eux, Alypius, à peine plus jeune que lui, ne voudra plus le quitter ; après l'avoir suivi dans l'erreur, il sera baptisé avec lui à Milan, et deviendra, plus tard, évêque de Tagaste, sa ville natale. Cependant, Monique pleurait son hérésie, *amplius quam flent matres corporea funera. Conf.*, l. III, c. XI, n. 19, col. 691. Un saint évêque, sans doute celui de Tagaste, la consola par ces mots : *Fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat. Ibid.*, l. III, c. XIII, col. 693. Elle l'avait d'abord écarté de son foyer, mais bientôt elle consentit à le recevoir dans sa maison et à sa table.

La mort d'un ami très cher rendit à Augustin le séjour de Tagaste odieux. Pour se distraire de sa douleur par la gloire, il va continuer à Carthage son enseignement de la rhétorique. Sur ce théâtre plus vaste, où l'ont suivi ses élèves, Alypius et les deux fils de Romanien, ses talents brillent de tout leur éclat ; son esprit achève de se former par d'infatigables études de tous les arts libéraux : *omnes libros artium, quas liberales vocant,... per meipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui. Conf.*, l. IV, n. 30, col. 705. Ayant pris part à une grande joute poétique, il remporta le prix, et le proconsul Vindicianus déposa sur sa tête, en plein théâtre, la *corona agonistica.* C'est à ce moment qu'il composa son premier ouvrage, aujourd'hui perdu, sur l'esthétique, *De pulchro et apto. Ibid.*, n. 27, col. 704.

3. *Augustin désenchanté du manichéisme.* — Au fond, même à l'époque de son premier enthousiasme, la doctrine de Manès laissait dans son esprit de l'inquiétude et des nuages : jamais il ne fut pleinement satisfait. Loin d'avoir été prêtre de la secte, comme plus tard on l'en accusera, *Cont. litt. Petil.*, III, 20, *P. L.*, t. XLIII, col. 357, il ne fut jamais initié ou *élu*, et resta au degré d'*auditeur*, le plus bas de la hiérarchie, dans une sorte de catéchuménat. Son esprit inquiet cherchait partout une réponse aux mystères de la nature : bien qu'il ait toujours détesté la magie, *Conf.*, l. IV, 3, col. 694, de l'étude de l'astronomie il alla jusqu'aux rêveries de l'astrologie, heureux de rejeter ses fautes sur

les astres. *Ibid.*, 4, 5, col. 695. En vain, le magistrat Vindicianius et le jeune Nébridius essaient de l'arracher à ces études : il fallut l'histoire de deux enfants nés le même jour pour l'ébranler. *Conf.*, l. VII, c. VI, n. 10, col. 739. En réalité, le problème du mal le tourmentait toujours et plus le manichéisme se révélait à lui, moins il calmait ses angoisses.

Les causes de son désenchantement nous sont encore révélées par lui-même : *a)* D'abord, le vide effrayant de la philosophie manichéenne : « ils détruisent tout, et ne peuvent rien bâtir : « *Nobis persuadebant quod... auceps, faciunt..., obruunt enim et quoquo modo operiunt quæ circa sunt aquas, ... ut aves, non electione, sed inopia, in eorum dolos decidant. De util. cred.*, I, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 60. *b)* Leur immoralité en opposition avec leur affectation de vertu ; il constata que, sous des dehors austères, la vie des *élus* était scandaleuse, et cette hypocrisie le révolta. *De mor. manich.*, II, 18-20, *P. L.*, t. XXXII, col. 1372-1378. *c)* Leur infériorité dans la polémique avec les catholiques : aux textes scripturaires, ils n'opposaient que ce mot : « On a falsifié les Écritures. » *Conf.*, l. V, 21, col. 716 ; *De util. cred.*, I, 7, *P. L.*, t. XLII, col. 69. Il ne savait lui-même que répondre aux questions de Nébridius, resté catholique : « Comment Dieu n'avait-il pu empêcher le mauvais principe de lui dérober des parcelles de la divinité ? » *Cont. Fortunatum*, disp. I, *P. L.*, t. XLII, col. 111 ; *Epist.*, LXXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 272. *d)* Mais surtout, il ne trouvait point chez eux la *science*. C'est cette science, au sens moderne du mot, la connaissance de la nature et de ses lois, qu'on lui avait promise : or, à ses questions sur les mouvements des astres et leurs causes nul manichéen ne savait répondre. « Attendez Faustus, lui disait-on ; il vous expliquera tout. » Faustus de Milève, le célèbre évêque manichéen, vint enfin à Carthage ; Augustin le vit, le questionna : ses réponses lui révélèrent un rhéteur vulgaire, absolument étranger à toute culture scientifique. *Conf.*, l. V, 3-6, col. 707-710. Le charme était rompu. Bien qu'il n'ait pas brisé tout de suite extérieurement avec la secte, son esprit se détacha complètement de ses doctrines. L'illusion avait duré neuf ans.

4. *La conversion par la philosophie.* — Peu après cette révolution intellectuelle, en 383, Augustin, âgé de vingt-neuf ans, voulut chercher à Rome, avec une situation plus honorée, des disciples plus dignes de lui que les *eversores* de Carthage. *Conf.*, l. V, 14, col. 712. Sa mère ayant deviné son départ et voulant ne pas se séparer de lui, il recourt à un subterfuge et s'embarque durant la nuit. A peine arrivé à Rome, il fut gravement malade, sans songer à demander le baptême. Guéri, il ouvrit une école d'éloquence ; mais, dégoûté par les ruses des écoliers pour ne point payer, il se mit sur les rangs pour une chaire vacante à Milan, et fut agréé par le préfet de Rome Symmaque. Dans une visite qu'il fit à l'évêque Ambroise, la bonté du saint le charma et le décida à suivre sa prédication.

Deux ans de lutte le séparaient encore de la victoire de la foi. L'esprit d'Augustin, de 383 à 386, passa par trois phases distinctes : d'abord, une période de philosophie académicienne et de scepticisme découragé. De cœur, il n'était plus avec la secte manichéenne ; il fréquentait encore ses adeptes, et, à Rome, il logeait chez l'un d'eux : mais la philosophie qu'il lui préférait, ne lui offrait que des doutes : *Itaque academicorum more, sicut existimantur,* DUBITANS DE OMNIBUS *atque inter omnia fluctuans, manichæos quidem relinquendos decrevi... Conf.*, l. V, 25, col. 718 ; cf. 13, col. 711. Il restera donc catéchumène catholique, comme il l'était depuis son enfance, *donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem. Ibid.*, 25. Puis, une période d'enthousiasme néoplatonicien. A peine eut-il lu, à Milan, quelques ouvrages de Platon et surtout de Plotin, que brilla pour lui l'espoir de trouver la vérité. Lui qui se voyait encore impuissant à *concevoir un être spirituel*. *Conf.*, l. VII, 1, col. 733, quand il médita ces profondes théories sur « la lumière immuable » de la vérité, *ibid.*, 16, sur le mal, qui est essentiellement privation, *ibid.*, 18, sur Dieu, l'être *incorporel* et infini, source des êtres, *ibid.*, 26, et 1, col. 733, sur le Verbe lui-même, qu'il crut voir trouver dans ces livres, *ibid.*, 13, etc., il se sentit embrasé d'une nouvelle passion, la passion de la philosophie. Alors, il rêve d'une vie toute consacrée à la recherche de la vérité, vie commune avec ses amis épris de la même passion. *Conf.*, l. VI, 24, col. 731, vie pure, dégagée de tout souci vulgaire d'honneurs, de fortune et de plaisirs, avec le célibat pour règle. Mais c'est un rêve : il est encore prisonnier de ses passions. *Ibid.*, 19-20, col. 729. Monique, qui a rejoint son fils à Milan, le décide à accepter un projet de mariage, mais la fiancée est trop jeune. Augustin a renvoyé la mère d'Adéodat : une autre, hélas ! lui succède. De là, une dernière période d'angoisses et de luttes. La lumière entre dans son esprit par la lecture des Écritures, *Conf.*, l. VII, 20-21, col. 746 ; elles lui révèlent les deux grandes vérités inconnues des platoniciens : le Christ sauveur, et la grâce qui donne la victoire. Bientôt, il a la certitude que Jésus-Christ est la voie unique de la vérité et du salut. *Ibid.*, 18, col. 745 ; cf. l. IX, 15. La résistance ne vient plus que du cœur. Un entretien avec Simplicianus, le futur successeur d'Ambroise, le récit de la conversion du célèbre rhéteur néoplatonicien Victorinus, *ibid.*, l. VIII, 1, 2, préparent le grand coup de la grâce qui le terrassa à trente-trois ans, au jardin de Milan (septembre 386). *Conf.*, l. VIII, 12, col. 762.

Quelques jours après, profitant des vacances d'automne, Augustin, malade, renonçait à sa chaire, et allait, avec Monique, Adéodat et ses amis, dans la villa de Verecundus, se consacrer à la vraie philosophie, qu'il ne séparait plus du christianisme.

II

IIe *PÉRIODE : DE LA CONVERSION D'AUGUSTIN A SON ÉPISCOPAT* (386-396). — Ces dix ans constituent la période d'initiation d'Augustin à la dogmatique chrétienne : alors s'opéra dans son esprit la fusion de la philosophie platonicienne avec la doctrine révélée. La loi qui a présidé à l'évolution de sa pensée a été méconnue dans ces derniers temps ; elle mérite d'être précisée.

1° Le solitaire de Cassiciacum (septembre 386-mars 387). — 1. *Le philosophe.* — Le rêve longtemps caressé était réalisé. Augustin a décrit dans les *L. III contra academicos* cette vie d'un calme idéal, animée par la seule passion de la vérité. Chargé de l'administration de la villa, il se plaint du temps perdu à donner des ordres aux serviteurs, mais sa santé réclamait cette distraction. En même temps, il achevait l'éducation de ses jeunes amis, tantôt par des lectures littéraires en commun, tantôt par des entretiens philosophiques, auxquels parfois il invitait Monique et dont les comptes rendus, recueillis par un secrétaire, ont fourni la substance des dialogues *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, etc. Licentius rappellera, plus tard, *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 105-108, ces délicieuses soirées et matinées philosophiques. A propos d'incidents vulgaires, Augustin soulève les problèmes les plus élevés, voir la scène ravissante du *De ordine*, l. I, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 981 ; c'est un de ses principes que *maximæ res, cum a parvis quæruntur, magnos eos efficere solent. Cont. academ.*, l. I, n. 6, *ibid.*, col. 909. Il a su faire si bien partager sa passion de la philosophie à ses disciples, qu'ils n'ont plus que dégoût pour le monde, et un souverain mépris de la vie des sens. *De ord.*, l. II, c. XX, *P. L.*, t. XXXII, col. 1019. Les sujets préférés de leurs entretiens sont : la vérité, la certitude, *Cont. academicos* ; le vrai bonheur dans la philosophie, *De vita beata* ; l'ordre providentiel du monde et le problème du mal, *De ordine* ; en résumé, Dieu et l'âme, *Soliloquia*, *De immortalitate animæ*.

2. *Augustin est-il chrétien à Cassiciacum?* — Jusqu'ici, nul n'en avait douté : les historiens, se fiant au récit des *Confessions,* avaient tous cru que la conversion d'Augustin datait de la scène du jardin et que sa retraite à Cassiciacum, réclamée par sa santé, avait aussi pour but de le préparer au baptême. Aujourd'hui, certains critiques découvrent entre les *Dialogues philosophiques,* composés dans cette solitude, et l'état d'âme décrit dans les *Confessions,* une opposition radicale : d'après Harnack, *Augustin's Confessionen,* p. 15, l'auteur des *Confessions* aurait projeté sur le solitaire de 386 les sentiments de l'évêque en 400. D'autres, Loofs, *Realencyclopädie,* 3ᵉ édit., t. II, p. 268, et surtout Gourdon, dans sa thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Paris, *Essai sur la conversion de saint Augustin,* Cahors, 1900, p. 45-50, vont bien plus loin : le solitaire de la villa de Milan ne serait pas chrétien de cœur, mais un platonicien : la scène du jardin serait une conversion, non au christianisme, mais à la philosophie. D'après Gourdon, p. 83, la phase vraiment chrétienne ne commencerait qu'en 390.

Wörter a, d'avance, fait justice de ces affirmations dans son étude, *Die Geistesentwickelung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe,* Paderborn, 1892, p. 64. Le débat est tranché par les faits les plus certains : *a*) Augustin a été baptisé à Pâques 387, on l'avoue : qui croira que ce fut là pour lui une cérémonie sans portée et incomprise? *b*) Dans les *Confessions,* les faits matériels (et non pas seulement l'état d'âme) seraient falsifiés avec une rare impudence : la scène du jardin, l'exemple des solitaires, la lecture de saint Paul, la conversion de Victorinus, les ravissements d'Augustin à la lecture des Psaumes avec Monique, tout cela, inventé après coup! *c*) Enfin, c'est en 388 qu'Augustin a composé des apologies comme le *De moribus Ecclesiæ catholicæ,* etc., et il ne serait pas chrétien! Consultons d'ailleurs les *Dialogues* eux-mêmes.

3. *Histoire de sa formation chrétienne, d'après les écrits de Cassiciacum.* — Sans doute, entre les *Confessions* et les *Dialogues philosophiques,* il y a toute la différence que réclament un genre et un but si différents. Les *Dialogues* sont une œuvre de pure philosophie, de jeunesse, non sans quelque prétention, comme l'avoue ingénûment Augustin, *Conf.,* l. IX, c. IV, n. 7, *P. L.,* t. XXXII, col. 466 : *in litteris jam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiæ scholam tanquam in pausatione anhelantibus...* Comment de tels ouvrages raconteraient-ils les victoires de la grâce? Ce n'est qu'incidemment qu'ils révèlent l'état d'esprit du solitaire. Cependant ils en disent assez pour nous montrer le converti des *Confessions.*

a) Voici d'abord la grande loi qui préside à ses recherches philosophiques. Elle est révélée dès 386, par le premier ouvrage composé à Cassiciacum. Dans les conclusions du IIIᵉ livre *Contra academicos,* c. XX, n. 53, *P. L.,* t. XXXII, col. 657, sont exprimés : d'abord le but de ses recherches, unir la raison à l'autorité; puis sa foi à l'autorité du Christ : *mihi certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem*; et enfin la loi de sa philosophie : il ne cherche chez les platoniciens que des explications en harmonie avec sa foi : *apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet, me reperturum confido.* Cette confiance excessive avait ses dangers, nous le verrons plus loin en exposant la doctrine néoplatonicienne d'Augustin. Mais il est évident que dans ces dialogues ce n'est pas un platonicien qui parle, mais un chrétien, ou, plus exactement, l'un et l'autre. Pour Augustin, il n'y a pas deux vérités; il n'y en a qu'une, qu'il a trouvée dans l'Évangile, dont il cherche la raison dans la philosophie. L'illusion de Gourdon et de Loofs a été de transporter dans l'esprit d'Augustin nos distinctions modernes. Mais, pour cela, ils ont dû, surtout Gourdon, refuser de lire les textes.

b) La foi d'Augustin se manifeste dans les *Dialogues* sous diverses formes : *a.* Un récit de sa conversion. Dans le livre II *Cont. acad.,* c. II, n. 5, *P. L.,* t. XXXII, col. 921-922, il raconte la passion irrésistible qui l'entraînait vers la philosophie, quand la religion de son enfance l'a ressaisi; *respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem... verum ipsa me ad se nescientem rapiebat.* Troublé et hésitant il a pris l'apôtre Paul, il l'a lu, et comment? *Perlegi totum intentissime atque cautissime.* Et il nous révèle l'argument qui l'a convaincu, c'est le tableau de la vie et des conquêtes des apôtres, *neque enim isti tanta potuissent,* etc. *b.* Une belle profession de foi à la Trinité et à l'Incarnation au livre II *De ordine,* c. V, n. 16, *ibid.,* col. 1002; *c.* Un entretien caractéristique sur la divinité du Christ. Rien ne prouve mieux les rapports intimes qui unissaient chez Augustin et ses amis la sagesse philosophique et la foi chrétienne, que cette scène délicieuse, *De ordine,* l. I, c. X, n. 29, *P. L.,* t. XXXII, col. 991, dans laquelle, à propos d'une définition de l'*ordre providentiel,* une discussion s'engage, non certes sur la foi au Christ que défendent ces jeunes gens chrétiens eux aussi, *Bellam rem facis, inquit Licentius. Negabimus ergo Dei Filium Deum esse?* mais sur la manière d'entendre sa filiation divine et c'est Augustin qui s'écrie : *Cohibe te potius, inquam, non enim Filius improprie Deus dicitur,* il est Dieu dans toute la rigueur du terme. Et aussitôt le jeune Trygetius troublé supplie qu'on efface du compte rendu la phrase malheureuse! *d.* Aussi Monique est-elle admise à ces conversations philosophiques; elle n'est point étrangère dans ces *sacrosancta philosophiæ penetralia;* la philosophie que cherche Augustin n'est point celle que condamnent les Écritures, c'est celle que Monique aime, qu'elle aime plus que son fils même, *et noverim quantum me diligas. De ordine,* l. I, c. XI, n. 32, col. 994.

c) Les transformations merveilleuses que la foi opère dans son âme apparaissent à leur tour dans les *Dialogues. a.* C'est *la prière* qu'il adresse chaque jour à Dieu, *De ord.,* l. I, c. VIII, n. 25, col. 989, *surrexi, redditisque Deo quotidianis votis,* et quelle prière! Nous en avons un écho dans les *Soliloques* (écrits à Cassiciacum au début de 387) qui s'ouvrent par un admirable cri d'un cœur tout pénétré des paroles évangéliques : *Deus qui facis ut pulsantibus aperiatus* (Matth., VII, 8). *Deus qui nobis das panem vitæ* (Joa., VI, 35), *Deus per quem sitimus, potum, quo hausto numquam sitiamus* (Joa., IV, 13)... Et que demande-t-il? *Auge in me fidem, auge spem; auge charitatem...* L. II, c. I, n. 3, *P. L.,* t. XXXII, col. 871. Et ce serait là la prière d'un platonicien qui ne serait pas chrétien! *b.* Le *repentir* d'Augustin éclate plus rarement ici que dans les *Confessions,* mais les accents n'en sont pas moins pénétrants : *Satis sint mihi vulnera mea, quæ ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans... De ord.,* l. I, n. 29, *ibid.,* col. 991. Et dans sa prière des *Soliloques,* I, n. 5, col. 872, il déplore ses égarements intellectuels : *Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine... jamjam satis... inimicis tuis... servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum...* M. Boissier, *La fin du paganisme,* t. I, p. 376, constatait que « le pénitent l'avait définitivement emporté, quoique le philosophe vécût encore », et M. Gourdon, *op. cit.,* p. 49, ose nier qu'à cette époque le pénitent eût apparu! *c.* La victoire morale couronne tout : victoire sur l'orgueil intellectuel surexcité auparavant par les lectures platoniciennes, *Conf.,* l. VII, c. XX, n. 26, col. 746; maintenant, le grand obstacle à la sagesse, *vehementissime formidandus, cautissimeque vitandus,* c'est l'orgueil, *superbum studium inanissimæ gloriæ, De beata vita,* I, n. 2, *P. L.,* t. XXXII, col. 959; son ignorance l'épouvante, *De ord.,* l. I, c. V, n. 13; sa misère morale lui fait horreur, *indigniorem esse me qui tam cito saner. Ibid.*

l. II, n. 29, col. 991. Victoire aussi sur les passions qui peu à peu s'apaisent. Il a pris enfin la grande décision de renoncer au mariage : la sagesse est l'unique fiancée qui lui plaise, pour elle il renonce à toute joie de la terre, *pro libertate animæ meæ mihi imperavi... non ducere uxorem. Soliloq.*, l. I, c. x, n. 17, *ibid.*, col. 878.

Ainsi le cœur d'Augustin, aussi bien que son esprit, était-il prêt pour le baptême.

2° *Le néophyte et le religieux* (carême 387-391). — 1. *Milan et Rome.* — Vers le commencement du carême 387, Augustin se rendit à Milan : avec Adéodat et Alypius, il se rangea parmi les *competentes*. Les *Confessions*, l. IX, c. VI, nous révèlent les mortifications et la ferveur de ces jeunes gens. Au jour de Pâques, ou du moins dans le temps pascal, Augustin fut baptisé par Ambroise. La tradition du *Te Deum* chanté en ce jour alternativement par l'évêque et le néophyte ne repose sur aucun fondement (l'auteur serait plutôt l'évêque du Ve siècle, Nicétas de Remesiana, cf. dom Morin, *Revue bénéd.*, 1894, p. 49-77). Mais cette légende traduit exactement la joie de l'Église recevant pour fils celui qui allait être son plus illustre docteur. De ce temps date la résolution prise, de concert avec Alypius et Évodius, de se retirer en Afrique dans une solitude. Il resta sans doute à Milan jusque vers l'automne, continuant ses ouvrages sur l'immortalité de l'âme et la musique. A l'automne de 387, il était sur le point de s'embarquer à Ostie quand Monique quitta la terre. Aucune littérature n'a des pages d'un sentiment plus exquis que le récit de cette mort bénie et de la douleur d'Augustin. *Conf.*, l. IX. Augustin resta à Rome plusieurs mois, occupé surtout à la réfutation du manichéisme. Il s'embarqua pour l'Afrique, après la mort du tyran Maxime (août 388) et, après un court séjour à Carthage (guérison d'Innocentius, *De civit.*, l. XXII, c. VIII), il se rendit dans sa ville natale.

2. *La fondation du monastère de Tagaste.* — A peine arrivé, Augustin voulut réaliser son projet de vie parfaite. Il vendit tous ses biens, en donna le prix aux pauvres. *Epist.*, CXXVI, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 480; CLVII, n. 39, *ibid.*, col. 692. Puis avec ses amis, il se retira dans sa propriété, déjà aliénée, pour y vivre en commun dans la pauvreté, dans la prière et l'étude des saintes Lettres. *Epist.*, XVII, n. 5. Le *Liber* LXXXIII *quæstionum* est le fruit des entretiens de cette solitude. Il y composa aussi le *De Genesi contra manich.*, *De magistro, De vera religione.*

3° *Le prêtre d'Hippone* (391-396). — Augustin ne songeait point au sacerdoce : il fuyait même, par frayeur de l'épiscopat, les villes où une élection était nécessaire. Un jour, qu'appelé à Hippone par un ami pour le salut de son âme, il priait dans l'église, le peuple l'acclama soudain, demandant à l'évêque Valère de l'élever au sacerdoce : malgré ses larmes, il dut céder et fut ordonné (commencement de 391, non 390). Cf. *Serm.*, CCCLV, n. 1; *Epist.*, CXXVI, n. 7.

Le nouveau prêtre ne vit dans le sacerdoce qu'un motif de plus de reprendre la vie religieuse de Tagaste. Valère le seconda et lui accorda une propriété *intra ecclesiam*, dans les dépendances de l'église. C'est le second monastère qu'il fondait.

Voici les principaux faits de son ministère sacerdotal de cinq ans : 1. La prédication lui est confiée, malgré la coutume (déplorable, dit saint Jérôme, *Epist.*, LII, *P. L.*, t. XXII, col. 534) qui en Afrique réservait ce ministère à l'évêque. Valère, loin d'être jaloux des talents de son prêtre, fit exception en sa faveur, et bientôt, malgré les murmures de certains évêques, l'exemple fut imité. Le *De Genesi ad litt. liber imperf.* et le *De serm. Domini in monte* sont le résumé de cette prédication. 2. Il combattit les hérésies, surtout les manichéens, et le succès fut prodigieux. Ainsi, un de leurs grands docteurs, Fortunat, provoqué par lui à une conférence publique, fut si humilié de sa défaite qu'il s'enfuit d'Hippone, *Cont. Fortunatum* (392). De cette période datent le *De utilitate credendi* (391), *De duabus animabus* (391-392), *Contra Adimantum* (394), l'achèvement du *De libero arbitrio.* 3. Il participa le 8 octobre 393 au *plenarium totius Africæ concilium*, Possidius, *Vita*, c. VII, qui se tint à Hippone sous la présidence d'Aurèle, un des plus grands évêques de Carthage. A la demande des évêques, Augustin dut y prononcer le discours qui, complété, est devenu le *De fide et symbolo*, *P. L.*, t. XL, col. 181-192. 4. Il extirpa l'abus des banquets dans les chapelles des martyrs. Enhardi par la confiance que lui témoignait Aurèle, il l'exhorta à l'abolir dans son diocèse. *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 90. Au concile d'Hippone de 393, Hefele, *Hist. des conciles*, trad. franç., t. II, p. 244, reconnaît son influence dans le canon 29 sur ce sujet. Enfin à Hippone même le scandale fut aboli en 395, non sans de grandes luttes racontées dans *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 114.

IIIe PÉRIODE : L'ÉPISCOPAT (396-430). — Valère, cassé par l'âge et voulant assurer à Hippone un tel pasteur, obtint du primat d'Afrique, Aurèle, l'autorisation de s'adjoindre Augustin comme coadjuteur. Mais celui-ci ne consentit à être sacré que lorsqu'on lui eut prouvé que le canon 8e de Nicée souffrait des exceptions. Possidius, *Vita*, c. VIII. Il fut sacré par Mégale, évêque de Calame et primat de Numidie. On ne peut déterminer sûrement si l'année de son sacre fut 395 ou 396. Avec Rauscher et Rottmanner, *Histor. Jahrbuch*, 1898, p. 894, nous inclinons pour 396. Augustin avait alors quarante-deux ans et devait rester le pasteur d'Hippone pendant trente-quatre ans. La joie de l'Église est exprimée dans la belle lettre de Paulin de Nole à Romanien. *P. L.*, t. XXXIII, col. 25.

1° *L'évêque religieux et pasteur.* — 1. Augustin quitta sa fondation monastique pour la résidence épiscopale : mais son palais devint un monastère où il établit la vie commune avec ses clercs qui s'engageaient à observer la pauvreté et la règle religieuse. On s'est demandé si l'évêque d'Hippone avait fondé un ordre de moines, et de clercs réguliers, ou deux ordres distincts. Il songeait sans doute peu à ces distinctions. Mais c'est bien un engagement formel à la pauvreté qu'il exigeait de ses clercs. Rien de plus curieux que les confidences de l'évêque à son peuple sur ce sujet dans les sermons CCCLV, n. 6; CCCLVI, n. 14, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1572-1581 : il célèbre cette vie de dépouillement de ses clercs, puis, à la suite d'une infraction de l'un d'eux, il raconte qu'il leur a donné à tous du temps pour réfléchir et opter de nouveau ; ils ont voulu vivre dans la pauvreté, et désormais l'infidélité les privera de la cléricature. La maison épiscopale d'Hippone devint une pépinière de fondateurs qui bientôt couvrirent l'Afrique de monastères, et d'évêques pour les sièges des villes voisines. Possidius, *Vita*, c. XXII, énumère dix amis et disciples du saint promus à l'épiscopat. Ainsi Augustin méritait le titre de patriarche de la vie religieuse et de rénovateur de la vie cléricale en Afrique. Il entraînait d'ailleurs les autres par son exemple. Il faut lire le tableau de ses vertus par Possidius, *loc. cit.* : extrême pauvreté et simplicité en tout, austérité excessive, charité qui faisait vendre les vases sacrés pour racheter les captifs. Il fit élever un xénodochium et cinq basiliques, entre autres celle où furent déposées les reliques du premier diacre saint Étienne.

2. Mais il fut surtout le pasteur des âmes et le défenseur de la vérité : son action doctrinale, dont l'influence devait durer autant que l'Église elle-même, fut multiple : la prédication fréquente, souvent cinq jours consécutifs, et avec un accent de charité qui gagnait les cœurs; sa correspondance qui portait dans le monde

entier ses réponses sur les problèmes du temps; la direction imprimée aux divers conciles d'Afrique auxquels il assista, par exemple à Carthage en 398, 401, 407, 419, à Milève en 416 et 418; enfin ses luttes infatigables contre toutes les erreurs. Raconter ces luttes serait infini : donnons seulement les indications chronologiques qui aideront à comprendre soit ses écrits, soit des changements dans sa conduite.

2° *Lutte contre les manichéens.* — Le zèle que, dès son baptême, Augustin avait déployé pour ramener ses anciens coreligionnaires, sans perdre de son ardeur, revêtit une forme plus paternelle : « Que ceux-là se déchaînent contre vous, qui ne savent au prix de quelle peine on conquiert la vérité... Pour moi je dois avoir pour vous la même patience que m'ont témoignée mes frères, lorsque j'errais, aveugle et plein de rage, dans vos doctrines. » *Cont. epist. Fundam.* (en 397), c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 174. Sans entrer dans le détail des œuvres, signalons la grande victoire remportée en 404, sur Félix, *élu* manichéen et docteur des plus renommés. Comme il répandait ses erreurs dans Hippone, Augustin l'invita à une conférence publique dont l'issue eut un immense retentissement : Félix s'avoua vaincu, embrassa la foi, et souscrivit avec Augustin les actes de la conférence. Cf. *P. L.*, t. XLII, col. 519. Dans ses écrits, Augustin réfuta successivement Manès (397), le fameux Faustus (400), Secundinus (405); puis vers 415 les priscillianistes fatalistes et astrologues qui lui furent dénoncés par Paul Orose, et enfin un ouvrage marcionite vers 420.

3° *Lutte contre le donatisme.* — Le schisme durait depuis près d'un siècle. C'est en 312 que les évêques de Numidie avaient déposé illégitimement Cécilien, évêque de Carthage (comme ayant été consacré par un *traditor*), et nommé un évêque intrus, Majorin, à qui succéda Donat le Grand. Quoique condamné par le pape et par les empereurs, le schisme s'était propagé au point qu'en 330 un synode du parti comptait 270 évêques. Il avait fondu en les ressuscitant deux vieilles erreurs, celle des *rebaptisants* et celle des *novatiens.* Comme les premiers, il faisait dépendre la validité des sacrements de la foi et même de la pureté morale du ministre; comme les seconds, il excluait de l'Église les pécheurs. De plus, il est difficile de n'y pas voir un courant de revendications antisociales que les empereurs durent combattre par des lois rigoureuses. La secte étrange des *milites Christi,* que les catholiques appelaient des *circumcelliones* (rôdeurs, brigands), *montenses, campitæ,* ressemblaient, par leur fanatisme destructeur, aux sectes révolutionnaires du moyen âge. Peut-être même, d'après Thummel, Döllinger et Harnack, y avait-il un mouvement national d'opposition à la domination romaine. De 373 à 379, les empereurs Valentinien I[er] et Gratien renouvelèrent les anciens édits pour interdire ce culte schismatique et confisquer leurs églises. Les donatistes en Numidie étaient assez puissants pour paralyser les lois. Mais un ferment de dissolution était au dedans, et une multitude de sectes différentes avait morcelé le parti. Au moment où Augustin arrivait à Hippone, une guerre impitoyable venait d'éclater entre deux factions : le 24 juin 393 un synode de cent évêques donatistes à Cabarsussi condamnait Primien, successeur de Parménien, et lui substituait Maximien; mais Primien réunit au synode de Bagaia trois cent dix évêques, ses partisans, qui excommunièrent Maximien et, avec le secours du pouvoir public, il enleva leurs églises à ses adversaires. Contre les catholiques, tous les partis s'unissaient, et à Hippone où ils dominaient, leur haine allait jusqu'à interdire de faire cuire du pain pour les catholiques. Bonwetsch, dans *Realencyclopädie*, t. IV, p. 796.

L'histoire des luttes d'Augustin contre les donatistes est aussi l'histoire du changement de ses opinions sur l'emploi des rigueurs contre les hérétiques : et ce changement est celui de l'Église d'Afrique dont il était l'âme dans ses conciles.

1. *Période de douceur et de discussion pacifique.* — C'est par des conférences et une controverse amicale que l'évêque d'Hippone aurait voulu rétablir l'unité. Dès 393, au synode d'Hippone, auquel il assista comme simple prêtre, les Pères adoucirent la loi qui ordonnait de ne recevoir les clercs donatistes qu'au rang des laïques : on excepte ceux qui n'ont pas rebaptisé, ou qui ramènent leur paroisse au sein de l'Église. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, t. II, p. 89; Mansi, t. III, col. 924. C'est le moment où Augustin publia son *Psalmus contra partem Donati.* En 397, le concile de Carthage renouvelle les mesures de 393. Aux avances des catholiques et aux écrits d'Augustin, les donatistes répondent par le silence. Ils ont peur, ils n'osent même signer leurs lettres et opuscules, ils les dérobent aux regards, et refusent tout colloque. Voir ces reproches dans *Contra litt. Petiliani*, l. I, c. XIX, n. 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 255. Il n'a pu se procurer la lettre de Pétilien qu'après un an de recherches. Il y eut pourtant deux controverses : en 377 ou 378 une conférence avec Fortunius, évêque donatiste de Tubursicum, *Epist.*, XLIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 173-180; puis en 398 une controverse épistolaire, à la demande du donatiste Honorat. *Epist.*, XLIX, col. 189-191. Il en proposa une troisième (399) à Crispinus, évêque de Calama, mais sans succès. *Epist.*, LI, col. 191-194. En 398-400, dans l'ouvrage perdu *Contra partem Donati*, il plaidait pour la tolérance et la douceur. Vers 400, il écrit ses grands traités contre Parménien, *De baptismo,* l. VII, et en 400-402, *Contra litteras Petiliani,* etc.

Les conciles d'Afrique, sous l'inspiration d'Augustin, continuent à montrer un grand esprit de conciliation. Le 16 juin 401, le V[e] concile de Carthage demande au pape Anastase d'autoriser les enfants donatistes à la cléricature. Le 13 septembre 401, le VI[e] permet de maintenir dans leur ordre les clercs convertis du donatisme, et surtout il décrète d'envoyer des ambassadeurs aux donatistes pour les inviter à rentrer dans l'Église. Hefele, *Hist. des concil.*, t. II, p. 126; Mansi, t. III, col. 771-772 (ce sont les canons 66-69 du *Codex Ecclesiæ africanæ*). Le 25 août 403, le VII[e] synode de Carthage décide que, par l'intermédiaire des magistrats civils, on invitera les donatistes à envoyer des députés à un colloque. Hefele, *loc. cit.*, p. 154; Mansi, t. III, col. 787; S. Augustin, *Cont. Crescon.*, l. III, c. XLV, *P. L.*, t. XLII, col. 523.

Les donatistes répondirent d'abord par des refus injurieux (à Hippone, Proculeianus déclina tout colloque au nom du parti, *Epist.*, LXXXVIII, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 306; LXXVI, *ibid.*, col. 263-266, appel aux laïques donatistes; à Calama, Crispinus insulta les catholiques, *Cont. Crescon.*, *loc. cit.*, n. 50, col. 523), puis les violences redoublèrent : Possidius, évêque de Calama et ami du saint, n'échappa que par la fuite, *Cont. Crescon.*, l. III, c. XLVI; l'évêque de Bagaia fut laissé couvert d'horribles blessures, *ibid.*, c. XLIII; on essaya plusieurs fois d'attenter à la vie de l'évêque d'Hippone. Possidius, *Vita*, c. XII. Ces atrocités amenèrent un changement dans les dispositions des Pères d'Afrique.

2. *Période de répression rigoureuse.* — Saint Augustin a indiqué les deux motifs pour lesquels il approuva la rigueur des lois qui lui déplaisait autrefois : *Nondum expertus eram vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum eis in melius mutandis conferre possit diligentia disciplinæ.* La vue des conversions nombreuses l'encouragea donc, mais ce fut la fureur des circoncellions qui l'avait d'abord décidé.

En juin 404, le IX[e] concile de Carthage députe aux empereurs Arcadius et Honorius, deux évêques, dont l'un est Évodius, ami d'Augustin, pour exposer le refus du colloque, les atrocités des donatistes, et demander l'application des lois théodosiennes. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 155; Mansi, t. III, col. 794, 1159. Mais Augustin nous

explique le sens de la pétition : on suppliait l'empereur d'appliquer l'amende de dix livres d'or, là seulement où les catholiques auraient souffert des violences des hérétiques. *Epist.*, LXXXVIII, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 306; *Epist.*, CLXXXV, *ad Bonif.*, n. 25, col. 804. En février 405, Honorius, avant l'arrivée des députés, informé par ses fonctionnaires des atrocités commises, publie une série d'édits, ordonnant d'enlever leurs églises aux donatistes. Ceux-ci résistent et les fureurs recommencèrent. Le 23 août 405, le X[e] concile de Carthage remercie les empereurs, mais presse de nouveau les donatistes d'envoyer à un colloque des députés en nombre égal, avec pleins pouvoirs, *libera legatio*. En 406, Augustin dut écrire, au nom de tout le clergé d'Hippone, une lettre de protestation à l'évêque donatiste Januarius, pour se plaindre des cruautés des circoncellions (tableau à lire pour juger impartialement la conduite des catholiques). *Epist.*, LXXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 302; cf. *Epist.*, LXXXIX, à Festus, pour demander l'appui des lois, *ibid.*, col. 309.

De 407 à 410 il y eut des alternatives de rigueur et d'indulgence de la part du pouvoir civil. Il est certain qu'un sérieux mouvement de conversions se manifesta et irrita les obstinés. Le 13 juin 407, le XI[e] concile de Carthage régularisa la situation des églises converties : les évêques qui ont ramené leurs paroisses avant les édits impériaux peuvent les garder, les autres églises sont réunies aux diocèses catholiques. Diverses lettres d'Augustin justifient les lois rigoureuses, *Epist.*, XCIII, *ad Vincent.* (408), *ibid.*, col. 521-547 (traite la question à fond); *Epist.*, XCVII, à Olympus; *Epist.*, CV, *donatistis*, *ibid.*, col. 396-404; cf. la correspondance avec Nectaire, païen, sur un sujet analogue, *Epist.*, XC, XCI, CIII, CIV. Il faut remarquer la restriction importante de saint Augustin : il ne veut point qu'on punisse jamais de mort pour hérésie. *Epist. C. Donato proconsuli Africæ*, col. 366-367, *vos rogamus ne occidatis*. Cf. *Cont. Crescon.*, l. III, c. LV, n. 55, *P. L.*, t. XLIII, col. 526. Sans cesse il rappelle l'invitation à un colloque, tant il compte sur le succès.

3. *La conférence de 411.* — Un édit d'Honorius, du 14 octobre 410, ordonnant une conférence entre les évêques catholiques et donatistes, mit fin aux refus de ces derniers. Dans une lettre collective, rédigée par Augustin, *Epist.*, CXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 487-490, les évêques catholiques promirent de céder leurs sièges s'ils étaient convaincus d'erreur, et de conserver aux donatistes leurs évêchés si ceux-ci reconnaissaient leur égarement. La réunion eut lieu à Carthage, les 1, 3, 8 juin 411, cent ans après l'origine du schisme; les séances se tenaient dans le *secretarium* des thermes, sous la présidence du commissaire impérial Marcellinus. Étaient présents 286 évêques catholiques et 279 évêques donatistes : au nom des donatistes parlaient Pétilien de Constantine, Primien de Carthage et Émérite de Césarée; les catholiques avaient pour orateurs Aurelius et surtout saint Augustin. Les deux premiers jours se consumèrent en misérables chicanes soulevées par les donatistes. Le troisième jour, Augustin parvint à entrer dans le cœur du débat. Sur la question historique, l'innocence de Cécilien et de son consécrateur Félix fut établie par des documents authentiques. Sur la controverse dogmatique, Augustin prouva, par les textes scripturaires, la thèse catholique, que l'Église, tant qu'elle est sur la terre, peut tolérer dans son sein des pécheurs pour les ramener, sans perdre sa sainteté. Le tribun Marcellinus, au nom de l'empereur, attribua aux catholiques victoire sur tous les points. Augustin publia un abrégé des actes à l'usage des fidèles, *Breviculus collationis cum donatistis*, *P. L.*, t. XLIII, col. 613-650, avec un appel aux donatistes, et les conversions furent nombreuses. Ainsi la visite d'Augustin à Constantine (Cirtha) amena la conversion de la ville. *Epist.*, CXLIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 590-592.

Les mesures rigoureuses furent reprises contre les donatistes. Une loi de 411 alla même jusqu'à punir de mort leurs conventicules. Augustin, en plusieurs circonstances, recommanda plus de douceur. *Epist.*, CXXXIV (412), au proconsul Apringius. Dans sa lettre CLXXXV au comte Boniface (417), col. 792-815, il exprime sa théorie complète sur la répression. Voir Jules Martin, *Saint Augustin*, 1901, p. 373-388, excellente étude sur la tolérance dans les ouvrages du saint docteur.

Le donatisme décrut peu à peu, mais ne disparut complètement qu'après l'invasion des Vandales. Encore en 419, Augustin, se trouvant à Césarée (aujourd'hui Cherchell), eut une conférence publique avec Émérite, l'un des orateurs de Carthage. *Sermo ad Cæsareensis eccl. plebem Emerito præsente habitus*, *P. L.*, t. XLIII, col. 689-698; *De gestis cum Emerito Cæsareensi donatistorum episcopo*, *ibid.*, col. 698-706. En 420, à la prière de Dulcitius, tribun impérial, il réfute un opuscule de l'évêque donatiste Gaudentius. Cf. *Epist.*, CCIV, *Dulcitio*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 939; *Contra Gaudentium libri duo*. Mais à cette époque le pélagianisme réclamait son activité.

4° *Lutte contre le pélagianisme. — 1re phase : De l'origine à la condamnation par Innocent Ier (417).* — C'est vers 400 que vint à Rome Pélage (en celte *Morgan*), moine, mais non pas prêtre, surnommé *le Breton*, en réalité d'origine irlandaise ou écossaise. Influencé par Rufin le Syrien, disciple de Théodore de Mopsueste, il attaqua le dogme de la grâce, et s'indigna un jour en entendant un évêque citer le *da quod jubes et jube quod vis* d'Augustin. Cf. *De dono persev.*, c. XX, n. 53, *P. L.*, t. XLV, col. 1026. Célestius, ancien avocat devenu moine, se fit le propagateur de cette doctrine. Après 410, les deux hérésiarques, fuyant Rome, prise par Alaric, arrivèrent en Afrique. Pélage y séjourna peu, il se rendit auprès de Jean de Jérusalem. Augustin nous apprend, *De gestis Pelagii*, n. 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 346, qu'on lui en avait parlé avec éloge. Il n'était pas à Hippone quand il y passa; il le vit à peine à Carthage, au moment où la conférence avec les donatistes l'absorbait (411); et, comme Pélage lui écrivit une lettre respectueuse, Augustin lui adressa une réponse amicale dont l'hérésiarque se prévaudra plus tard à Diospolis. *Epist.*, CXLVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 596, sans vouloir remarquer la leçon qu'elle contenait, d'après le *De gestis Pelagii*, n. 51, col. 347.

Mais dès 411, Célestius fut démasqué à Carthage et le concile réuni en cette ville (411 ou, d'après Quesnel, 412) condamna six propositions dénoncées par le diacre Paulin de Milan. Cf. M. Mercator, *Commonitorium super nomine Cælestii*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 69, 114; Mansi, t. IV, col. 290; Hefele, t. II, p. 168; S. Augustin, *De grat. et pecc. orig.*, l. II, c. II-IV, *P. L.*, t. XLIV, col. 386-387. Célestius, ayant refusé de se rétracter, fut excommunié; il en appela à Rome, mais, au lieu de s'y rendre, il se retira à Éphèse, où il fut assez habile pour obtenir l'ordination sacerdotale.

Augustin n'avait pas assisté au concile de Carthage (Hippone appartenait à la province de Numidie). Mais, à la prière des fidèles et surtout de Marcellinus, il réfuta les erreurs de Célestius : en 412 dans les *De peccatorum meritis et remissione*, *De spiritu et littera*; en 415 dans le *De perfectione justitiæ*. Le nom de Pélage n'y paraît pas. Augustin nous apprend, *De gestis Pel.*, c. XXII-XXIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 346-347, qu'il voulut le ménager. Mais, en 415, il réfuta vigoureusement, sans nommer encore Pélage, un de ses livres sur *la nature*, dans son *De natura et gratia*. En même temps, il envoie à Jérôme, Paul Orose, son ami, pour arrêter avec lui le progrès de l'erreur à Jérusalem. Mais Pélage avait dans l'évêque Jean un habile protecteur. En juin 415, la question fut débattue dans un synode diocésain. Jean dirigea les débats de manière à faire

triompher Pélage. Six mois après (décembre 415), un concile de quatorze évêques se réunit à Diospolis (Lydda) pour juger Pélage, officiellement dénoncé par deux évêques des Gaules, Héros d'Arles et Lazare d'Aix. Mais par l'influence de Jean de Jérusalem, et en l'absence des accusateurs, le synode se contenta trop facilement des dénégations hypocrites ou des explications ambiguës de Pélage, et l'admit à la communion catholique. Doctrinalement, rien n'était compromis, mais l'effet fut déplorable, et saint Jérôme appelait ce concile *miserabilis synodus. Epist.*, CXLIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1181.

Aussi en 416, dès que le synode de Carthage (63 évêques) eut appris de la bouche d'Héros et de Lazare les événements de Diospolis, il renouvela la sentence de 411, et envoya au pape Innocent une lettre synodale très détaillée. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CLXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 758, Mansi, t. IV, col. 321. La même année, Augustin avec 60 évêques assistait, à Milève, au synode de Numidie qui prit les mêmes décisions. Voir la lettre synodale à Innocent, *Epist.*, CLXXVI, col. 762; Mansi, t. IV, col. 334; de plus, une autre lettre particulière d'Augustin, d'Aurèle et de trois autres évêques informait le pape du bruit répandu en Afrique que Rome favorisait la doctrine pélagienne, et demandait une condamnation. *Epist.*, CLXXVII, col. 754-772; Mansi, t. IV, col. 337.

. Le 27 janvier 417, Innocent Ier examina la question dans un synode romain : trois réponses aux lettres d'Afrique louèrent les évêques en confirmant l'excommunication de Pélage et de Célestius, jusqu'à rétractation de leurs erreurs. Jaffé, n. 321-323; Mansi, t. III, col. 1071-1081; S. Augustin, *Epist.*, CLXXXI - CLXXXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 779-787. Cependant, pour arrêter les mauvais effets du synode de Diospolis, Augustin écrivait au prêtre Hilaire, *Epist.*, CLXXVIII, col. 772, à Jean de Jérusalem, pour lui demander les *Actes* du concile, sur lesquels il composa son *De gestis Pelagii in synodo diospolitano* (au début de 417).

2e *phase : Intrigues sous Zozime et seconde condamnation.* — Pélage avait adressé à Innocent Ier un *Libellus fidei* qui ne fut reçu que par Zozime, son successeur (mars 417). S. Augustin, *De grat. Christi*, l. I, n. 32, 35, 36; l. II, n. 19, 24, *P. L.*, t. XLIV, col. 1715-1716. Ce son côté, Célestius, chassé d'Éphèse, s'était rendu à Constantinople, où il fut condamné encore par l'évêque Atticus. S'étant réfugié à Rome, il présenta lui aussi à Zozime un *Libellus fidei* ambigu. Fragments dans *P. L.*, t. XLI, col. 1718. Tout contribua à tromper Zozime : protestations mensongères de Célestius, caractère suspect des accusateurs Héros et Lazare, enfin une apologie de Pélage par Praïle, successeur de Jean de Jérusalem. Le pape accepta donc l'appel, interrogea, dans un synode romain, Célestius qui n'hésita pas à condamner tout ce que condamnait Innocent Ier. Deux lettres de Zozime aux évêques africains (la seconde est de septembre 417) reprochent aux Pères d'Afrique trop de précipitation, approuvent les déclarations de Célestius et de Pélage, et demandent qu'on envoie à Rome ses accusateurs. *P. L.*, t. XLV. col. 1720-1721.

Aussitôt les évêques d'Afrique réunis en concile à Carthage (fin de 417 ou début de 418) écrivent au pape pour l'avertir des fourberies pélagiennes, et le supplient de maintenir la décision d'Innocent. Mansi, t. IV, col. 376, 378; S. Augustin, *De pecc. orig.*, c. VI, VII, n. 7, 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 588; *Cont. duas epist. Pel.*, l. II, c. III, *ibid.*, col. 573-575; *Libellus Paulini diaconi*, envoyé au pape par l'accusateur de Pélage, *P. L.*, t. XLV, col. 1724-1725. Dans une troisième lettre (21 mars 418), Zozime répond aux évêques d'Afrique qu'il veut traiter l'affaire de concert avec eux, et qu'il a laissé toutes choses en l'état. *P. L.*, t. XLV, col. 1725-1726; Jaffé, n. 342. Cette lettre reçue, le 1er mai 418, le synode général de Carthage, composé de plus de 224 évêques (d'après Photius, *P. L.*, t. XLV, col. 1730), rédigea huit (ou neuf) canons contre la doctrine pélagienne : ils ont été insérés dans le *Codex can. Eccl. africanæ*, n. 110-127, Mansi, t. III, col. 810-823, cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 65-72, et ont été faussement attribués au IIe concile de Milève en 416. Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. II, p. 113; trad. franç., t. II, p. 184.

Cependant à Rome, Zozime avait reconnu la fourberie de Célestius : celui-ci, cité à comparaître de nouveau au synode romain pour un jugement définitif, s'enfuit de Rome, et le pape prononça la condamnation des deux hérésiarques. Jaffé, ann. 418. Bientôt après (été de 418), le pape exposa la doctrine catholique dans une lettre circulaire (*tractoria*) qui reçut les souscriptions des évêques du monde entier. Cf. Hergenröther, *Hist. de l'Église*, trad. franç., t. II, p. 164; Jaffé, n. 343. Ce document est perdu, mais par les fragments conservés dans S. Augustin, *Epist.*, CXC, n. 23, S. Prosper, *Lib. cont. collat.*, n. 15, 57, cf. *P. L.*, t. XLV, col. 1730-1731, nous savons que le pontife sanctionnait les décrets des conciles d'Afrique, condamnait Célestius et Pélage, définissait en particulier le dogme du péché originel et la nécessité de la grâce pour tout bien, *omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur.* S. Prosper, *loc. cit.*, n. 15.

Pendant cette période d'hésitations du pape, le rôle d'Augustin s'était trouvé très délicat. C'est lui qui rédigea la lettre des évêques africains à Zozime, et inspira les huit canons de Carthage. D'autre part, comme les pélagiens se vantaient d'abord d'être soutenus à Rome par le pape et les prêtres de son entourage (surtout par Sixte, plus tard le pape saint Sixte III), et, après la condamnation, accusaient Rome de s'être donné un démenti, l'évêque d'Hippone éclaira Sixte par des lettres aussi habiles que pressantes. *Epist.*, CXCI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 867, 874-891. Il prit ensuite la défense de Zozime. Séparant la question dogmatique de la question de personne, il démontra que le pape n'avait jamais approuvé la doctrine pélagienne, mais seulement avait accepté provisoirement les protestations de Célestius promettant *se omnia damnaturum quæ sedes apostolica damnaret. De pecc. orig.*, c. VII, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 389. Le rôle prépondérant d'Augustin dans la condamnation des pélagiens est mis en relief par une lettre de saint Jérôme, S. Augustin, *Epist.*, CCII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 928, et par la mission que lui confient les empereurs Honorius et Théodose d'obtenir la souscription des évêques à cette condamnation. *Epist.*, CCI, *ibid.*, col. 927.

3e *phase : Après la condamnation par Zozime.* — La *Tractoria* de Zozime, souscrite par les évêques et confirmée par les lois des empereurs (cf. décret de Constance, père de Valentinien, en 421, *P. L.*, t. XLV, col. 1750), marque le déclin du pélagianisme. Mais longtemps encore il essaya de résister. Trois faits sont plus saillants dans cette nouvelle phase des luttes de saint Augustin : l'entrée en lice de Julien, la rétractation de Léporius, la naissance du semipélagianisme.

1. Julien, fils de l'évêque Memorius et de l'illustre chrétienne Juliana, ancien ami d'Augustin, jusque-là très estimé pour sa science et ses immenses aumônes, promu par Innocent Ier à l'évêché d'Éclane en Apulie, devient tout à coup le chef du parti pélagien. Esprit vif et pénétrant autant qu'opiniâtre dialecticien vraiment redoutable, il supplée Pélage et Célestius qui disparaissent à peu près de la scène. Dès 418 il entraîne 17 évêques d'Italie à refuser avec lui de signer la *Tractoria*, et ils adressent au pape leur protestation, avec appel au concile plénier. *P. L.*, t. XLV, col. 1732-1736. Ils furent tous déposés canoniquement et bannis par l'empereur. Julien, exilé d'Italie en 421, continua d'écrire pamphlet sur pamphlet contre Augustin, qu'il appelle injurieusement manichéen et chef des traduciens. Cf. *Opus imperf. cont. Julian.*, l. I, n. 1, 2, 6, 9, 27, 32, 66; l. III, n. 10, 93, 165, etc. Sa doctrine nous est connue par les citations

étendues que rapporte saint Augustin, par Marius Mercator. *Liber subnotationum in verba Juliani*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 109-174, et t. XLV, col. 1731-1739.

Saint Augustin publia contre lui, vers 419, le *L. II de nuptiis et concupiscentia*, défense sommaire du livre Ier que Julien avait attaqué dans un ouvrage en quatre livres, vers 420, *Contra duas epist. Pelag. l. IV*, réponse à deux manifestes, l'un de Julien, l'autre des 18 évêques contre la sentence de Zozime; vers 421, *Contra Jul. pelag. l. VI*, réplique plus détaillée au grand ouvrage de Julien. Celui-ci ayant répliqué au *L. II de nuptiis*, par un écrit en huit livres adressé à Florus, autre évêque pélagien, l'évêque d'Hippone, en 429, se mit à le réfuter point par point, mais surpris par la mort, il ne put achever que les six premiers livres. Julien s'obstina dans son hérésie : il essaya vainement avec Célestius de renouveler ses intrigues sous le pape Célestin Ier; il mourut dans la misère en Sicile en 454.

2. La rétractation de Léporius en 426. Ce moine gaulois était à la fois pélagien et nestorien. Chassé des Gaules en vertu des lois impériales il s'était réfugié en Afrique, où il fut converti par saint Augustin. Le concile de Carthage en 426 reçut le *Libellus emendationis*, ou rétractation de Léporius, et le renvoya lui-même aux évêques des Gaules, avec une lettre de recommandation. Mansi, t. IV, p. 518; Cassien, *De incarn.*, l. I, c. II, III, *P. L.*, t. L, col. 18-23; Tillemont, t. XIII, p. 883-885.

3. Lutte contre le semipélagianisme naissant. Il n'est pas douteux que la doctrine de l'évêque d'Hippone, et surtout ses formules parfois trop absolues, aient troublé bon nombre de catholiques : la grâce qui donne le vouloir et l'agir semblait détruire la liberté. La première attaque vint d'un couvent d'Hadrumetum, en 426 ou 427 : les moines étaient choqués de la lettre adressée à Sixte, *Epist.*, CXCIV : il est injuste de nous reprocher nos fautes, disaient-ils, puisque c'est la grâce qui nous a manqué. Augustin écrivit pour eux les traités *De gratia et libero arbitrio*; *De correptione et gratia*, et diverses lettres à l'abbé Valentin, qui, semble-t-il, ramenèrent le calme. *Epist.*, CCXIV, CCXV, et réponse de Valentin, CCXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 968-978. Cf. HADRUMÈTE (MOINES D').

A la même époque, un certain Vitalis de Carthage, probablement moine, lui aussi, gardait quelque chose du venin pélagien : l'acceptation de la foi est l'œuvre de la liberté seule et mérite les grâces suivantes. Augustin lui adresse un véritable traité, *Epist.*, CCXVII, *ibid.*, col. 978-989, et s'appuie spécialement sur des textes de saint Cyprien, dont Vitalis invoquait l'autorité.

Mais dans le midi de la Gaule, à Marseille surtout, l'ouvrage *De correptione et gratia* suscita une opposition plus vive, qui se prolongea durant tout un siècle. Plusieurs prêtres et moines de Marseille (à leur tête était le célèbre abbé de Saint-Victor, Cassien, *Collat.*, XIII, c. IX-XVIII; XVIII, c. XIV, ouvrage composé avant 426), ne pouvant admettre la gratuité absolue de la prédestination, cherchèrent une voie moyenne entre Augustin et Pélage : il faut, disaient-ils, que la grâce soit donnée à ceux qui la méritent, refusée aux autres : sans cela, Dieu serait-il juste? La bonne volonté précède donc, elle désire, elle demande, et Dieu récompense. Deux disciples du saint évêque, Prosper d'Aquitaine et Hilaire, laïques zélés et instruits, l'informèrent en 428 ou 429 des progrès de cette doctrine. *Epist.*, CCXXV, CCXXVI, *ibid.*, col. 1002-1012. Le saint docteur exposa de nouveau dans les deux ouvrages *De prædestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiæ*, comment les premiers désirs du salut étaient eux-mêmes dus à la grâce de Dieu, qui est ainsi maître absolu de notre prédestination.

5. *Dernières années. Luttes contre l'arianisme.* — En 426, le saint évêque, âgé de 72 ans, voulant épargner à sa ville les troubles d'une élection après sa mort, fit acclamer par le clergé et le peuple le choix du diacre Héraclius comme auxiliaire et successeur, et il lui remit l'administration extérieure. Récit officiel de cette élection par Augustin. *Epist.*, CCXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 966. Il eût enfin goûté un peu de repos, si la disgrâce imméritée et la révolte du comte Boniface (427) n'eut bouleversé l'Afrique. Les Goths envoyés par l'impératrice Placidie pour combattre Boniface, aussi bien que les Vandales appelés par lui, étaient ariens. Maximin, évêque arien, entra dans Hippone avec les troupes impériales. Le saint docteur défendit la foi dans une conférence publique en 428 et dans divers écrits. Cf. *Collatio cum Maximino*; *Contra Maximinum arianum libri duo*, *P. L.*, t. XLII, col. 709, 814; *Serm.*, CXL, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 773-775.

Dix ans auparavant, l'évêque d'Hippone, à la prière de ses fidèles, avait réfuté un sermon arien dont on répandait des copies parmi le peuple. Cf. *Contra sermonem arianum*, *P. L.*, t. XLII, col. 683-708.

Cependant le saint évêque, désolé par la dévastation de l'Afrique, travailla à réconcilier le comte Boniface et l'impératrice. *Epist.*, CCXX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 992-997. La paix se fit en effet, mais non avec Genséric le roi vandale. Boniface vaincu se réfugia dans Hippone, où s'étaient déjà retirés de nombreux évêques. Cette place alors très forte allait souffrir les horreurs d'un siège de dix-huit mois. Dominant ses angoisses, le saint vieillard continuait sa réfutation de Julien d'Éclane, quand dès le début du siège il se sentit frappé à mort, et après trois mois de patience admirable et de ferventes prières, il quitta ce monde le 28 août 430, âgé de soixante-seize ans.

Le corps du saint évêque fut déposé avec honneur dans la basilique de Saint-Étienne. Mais Hippone, d'abord délivrée, succomba après de nouvelles défaites, et fut la proie des flammes : la bibliothèque d'Augustin échappa providentiellement au désastre. En 486, saint Fulgence et d'autres évêques d'Afrique, exilés par la persécution des Vandales, emportèrent avec eux en Sardaigne le corps vénéré de leur grand docteur. Deux siècles plus tard, les Sarrasins s'étant emparés de l'île, Luitprand, roi des Lombards, racheta les précieuses reliques, qui furent déposées dans l'église de Saint-Pierre à Pavie. C'est là qu'en 1695 on prétendit les avoir retrouvées dans un sarcophage en marbre; mais après Muratori (voir la bibliographie), le P. Rottmanner, *Histor. Jahrbuch*, 1898, p. 897, ne croit pas à la réalité de la découverte. Aujourd'hui, sur les ruines d'Hippone, s'élève, construite par le cardinal Lavigerie, une magnifique basilique, à la gloire de son immortel docteur.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 1. *Études de patrologie.* — Les principales sont : Tillemont, *Mémoires*, in-4°, Paris, 1710, tout le t. XIII (étude très précise des œuvres dans l'ordre chronologique), cf. t. XII, p. 269-282, 554-585; dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1744, 2e édit., Paris, 1861, tout le t. IX; J. Fessler, *Institutiones patrologiæ*, 2e édit. Jungmann, Inspruck, 1890-1896, t. II, p. 251-464; Otto Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 411-447, trad. franç. par Godet et Verschaffel, Paris, 1899, t. II, p. 395-453. Voir aussi Bellarmin-Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis*; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclés.*, 1690, t. III a, p. 522-809; Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, 1851, t. I, p. 534-628; Alzog, *Patrologie*, trad. Bélet, Paris, 1877, p. 504-567.

2. *Histoire des dogmes.* — Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, *Patristische Zeit*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1895, trad. française par Degert, Paris, 1903, §§ 7, 20, 21, 25, 26, 28, 36, 37, 54-55, 66, 72, 93, 98, étude très méthodique sur la doctrine; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 56-221, c. III (très important) sous ce titre : *Place d'Augustin dans l'histoire de la doctrine comme docteur de la piété chrétienne*. Harnack a donné un abrégé du *Lehrbuch* dans *Grundriss der Dogmengeschichte*, 3e édit., in-8°, Tubingue, 1898; trad. franç. de la 1re édit., par Choisy, *Précis de l'histoire des dogmes*, Paris, 1893, c. III-IV (*Rôle de saint Augustin comme docteur de l'Église*), p. 256-290; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3e édit., in-8°, Halle, 1893; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, in-8°, Erlangen, 1895, t. I, p. 252-302. Voir aussi Fr. Bendas, *Histoire*

des dogmes, Paris, 1886, t. II, surtout p. 174-240; Ritschl, *Geschichte der Pietismus*, t. I.

3° *Dictionnaires et encyclopédies.* — *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édit., 1882, t. I, col. 1669, 1678, art. de Hergenröther; *Realencyclopädie für protest. Theol. u. Kirche*, par Herzog, 3e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 257-285 (étude chronologique importante par Loofs); *A religious Encyclopedia*, de Ph. Schaff, in-4°, Édimbourg, 1883, t. I, p. 173 sq., art. de Dorner.

4° *Histoires ecclésiastiques.* — G. Cuper et Jo. Stilting, S. J., bollandistes, *Acta S. Aur. Augustini*, in-fol., Anvers, 1743, et dans *Acta sanctorum*, t. VI augusti, p. 213-460; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. franç., 1880, t. II, p. 141-190; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 97 sq.

5° *Histoires de la philosophie.* — Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, in-8°, 1841, t. I, p. 151-443; trad. franç. par Trullard, Paris, 1843, t. II, p. 137-407; Franck, *Dictionnaire des sciences philos.*, 1875, p. 122-127; Card. Gonzalez, O. P., *Histoire de la philosophie*, trad. franç. par de Pascal, in-8°, Paris, 1890, t. II, p. 71-96; Alb. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, in-8°, Mayence, 1891, p. 293-366; Id., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3e édit., Mayence, 1888, t. I, p. 288-308; Brucker, *Hist. critica philosophiæ*, in-4°, 1766, t. III, p. 485-507; A. Weber, *Hist. de la philosophie européenne*, 1886, p. 167-177; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, Leipzig, 1855, t. I; Huber, *Philosophie der Kirchenväter.*

6° *Histoires littéraires.* — Ébert, *Geschichte der Litteratur des Mittelalters*, 2e édit., Leipzig, 1889, t. I, p. 212-251; trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 229-272; Bähr, *Geschichte der römischen Litteratur*, Carlsruhe, 1837, Supplement-band, t. II, p. 222-307; Villemain, *Éloq. chrét. au IVe siècle*, Paris, 1849, p. 373-513.

II. BIOGRAPHIES SPÉCIALES DE SAINT AUGUSTIN. — 1° *Sources contemporaines.* — Avec les écrits autobiographiques du saint, la *Vita S. Aur. Aug.* par Possidius, évêque de Calama, ami intime et commensal d'Augustin, en tête de l'édit. des bénédictins, *P. L.*, t. XXXII, col. 33-66; à part, *cum notis Salmasii*, Rome, 1731; annotée par Cuper et Stilting dans les *Acta sanctorum* (cf. supra), p. 215-228; traduite en français, dans les *Œuvres complètes*, Paris, 1872, t. I, p. 3-25.

2° *Biographies complètes.* — Les plus importantes sont : *Vita S. Aur. Aug. Hipp. episc. ex ejus potissimum scriptis concinnata*, par les bénédictins Hugues Vaillant et Jacques du Frische, composée sur les notes alors inédites de Tillemont au t. XI de l'édition des *Opera*, dans *P. L.* en tête des Œuvres, t. XXXII, col. 65-578; L. Berti, *De rebus gestis S. Aug. librisque ab eodem conscriptis commentarius*, in-4°, Venise, 1756; G. Kloth, *Der h. Kirchenlehrer Aur. Augustin*, 2 in-8°, Aix-la-Chapelle, 1839-1840; Poujoulat, *Hist. de saint Augustin, sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie*, 3 in-8°, Paris, 1845-1846; 2e édit., 2 vol., 1852; trad. allemande, italienne; *Hist. de saint Augustin d'après ses écrits et l'édit. bénédict.*, par un membre de la grande famille de saint Augustin, 2 in-8°, Bruxelles, 1892; Ad. Hatzfeld, *Saint Augustin*, 3e édit., in-8°, Paris, 1897; Dr Célestin Wolfsgruber (bénédictin), *Augustinus (auf Grund des Kirchengeschichtlichen Schriftennachlasses, von... Kardinal Rauscher)*, in-8°, Paderborn, 1898; G. von Hertling, *Der Untergang der antiken Kultur, Augustin* (dans la coll. *Weltgeschichte in Karakterbildern*), gr. in-8°, Mayence, 1902. — Écrivains protestants, à remarquer : Fr. Böhringer, *Aurelius Augustin*, Zurich, 1845 (dans *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, t. I, p. 97-774), 2e édit. (Fr. et P. Böhringer), 2 vol., Stuttgart, 1877-1878; C. Bindemann, *Der heilige Augustinus*, 3 in-8°, Berlin, Leipzig, Greisfwald, 1844-1869; Ans. Eisenbarth, *Der heilig. Augustinus, sein Leben und seine Lehre*, in-8°, Stuttgart, 1853; J. Farrar, *Lives of Fathers*, 1889, critiqué dans *Dublin Review*, *S. Aug. and his anglican critics*, juillet 1890, p. 89-109.

Nommons seulement les autres historiens du saint : *en latin* : Philippe de Harweng, O. P. († 1182), *P. L.*, t. CCIII, col. 1205-1234; Jourdain de Saxe, O. S. Aug. († 1380), dans le *Supplementum Patrum* de Hommey, Paris, 1686; Anonyme édit. par Cramer, Kiliæ, 1532; Érasme, Bâle, 1543, en tête de son édit.; G. Moringus, Anvers, 1533; Fivizani, Rome, 1587; Corn. Lancelotus, Paris, 1614; Jo. Rivius, Anvers, 1646; Luc Dachery, Paris, 1648. — *en français* : A. Godeau, 1652; Maimbourg, Paris, 1659; A. Tonna-Barthet, O. S. A., Lille, 1898 (avec la liste complète des couvents de l'ordre de Saint-Augustin); — *en allemand* : Waitzmann, Augsbourg, 1835; Ctesse Ida Hahn-Hahn, Mayence, 1866; Phil. Schaff, Berlin, 1854; A. Egger, Kempten et Munich, 1904. — *en anglais* : Moriarty, Philadelphie, 1879; E. C. Cutts, Londres, 1881; Colette, Londres, 1883; — *en espagnol* : J. Manuel, O. S. A., Saragosse, 1723; — *en italien* : Benvenuti, Palestrina, 1723; Massini, 1810; Calini, S. J., Brescia, 1775.

III. QUESTIONS PARTICULIÈRES. — 1° *Sur la conversion d'Augustin et le développement de sa pensée* : Ignace Werner, *Conversio magni Augustini*, Lincii, 1691; A. Naville, *Saint Augustin, étude sur le développement de sa pensée, jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872; G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. I, p. 339-379; A. Harnack, *Augustin's Confessionem*, 2e édit., Giessen, 1895; L. Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, thèse protest., Cahors, 1900; T. Wörter, *Die Geistesentwickelung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe*, in-8°, Paderborn, 1892; W. Timme, *Augustins geistige Entwicklung in der ersten Jahren nach seiner Bekehrung, 386-391*, Berlin, 1908; H. Becker, *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908.

2° *Sur la profession monacale ou érémitique d'Augustin*, voir le récit de la fameuse controverse dans les *Acta sanctorum*, t. VI augusti, p. 248-256 (liste d'ouvrages pour et contre); *Thesis apologetica pro d. Augustini doctrina, statu et habitu monachali, regula...*, in-4°, Paris, 1649; Bonaventure de Sainte-Anne, *Monachatus Augustini ab Augustino potissimum propugnatus*, in-12, Lyon, 1674; Fulgentius Fosseus (pseudon. du célèbre Aug. H. de Noris), *Somnia L. Francisci Macedo in itinerario sancti Augustini post baptismum...*, in-4°, La Haye (Paris), 1687; Louis Ferrand, *Discours où l'on fait voir que saint Augustin a été moine*, in-8°, Paris, 1689.

3° *Sur les reliques du saint et son tombeau à Pavie*, voir dans le *Répertoire* d'U. Chevalier les ouvrages pour ou contre la découverte des reliques à Pavie en 1695, surtout Muratori, *Motivi di credere, tuttavia ascoso, e non iscoperto in Pavia l'anno M.DCXCV, il sacro corpo di S. Agostino, dottore della Chiesa*, Trente, 1730 (anonyme, mais réimprimé dans les *Opere*, Arezzo, 1770, t. X); Germer-Durand, *Le tombeau de saint Augustin à Pavie*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1878, p. 257-274; Beccard, *Histoire des reliques de saint Augustin et de leur translation à Hippone*, 2e édit., Paris, 1867. Sur cette translation, voir lettres de l'abbé Sibour à M. Nicolas (1842), *Vie de saint Augustin*, par Nicolas, t. I, Appendice, p. 413-456.

II. ŒUVRES. — Une analyse détaillée de toutes est impossible ici : on la trouvera dans les ouvrages de Tillemont et de Ceillier. Nous nous bornerons aux indications les plus importantes, surtout pour la chronologie et l'authenticité ; les apocryphes seront examinés dans une série spéciale. Un tableau final donnera la liste chronologique de toutes les œuvres. Ici, l'ordre méthodique (parfois un peu arbitraire) s'impose. Nous distribuerons les œuvres en neuf classes : 1° Autobiographie et correspondance ; 2° Philosophie et arts libéraux ; 3° Apologie générale et polémique contre les infidèles ; 4° Polémique contre les hérésies ; 5° Exégèse scripturaire ; 6° Exposition dogmatique et morale ; 7° Théologie pastorale et prédication ; 8° Œuvres supposées ; 9° Écrits perdus.

Ire CLASSE : ÉCRITS AUTOBIOGRAPHIQUES ET CORRESPONDANCE. — Les *Confessions* nous livrent l'histoire de son cœur, les *Rétractations* celle de son esprit, et les *Lettres* celle de son activité dans l'Église.

1° Les *Confessionum libri tredecim*, *P. L.*, t. XXXII, col. 659-868 ; *Retract.*, l. II, c. VI, ont été composés vers 400. — 1. *But.* — Il est clairement indiqué par le titre bien compris : *confession* ici ne signifie point aveu ou récit ; c'est, dans le sens biblique du mot *confiteri*, la louange d'une âme qui reconnaît et admire l'action divine en face de ses misères. *Conf.*, l. I, c. I ; l. IX, n. 14 ; l. XI, c. I, etc. « Les treize livres de mes *Confessions*, dit l'auteur, *Retract.*, *loc. cit.*, col. 632, louent le Dieu juste et bon de mes maux et de mes biens, ils élèvent vers Dieu l'intelligence et le cœur de l'homme. » Aussi est-ce à Dieu lui-même que l'auteur s'adresse avec des élans incomparables de foi, d'humilité et d'amour : nulle part on ne trouvera une peinture plus saisissante du vide et de l'agitation d'une âme sans Dieu : *Fecisti nos ad te*, etc. *Conf.*, l. I, c. I. — 2. *Division.* — La Ire partie, l. I-IX, est le cantique de louange de l'âme d'Augustin au souvenir de sa vie coupable et des grâces de Dieu. La IIe partie, contemplation sublime de la création racontant la gloire de Dieu, *Gen.*, I, n'est pas un hors-d'œuvre, comme on l'a cru, mais le complément naturel du récit : Augustin nous devait le portrait intime de son âme, telle que la foi et la grâce l'avaient transfigurée. — 3. *Jugement.* — De tous les ouvrages du saint doc-

teur, aucun n'a été plus universellement lu et admiré : aucun n'a fait couler plus de larmes salutaires. Ni pour l'analyse pénétrante des plus complexes impressions de l'âme, ni pour l'émotion communicative, ni pour l'élévation des sentiments ou la profondeur des aperçus philosophiques, ce livre n'a son pareil dans aucune littérature.

Éditions fort nombreuses. Signalons celles de Sommalius, S. J., in-8°, Douai, 1608, souvent réimprimée; de Wagnereck, S. J., avec une étude et d'excellentes notes ascétiques, Dillingen, 1631; avec commentaire en latin, Florence, 1757. — Éditions récentes : de Pusey, Oxford, 1828; de Raumer, 2° édit., Stuttgart, 1876; de Knöll dans le *Corpus* de Vienne, 1896, t. XXXIII. — Cf. Études signalées à VII (Harnack, Wörter); Arthur Desjardins, *Essai sur les Confessions*, in-8°, Paris, 1858; Douais, *Les Confessions de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1893 (étude, non traduction).

2° *Retractationum libri duo, P. L.*, t. XXXII, col. 583-665. — Écrit dans les dernières années, 426-427, ou même fini en 428, d'après Tillemont, t. XIII, p. 1040. Le titre doit être compris moins dans le sens français de *rétractation*, que dans le sens primitif de *revision*, ou examen critique de ses ouvrages, par l'auteur : « Je revoyais, dit-il, *Epist.*, CCXXIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1001, mes modestes ouvrages, et, si quelque passage me blessait ou pouvait blesser les autres, tantôt je le condamnais, tantôt le justifiant, j'établissais le sens qu'on pouvait et devait lui donner. » Il énumère ses écrits dans l'ordre chronologique, expliquant le but, l'occasion et l'idée maîtresse de chacun d'eux. Le livre Ier va de sa conversion, 386, à son épiscopat, 386-395; le IIe, de l'épiscopat à l'an 426 : en tout 94 ouvrages en 232 livres. Cet ouvrage, monument de l'humilité du saint, est un guide d'un prix inestimable pour saisir le progrès de la pensée chez le saint docteur.

3° *Epistolæ, P. L.*, t. XXXIII. — L'édition bénédictine compte 270 numéros : il faut y ajouter les deux lettres et un fragment retrouvés depuis, *P. L.*, *ibid.*, col. 751, 789-792, 929-938, et retrancher 53 lettres qui sont des correspondants d'Augustin : il reste 220 lettres authentiques distribuées en 4 classes par les bénédictins : 1. avant l'épiscopat, I-XXX; 2. de l'épiscopat à la conférence de 411, XXXI-CXXIII; 3. de 411 à la mort, CXXIV-CCXXXI; 4. lettres de la 3e période sans date plus précise, CCXXXII-CCLXX. Cette correspondance est de la plus grande valeur pour connaître la vie, l'influence et même la doctrine de l'évêque d'Hippone. Les lettres de pure amitié occupent assez peu de place : aussi en ce genre n'a-t-il pas un cachet bien original. Mais, dit Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge*, trad. franç., t. I, p. 270, « nulle part mieux qu'ici ne se montre l'importance considérable dont jouissait saint Augustin de son temps. » On le voit, consulté de tous côtés comme l'oracle de l'Occident, répondre aux questions les plus variées. Bon nombre de ses lettres sont en réalité de vrais traités que nous classerons dans le tableau de ses œuvres. Les bénédictins, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1173-1177, dans un index méthodique très utile, ont distingué les lettres : 1. théologiques; 2. polémiques; 3. exégétiques; 4. ecclésiastiques ou liturgiques; 5. morales; 6. philosophiques; 7. historiques; 8. familières. Fessler, 2e édit. Jungmann, t. II *a*, p. 380-384, a fait une distribution analogue, précise et détaillée.

Goldbacher, l'éditeur des *Epistolæ* dans le *Corpus* de Vienne, a rendu compte de la découverte de deux nouvelles lettres dans *Wiener Studien*, 1894, t. XVI, p. 72-77. Le fragment (extrait du commentaire de Primasius), *P. L.*, t. XXXIII, col. 751, a été édité plus correctement par Haussleiter dans les *Forschungen zur Geschichte d. Neut. Kanons*, de Zahn, fasc. IV, Erlangen, p. 200-283. La correspondance de saint Augustin et de saint Jérôme a été éditée à part, à Gratz, 1744, par Smith. Sur cette correspondance, cf. Philippe de Barberiis, O. P., *Discordantiæ SS. Hieronymi et Augustini*, Rome, 1481; Overbeck, *Aus dem Briefwechsel des Augustinus mit Hieronymus*, dans la *Hist. Zeitschr.* de Sybel, 1879, t. VI, p. 222-259; Dufey, *Controverse entre saint Jérôme et saint Augustin d'après leurs lettres*, dans la *Revue du clergé franç.*, 1901, t. XXV, p. 141-149. Sur les lettres en général, voir A. Ginzel, *Der Geist des h. Augustinus in seinen Briefen*, dans *Kirchenhistorische Schriften*, Vienne, 1872, t. I, p. 153-245; Dalmann, *Das Heidentum in Nordafrika, nach den Briefen des h. Augustinus*, in-4°, Bonn, 1859.

IIe CLASSE : ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET LITTÉRAIRES. — Ces écrits, dont le fond résume les entretiens des solitaires de Cassiciacum, ont tous été composés ou du moins commencés dans cette villa, de la conversion au baptême (septembre 386-mars 387). Ils ont un double caractère : ils continuent l'autobiographie du saint en nous initiant aux recherches et aux hésitations de son esprit, ainsi qu'à ses conquêtes. Mais il y a moins d'abandon que dans les *Confessions* : ce sont des essais littéraires, écrits avec simplicité sans doute, mais avec une simplicité qui est le comble de l'art et de l'élégance. Nulle part ailleurs le style d'Augustin ne sera aussi châtié, ni sa langue aussi pure; le saint docteur semble en avoir eu du remords : *Catechumenus jam,... sed adhuc sæcularium litterarum inflatus consuetudine scripsi. Retract.*, prol., n. 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 585. La forme dialoguée montre qu'il s'inspire de Platon et de Cicéron. Les interlocuteurs sont, avec Augustin, son ami Alypius, le jeune Licentius, fils de Romanien, dont la vie mondaine préoccupera Augustin jusqu'à ce qu'il l'ait converti, *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 103, Trygetius, frère de Licentius. Fr. Wörter, *Die Geistesentwickelung des h. Augustin*, p. 75-210, examine à fond tous les ouvrages philosophiques. Cf. D. Ohlmann, *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, in-8°, Strasbourg, 1897 (diss. inaug.).

4° Les trois livres *Contra academicos, P. L.*, t. XXXII, col. 905-958; *Retract.*, l. I, c. I, sont le premier écrit d'Augustin après sa conversion (automne 386) et il le dédie à son compatriote et ami, Romanien, qui lui a confié ses deux fils. Il y combat le scepticisme de la nouvelle académie, dont il avait tant souffert : le bonheur n'est point dans *la recherche* de la vérité, mais dans sa connaissance, l. Ier; l'esprit peut atteindre la certitude et ne doit pas se contenter de la probabilité, l. II et III.

5° Le *De beata vita, P. L.*, t. XXXII, col. 959-976; *Retract.*, l. I, c. II, est le résumé d'un entretien commencé le 13 novembre 386 (33e anniversaire de sa naissance). Il est dédié à Théodore Manlius, probablement le consul de l'an 399, mentionné dans *De civitate*, l. XXII, c. LIV. Après un magnifique tableau de l'humanité voguant sur l'océan de la vie vers le port de la philosophie que lui ferme une montagne escarpée (l'orgueil), Augustin prouve que le vrai bonheur n'est que dans la connaissance de Dieu, et encore seulement dans la vie future, ajoutera-t-il dans les *Rétractations*, *loc. cit.*

6° Les deux livres *De ordine, P. L.*, *ibid.*, col. 977-1020; *Retract.*, l. I, c. III, dédiés à Zénobien, riche ami de Milan, examinent le rôle du mal dans le plan de la providence (386). A remarquer : la scène ravissante du l. Ier, n. 29-33, col. 991-994; et dans le l. II, n. 26-45, col. 1007-1012, l'union de la raison et de l'autorité, le rôle des arts libéraux dans l'éducation.

7° Les *Soliloquiorum libri duo, P. L.*, t. XXXII, col. 869-904; *Retract.*, l. I, c. IV, sous forme d'entretien d'Augustin avec sa raison, sont un prélude aux *Confessions* par la magnifique prière du début, l. I, n. 1-6, par l'expression ardente de sa passion pour la connaissance de Dieu, n. 7-10, par les grandes vertus qu'il exige du sage, n. 14-26. Le IIe livre, constatant que la vérité est immortelle, en conclut que l'âme, siège de la vérité, ne peut mourir. Ils ont été écrits en 387.

La conclusion des *Soliloques* est publiée par Trombelli, dans *P. L.*, t. XLVII, col. 1157-1158. Mathée, *S. Augustinus in Soliloquiis qualis philosophus appareat, qualis vir*, in-8°, Rennes, 1864.

Apocryphes. — On a souvent publié ensemble trois pieux opuscules, un *Liber soliloquiorum animæ ad Deum,* des *Meditationes* et un *Manuale* certainement non authentiques. Ce sont des recueils de passages (d'ailleurs fort saisissants) extraits de divers auteurs par un compilateur inconnu qui ne remonte pas au delà du XIIe siècle. Dans le *Liber soliloquiorum, P. L.,* t. XL, col. 863-898, on trouve des emprunts aux vrais *Soliloques,* aux *Confessions,* à Hugues de Saint-Victor (*L. de arrha animæ*), et au concile de Latran de 1198. Parmi les *Meditationes, P. L.,* t. XL, col. 902-942, les unes sont déjà dans le recueil anselmien, voir ANSELME, col. 1340, les autres paraissent être de Jean, abbé de Fécamp († 1178). Le *Manuale, P. L.,* t. XL, col. 951-968, imprimé aussi en partie sous le nom d'Anselme et d'Hugues de Saint-Victor, réunit des fragments des saints Augustin, Cyprien, Grégoire et Isidore de Séville. L'édition des bénédictins signale avec soin la provenance de chaque chapitre.

8° Le *Liber de immortalitate animæ, P. L.,* t. XXXII, col. 1021-1034, a été écrit à Milan en 387, comme un complément des *Soliloques :* il reprend la preuve de l'immortalité de l'âme, par l'éternité de la vérité. Plus tard, *Retract.,* l. I, c. V, les arguments parurent insuffisants à l'auteur lui-même, et l'expression trop obscure.

9° Le dialogue avec Évodius *De quantitate animæ, P. L.,* t. XXXII, col. 1035-1080; *Retract.,* l. I, c. XII, composé à Rome vers le commencement de 388, étudie la grandeur et la dignité de l'âme qui découle de son immatérialité.

10° Le *De magistro, P. L., ibid.,* col. 1193-1222; *Retract.,* l. I, c. XII, composé en 389, est un dialogue entre Augustin et son fils Adéodat, âgé de seize ans, destiné à mourir deux ans plus tard, dont son père nous dit, *Conf.,* l. IX, c. VI : *Horrori mihi erat illud ingenium.* Après une intéressante étude sur le rôle du langage, c. I-VIII, Augustin développe sa célèbre théorie du Verbe, seul maître intérieur : elle sera expliquée plus loin, *Doctrine de la connaissance.*

Comparer la question *De magistro* inspirée à saint Thomas par cet opuscule : *De veritate,* q. XI, édit. Vivès, t. XIV, p. 581. — W. Ott, *Über die Schrift des h. Augustinus De magistro,* in-8°, Hechingen, 1898 (progr.).

11° Encyclopédie des arts libéraux. Saint Augustin avait entrepris un recueil de traités sur toutes les branches de l'enseignement : grammaire, rhétorique, dialectique, catégories, etc. ; plusieurs étaient achevés : tout a péri, sauf le *De musica.* Les traités longtemps attribués à saint Augustin, *De grammatica liber, P. L.,* t. XXXII, col. 1385-1410; *Principia dialecticæ, ibid.,* col. 1411-1420; *Categoriæ decem ex Aristotele decerptæ, ibid.,* 1429-1439; *Principia rhetorices, ibid.,* col. 1439-1448, sont tous apocryphes, d'après les bénédictins. Toutefois, le P. Rottmanner, *Histor. Jahrbuch,* 1898, p. 894, dit que le *De grammatica* nous a été conservé par extraits et remanié. Cf. Teuffel, *Gesch. der röm. Literatur,* 5e édit., p. 1133. C'est aussi la thèse de Huemer, *Der Grammatiker Augustinus,* dans *Zeitschrift für österr. Gymn.,* 1886, t. IV, p. 256.

12° Les six livres *De musica, P. L.,* t. XXXII, col. 1081-1194; *Retract.,* l. I, c. XI, commencés à Milan en 387 et terminés à Tagaste en 391, exposent d'abord la technique du rythme, mètre et vers. L. I-V. Mais le dialogue avait pour but d'élever l'esprit du rythme changeant des corps et des âmes, au rythme immuable de l'éternelle vérité. L. VI, c. XI-XVII, *P. L., ibid.,* col. 1179-1193. Ce dernier livre mérite d'être lu, les mystiques du moyen âge aimaient à s'en inspirer. Les cinq autres sont très difficiles à saisir, au jugement d'Augustin lui-même. Cf. *Epist.,* CI, à Memorius, n. 3, *P. L.,* t. XXXIII, col. 369.

Eust. Uriarte, *La musica segun s. Agustin,* articles nombreux dans la *Revista Agustiniana,* 1885-1886; Fétis, *Biographie musicale,* Paris 1860, t. I, p. 170-171. — Le *Psalmus contra partem Donati,* d'Augustin (voir *Œuvres contre les donatistes,* col. 2294, a été étudié, comme la plus ancienne poésie latine rythmée, dans le célèbre traité de Wilhelm Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinische und griechischen rhythmischen Dichtung,* voir *Abhandl. d. bayer. Acad.,* t. XVII, p. 284-288; et par Ebert, *Hist. gén. de la littér. du moyen âge,* t. I, p. 271-272. Cf. Ed. du Méril, *Poésies populaires latines,* 1843, p. 120-142; Manitius, *Geschichte der christliche latein. Poesie,* Stuttgart, 1891, p. 320-323. — L'*Exsultet,* ou chant triomphal du samedi saint, serait assez vraisemblablement d'Augustin, d'après Adalbert Ebner, dans *Kirchenmusikalisches Jahrbuch,* t. VIII (1893), p. 73-83. Cf. *Jahresbericht...,* de Conr. Bursian, 1895, t. LXXXIV, p. 272.

IIIe CLASSE : APOLOGIE GÉNÉRALE ET POLÉMIQUE CONTRE LES INFIDÈLES. — 13° *De civitate Dei libri XXII, P. L.,* t. XLI; *Retract.,* l. II, c. XLIII, composé de 413-426 avec de fréquentes interruptions; le livre X a été écrit après 415, et les livres XX-XXII sont de 426. — 1. *But.* — Après la chute de Rome, en 410, les païens l'attribuaient, comme tous les malheurs publics, à l'abolition du culte païen. Malgré des apologies ébauchées dans les lettres à Volusien et au tribun Marcellinus, *Epist.,* CXXXVI-CXXXVIII, *P. L.,* t. XXXIII, col. 514-535, celui-ci demanda une défense plus complète de la foi. Augustin se mit à l'œuvre. Se trouvant en face du problème de la providence sur l'empire romain, il élargit encore l'horizon, et, dans un élan de génie qui transformait l'apologie en philosophie de l'histoire, il embrasse d'un regard les destinées du monde groupées autour de la religion chrétienne, religion unique, qui, bien comprise, remonte aux origines et conduit l'humanité à son terme final. La *cité de Dieu,* société de tous les serviteurs de Dieu dans tous les temps et dans tous les pays du monde (sens nouveau du mot *civitas,* remarque fort bien de Hertling, *Augustin,* Mayence, 1902, p. 100), la *cité terrestre* ou du démon, société de tous les ennemis de Dieu, ces deux cités morales bâties par deux amours contraires, voilà le véritable objectif de la providence et le triomphe de la cité de Dieu est le vrai centre du plan divin. — 2. *Analyse.* — Le grand docteur, *Retract., loc. cit.,* retrace en détail le cadre de son ouvrage, avec ses divisions en deux grandes parties : Ire partie (apologétique, l. I-X) : Le polythéisme païen est également impuissant : *a*) à donner la prospérité en ce monde comme le peuple l'espère (l. I-V, histoire des calamités sous les dieux, et vrais motifs de la grandeur de Rome); *b*) à préparer le bonheur de la vie future comme les philosophes l'affirment (l. VI-X, critique serrée, profonde et mordante de la théologie païenne, sous toutes ses formes, surtout de la démonologie néoplatonicienne). IIe partie (expositive, l. XI-XXII) : Le christianisme donne la clef de la providence en montrant la *cité de Dieu,* quoique mêlée ici-bas à la *cité terrestre,* en marche vers ses destinées éternelles. Et Augustin raconte les trois grandes phases de cette histoire en consacrant à chacune quatre livres : *a*) la naissance (*exortus*) des deux cités (l. XI-XIV, création, chute des anges, chute d'Adam et péché originel); *b*) le progrès (*procursus*) ou évolution des deux cités dans l'histoire (l. XV-XVIII, les trois premiers expliquant les grandes périodes bibliques marquées par le déluge, Abraham, David, la captivité, le XVIIIe réservé à la cité terrestre ou histoire des empires); *c*) la fin des deux cités (*fines debiti*) ou étude des fins dernières (l. XIX-XXII, la béatitude, le jugement, l'enfer et le ciel des ressuscités). Dans ce cadre grandiose, les digressions dogmatiques, morales ou historiques sont fréquentes : les contemporains qui arrachaient à l'auteur chaque livre à mesure qu'il était écrit, s'inquiétaient moins de l'ensemble que des questions du jour envisagées de si haut. — 3. *Jugement.* — La *Cité de Dieu* est considérée comme l'ouvrage le plus important du grand évêque ; le sujet si vaste embrasse l'universalité des problèmes qui tourmentent l'esprit humain, et l'auteur y prodigue les vues profondes et originales. Ce livre, avec les *Confessions,* mérite une place à part : les autres œuvres intéressent surtout les théologiens : celles-ci appartiennent à la littérature générale et passionnent toutes les âmes. Les *Confessions* sont la

théologie vécue dans une âme et l'histoire de l'action de Dieu dans les individus. La *Cité de Dieu* est la théologie vivante dans le cadre historique de l'humanité et explique l'action de Dieu dans le monde. L'érudition d'Augustin serait aujourd'hui en retard : mais, quoi qu'on en ait dit, ses vues générales dominent même les faits et les peuples qu'il n'a pas connus.

I. COMMENTAIRES. — Louis Vivès (dans l'édition d'Érasme, Bâle, 1522), souvent réimprimés; Léon Coquæus (Coqueau), O. S. A., *Commentarii in ll. de civitate Dei*, in-fol., Paris, 1636.

II. ÉDITIONS SÉPARÉES. — B. Sadler, O. S. B., avec notes, 5 in-8°, Ingolstadt, 1737; sans notes, 2 in-8°, Leipzig, 1825; plus récemment, Strange, 2 in-8°, Cologne, 1850; meilleure par Dombart, 2° édit., 2 in-8°, Leipzig, 1877.

III. ANALYSE ET ÉTUDES. — Voir une analyse très détaillée dans Tillemont, p. 608-612; Ceillier, 2° édit., p. 288-327; Ébert, *Hist. de la littérature du moyen âge*, trad. franç., t. I, p. 241-259; Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. II, p. 339-390; de Hertling, *op. cit.*, p. 98-105.

IV. OUVRAGES SPÉCIAUX. — Fr. A. Bittner, *De civitate Dei commentarii*, in-8°, Mayence, 1845; Carlson, *De contentione Aur. Augustini cum paganis in libro ejus « De civitate Dei »*, in-8°, Lundæ, 1847; J. Reinkens, *Geschichtsphilosophie des h. Augustins*, Schaffhouse, 1866; Seyrich, *Die Geschitsphilosophie Augustins nach seiner Schrift « De civitate Dei »*, Leipzig, 1891 (diss. inaug.); M. Bonwetsch, *Von der Stadt Gottes (nach Augustin)*, dans *Mittheilungen u. Nachrichten für die Ev. Kirche in Russland*, Riga, 1891, p. 193-209; J. Biegler, *Die Civitas Dei des h. Augustinus*, in-8°, Paderborn, 1894; van Goens, voir plus loin *Doctrine*; Dombart, *Zur Textgeschichte « De civitate Dei » Augustins*, Leipzig, 1908.

V. SUR LES SOURCES. — Karl Frick, *Die Quellen Augustins im XVIII Buche seiner Schrift « De civitate Dei »*, in-8°, Hoxter, 1886; Dräseke, *Zu Augustins « De civitate Dei »*, XVIII, 42, *eine Quellenuntersuchung*, dans *Zeitschrift f. wiss. Theol.*, 1889, t. XXXII, p. 230-248.

14° Le *De vera religione*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 121-172; *Retract.*, l. I, c. XIII, fruit de la solitude de Tagaste (389-391) et adressé à Romanien, est un petit chef-d'œuvre d'apologie, non seulement contre les manichéens, dont il est spécialement parlé, mais contre tous les infidèles. La vraie religion n'est que dans l'Église catholique, c. I-VII, fondée sur l'histoire de la religion et les prophéties, c. X-XX (ébauche de la *Cité de Dieu*). Plus tard, en 415, Augustin, consulté sur les preuves de l'existence de Dieu, renvoyait Évodius à ce livre. *Epist.*, CLXII, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 750.

15° Le *De utilitate credendi*, *P. L.*, t. XLII, col. 65-92; *Retract.*, l. I, c. XIV, adressé à son ami Honorat, encore manichéen (391), prouve que la foi, dont il se moque, n'est point accordée à l'aveugle, mais sur des preuves divines de l'*autorité infaillible* de l'Église catholique.

16° Le *Liber de fide rerum quæ non videntur*, *P. L.*, t. XL, col. 171-188, traite le même sujet : il est de 400, et n'est pas mentionné dans les *Rétractations*, mais dans *Epist.*, CCXXXI, n. 1; peut-être est-ce un sermon.

17° Le *Liber de divinatione dæmonum*, *P. L.*, t. XL, col. 581-592; *Retract.*, l. II, c. XXX, a été écrit entre 406-411, à la suite d'un entretien de l'évêque d'Hippone avec plusieurs laïques instruits sur les prédictions attribuées aux faux dieux.

18° Les *Sex quæstiones contra paganos expositæ*, ou *Epist.*, CII, à Deogratias, prêtre de Carthage, *P. L.*, t. XXXIII, col. 370-386; *Retract.*, l. II, c. XXXI, vers 408-409, répondent aux moqueries de Porphyre et des païens sur la résurrection, la nouveauté du christianisme, le culte et les sacrifices, etc.

19° La *Lettre*, CXVIII, *au païen Dioscore*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 432-449, est un essai d'apologie indirecte, en réponse à des questions de rhétorique profane qu'il écarte (en 410). Le tableau qu'il trace des égarements de toutes les écoles philosophiques fait ressortir l'autorité de la foi chrétienne, à laquelle il l'invite.

20° Le *Tractatus adversus judæos*, *P. L.*, t. XLII, col. 51-64, est un sermon (de 428?) sur la mission du Christ et la réprobation du peuple juif et de son culte. Sur le caractère messianique du Christ, cf. *Serm.*, XCI.

IVe CLASSE : POLÉMIQUE CONTRE LES HÉRÉSIES. — 1. Histoire générale des hérésies; 2. contre les manichéens, 3. contre les donatistes, 4. contre les pélagiens, 5. contre les ariens.

1. *Histoire des hérésies.* — 21° Le *Liber de hæresibus*, *P. L.*, t. XLII, col. 15-50, composé à la prière du diacre de Carthage, Quodvultdeus, en 428-429, est une notice, très précieuse pour l'histoire des doctrines, de chacune des 88 hérésies qu'Augustin compte depuis Simon le Mage jusqu'à Pélage. Malheureusement la mort arrêta l'auteur avant la réfutation qu'il avait projetée.

Édition spéciale de Danæe, Genève, 1571; de Ed. Welchman, in-8°, Oxford, 1871; de Œhler, dans le *Corpus hæreseologicum*, Berlin, 1856, t. I, p. 187-225. — Laurentius Cozza, O. Min., *Commentarii historico-dogmatici in l. s. Augustini De hæresibus ad Quodvultdeum*, 2 in-fol., Rome, 1707 (sur les 22 premières hérésies seulement).

2. *Contre les manichéens.* — 22° Les deux livres *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1039-1378; *Retract.*, l. I, c. VII, furent composés par Augustin à Rome (388) aussitôt après son baptême. Ce parallèle est une réponse aux insolents défis des manichéens et dévoile l'hypocrite austérité de mœurs de leurs *élus*. Le Ier livre, après avoir établi la théorie de la charité source de toute sainteté, n. 1-62, exalte les vertus de l'Église dans ses religieux, ses clercs et ses laïques, n. 62-74. Le IIe livre réprouve les principes manichéens sur l'origine du mal, n. 1-18, et dévoile les turpitudes secrètes des adeptes, n. 67-75.

23° Le *Liber de duabus animabus*, *P. L.*, t. XLII, col. 93-112, a été écrit au commencement du ministère sacerdotal d'Augustin (avant août 392), pour réfuter la doctrine des deux âmes dont l'une serait une *émanation* de Dieu, l'autre serait l'œuvre du principe mauvais. Toute âme vient de Dieu, n. 1-9, et l'origine du péché est dans la liberté, n. 11-15.

24° Les *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 111-129; *Retract.*, l. I, c. XVI, sont le procès-verbal d'une discussion publique qui dura deux jours (28-29 août 392) entre Augustin et Fortunat qu'il appelle prêtre manichéen. Le débat roule sur la nature du mal; coéternel à Dieu, dit le manichéen, né de la liberté, dit Augustin. Au second jour, Fortunat dut avouer qu'il n'avait rien à répondre, et bientôt quitta Hippone.

25° Le *Liber contra Adimantum, manichæi discipulum*, *P. L.*, t. XLII, col. 129-172; *Retract.*, l. I, c. XXII, a été écrit entre 393 et 396. Parmi les ouvrages secrets des manichéens étaient ceux d'Adimante, le plus illustre peut-être des disciples de Manès, sur les prétendues contradictions entre les deux Testaments. Ayant pu avoir ces livres, Augustin en reproduit le texte, et les réfute en conciliant les passages allégués. D'après les *Rétractations*, *loc. cit.*, plusieurs de ces questions ont été traitées dans la chaire d'Hippone; d'autres sont restées sans réponse, faute de temps.

26° Le *Liber contra epistolam manichæi quam vocant « Fundamenti »*, *P. L.*, t. XLII, col. 173-206, *Retract.*, l. II, c. II, même époque, 393-396. Cette lettre de Manès était comme le catéchisme des manichéens. Augustin en reproduit le texte et en réfute la première partie avec grande modération : il se contente de notes pour la fin. Les questions agitées sont : les deux principes, la création, l'origine du mal.

27° Les trois livres *De libero arbitrio*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1231-1310, furent commencés à Rome dès 388, sous forme de dialogue, comme les autres œuvres de cette époque. Le Ier livre est en effet le fruit des entretiens d'Augustin avec Évodius son ami, sur l'origine du mal, qui se trouve dans la liberté. Plus tard, à Hippone, il acheva les deux autres livres, avant la fin de 395. Le IIe

examine pourquoi Dieu nous a donné une liberté capable de pécher, et surtout, ajoute le IIIe livre, quand sa prescience lui montrait nos fautes futures. Plus tard, les pélagiens et semipélagiens ont invoqué certains passages de ces livres, mais à tort, dit saint Augustin, *Retract.*, l. I, c. IX, n. 3-6. Cf. *De natura et gratia*, n. 80-81, *P. L.*, t. XLIV, col. 286; *De dono persev.*, n. 26-30, *ibid.*, col. 1008.

28° *Contra Faustum manichæum libri XXXIII*, *P. L.*, t. XLII, col. 207-518; *Retract.*, l. II, c. VII. Ce Faustus, *gente Afer, civitate Milevitanus, eloquio suavis, ingenio callidus*, l. I, c. I, est celui-là même dont l'ignorance avait désenchanté Augustin. *Confess.*, l. V, c. III-VI. Dans un ouvrage publié vers 400, « il blasphéma contre la Loi et les prophètes, contre leur Dieu, contre l'incarnation du Christ. » Augustin le réfuta, et, selon sa méthode préférée, suivit pas à pas son ouvrage : de là XXXIII livres ou dissertations qui sont une admirable apologie du judaïsme et du christianisme. Malheureusement le désordre de l'œuvre de Faustus a ici son contrecoup, des redites et un peu de confusion. Fessler, 2e édit. Jungmann, t. II, 1, p. 295, a donné un tableau méthodique des questions traitées.

29° *De actis cum Felice manichæo libri duo*, *P. L.*, t. XLII, col. 519-552; *Retract.*, l. II, c. VIII. C'est le procès-verbal officiel de la conférence de deux jours (en 404) entre Augustin et le manichéen Félix, qui s'avoua vaincu, et signa l'anathème contre Manès. La discussion avait roulé sur la mission de Manès, n. 1-15, sur l'immutabilité de Dieu, la liberté source du mal, et la rédemption par le Christ.

30° *Liber de natura boni contra manichæos*, *P. L.*, t. XLII, col. 551-572; *Retract.*, l. II, c. IX. Composé en 405, cet opuscule développe la thèse que tout être, matériel ou immatériel, ayant Dieu pour auteur, est bon en son essence, que le mal est toujours un déficit et qu'on ne saurait concevoir un principe des choses absolument mauvais.

31° Le *Liber contra Secundinum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 577-602; *Retract.*, l. II, c. X, écrit vers 405-406, n'est que la réponse d'Augustin au Romain Secundinus, auditeur manichéen qui, ayant lu ses ouvrages contre sa secte, lui avait écrit pour essayer de le ramener au manichéisme. *P. L.*, t. XLII, col. 571-577. S. Augustin déclare, *Retract.*, *loc. cit.*, qu'il préfère cet écrit à tous les autres contre les manichéens.

A la controverse manichéenne nous rapportons deux ouvrages contre les priscillianistes et les marcionites :

32° Le *Liber ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*, *P. L.*, t. XLII, col. 669-678; *Retract.*, l. II, c. XLIV. L'espagnol Paul Orose, réfugié, en 414, auprès d'Augustin, lui avait remis une *consultatio* ou *commonitorium de errore priscillianistarum*, *P. L.*, *ibid.*, col. 665-669, tableau des doctrines manichéennes, mêlées d'astrologie, que Priscillien, séduit par le fameux Marc de Memphis, avait léguées à l'Espagne. Augustin, en 415, les réfuta dans ce livre *ad Orosium*, mais brièvement, parce que ses ouvrages antimanichéens avaient épuisé la matière. Dans la lettre CCXXXVII, *ad Ceretium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1034, il reproche surtout aux priscillianistes leurs impudentes falsifications et leur fameuse loi : *Jura, perjura, secretum prodere noli*. Quant à l'origénisme, Augustin préféra adresser Orose à saint Jérôme avec sa lettre CLXVI, *De origine animæ*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 720, 733; *Retract.*, l. II, c. XLV.

33° Les deux livres *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, *P. L.*, t. XLII, col. 603-666; *Retract.*, l. II, c. LVIII. En 420, des fidèles d'Hippone transmirent à leur évêque un codex anonyme, qu'on lisait et vendait publiquement au détriment de la foi : l'auteur, marcionite ou d'une secte analogue (Augustin n'a pu deviner, l. I, c. I), prétendait que la création et tout l'Ancien Testament sont l'œuvre du démon. La réponse d'Augustin est donc une nouvelle apologie de l'Ancien Testament, que le Nouveau n'a jamais réprouvé.

Sur la controverse manichéenne, consulter encore : *De vera religione* et *De utilitate credendi*; *De Genesi cont. manichæos*; les *Confessions*, passim; les *Epist.*, LXXIX, CCXXXVI; l'*Enarratio in Ps. CXL*; les *Serm.*, I, II, XII, CLIII, CLXXXXII, CCXXXVII.

3. *Contre les donatistes.* — Ces ouvrages, écrits la plupart de 400 jusqu'à la conférence de 412, développent les grandes théories de l'Église visible, comprenant dans son sein même des pécheurs, de l'efficacité des sacrements indépendante des dispositions du ministre, de la non-réitération du baptême, même conféré hors de l'Église.

34° Le *Psalmus contra partem Donati*, ou *Ps. abecedarius*, *P. L.*, t. XLIII, col. 23-32, est un chant purement rythmique (le plus ancien document du genre) de 240 vers, composé par Augustin, entre 393-396, à l'usage du peuple. Chacune des 20 strophes de 12 vers était désignée par une lettre de l'alphabet commençant le premier mot, de là le nom d'*abecedarius*. Après la lettre V, Augustin ajouta une prosopopée de l'Église rappelant ses enfants égarés. Pour le fond, c'est l'histoire et une courte réfutation du schisme. Cf. *Retract.*, l. II, c. XX.

Pour l'étude littéraire du psaume, voir plus haut, n. 12.

35° Les trois livres *Contra Epistolam Parmeniani*, *P. L.*, t. XLIII, col. 33-108, ont été composés en 400, après les lois d'Honorius en 399 contre l'idolâtrie. L. I, c. IX. L'occasion de cet ouvrage fut la lettre par laquelle Parménien, évêque donatiste de Carthage (déjà mort en 400), avait reproché à Tichonius, son coreligionnaire et l'auteur des célèbres règles d'exégèse, d'être trop conciliant en accordant que l'Église doit être universelle et ne peut être restreinte à un coin de l'Afrique. Le saint docteur établit donc la catholicité de l'Église, discute l'origine du schisme donatiste; *en fait*, on n'a pu prouver que les consécrateurs de Cécilien fussent des *traditores*, l. I, c. III-VI; *en droit*, l'Église ne périt pas, parce qu'elle a des indignes en son sein, l. II et III; digressions sur les lois contre les donatistes, l. I, c. VIII-XIV; l. III, c. VI.

36° Les sept livres *De baptismo contra donatistas*, *P. L.*, t. XLIII, col. 107-244; *Retract.*, l. II, t. XVIII, sont de la même époque (vers 400). La thèse de la validité du baptême conféré hors de l'Église y est examinée surtout historiquement, pour arracher aux donatistes l'autorité de saint Cyprien. Augustin constate que, malgré son erreur sur la réitération du baptême, Cyprien a condamné le schisme, l. II; il critique successivement les lettres à Jubaianus, l. III-V, à Quintus, l. V, c. XVIII-XIX, l'épître synodale aux évêques de Numidie, l. V, c. XX-XXII, la lettre à Pompée, l. V, c. XXIII-XXVIII, enfin les *Sententiæ episcoporum* (87) du concile de Carthage en 256, l. VI et VII. A comparer avec *Contra Crescon.*, l. I, c. XXXII; l. II, c. XXXI-XXXVIII; *De un. bapt. c. Petil.*, c. XIII-XVI, n. 22-26.

37° Les trois livres *Contra litteras Petiliani*, *P. L.*, t. XLIII, col. 245-388; *Retract.*, l. II, c. XXV, ouvrent la controverse avec l'évêque donatiste de Cirtha (Constantine); ils ont été écrits de 400 à 402, à mesure que les documents donatistes parvenaient à l'évêque d'Hippone. Pétilien, né catholique, violemment arraché à l'Église par les donatistes, rebaptisé et ordonné malgré lui, étant devenu leur évêque à Cirtha et une des colonnes du parti (il sera un des orateurs de la conférence de 412), avait adressé à ses prêtres une lettre contre l'Église catholique. Augustin, en ayant eu des fragments, adressa aussitôt une lettre pastorale à ses fidèles pour les prémunir : c'est le livre Ier. Le texte même de la lettre donatiste lui ayant été remis plus tard, il la réfute phrase par phrase dans les cent huit chapitres du l. IIe. Enfin, Pétilien ayant répondu au l. Ier par une seconde lettre

pleine d'invectives. Augustin, dans un IIIe livre, montre l'impuissance de son adversaire. A remarquer : la discussion du principe donatiste : « de la conscience du ministre dépend la justification du baptisé, » l. I, c. II-IX; l. II, c. III; la contradiction des donatistes qui anathématisent les maximianistes et ne les rebaptisent pas, l. I, c. X-XVIII; le débat sur les lois impériales de répression, l. I, c. XVIII; l. II, c. XIV-XXIII, XXXIX-XLIII, LXXIII-CI; l. III, c. XXXIX.

38° *Ad catholicos epistola contra donatistas,* ou *De unitate Ecclesiæ liber unus, P. L.*, t. XLIII, col. 391-446. Cette lettre pastorale, qui porte le nom d'Augustin, et, d'après c. I, n. 1, aurait dû être écrite entre le IIe et le IIIe livre de l'ouvrage précédent (en 402), avant qu'Augustin connût la 2e lettre de Pétilien, est d'une authenticité très douteuse. Elle a en sa faveur le catalogue de Possidius, c. III, signalant une *Epistola c. don. ad catholicos fratres* (mais est-ce celle-ci ?) et une citation du IIe concile de Constantinople, en 553, Mansi, t. IX, col. 261-262, l'attribuant à Augustin. Mais contre elle il y a le silence des *Rétractations,* qui signalent la lettre pastorale précédente, *Contra litt. Petil.*, l. I, un style non seulement inférieur, mais de caractère tout différent, tourmenté, déclamatoire, l'obscurité fréquente de la pensée, une langue parfois barbare, des opinions opposées à celles d'Augustin : les bénédictins, *loc. cit.*, col. 389-390, hésitaient beaucoup; nous croyons qu'une comparaison minutieuse avec les autres traités doit faire rejeter cet opuscule qui agite, d'ailleurs, les mêmes questions que l'ouvrage précédent et combat également Pétilien (ce que ne suppose pas Possidius).

39° Les quatre livres *Contra Cresconium grammaticum partis Donati, P. L.*, t. XLIII, col. 445-594; *Retract.*, l. II, c. XXVI, continuent la même polémique. Ils sont écrits peu après les lois répressives d'Honorius en 405, l. III, c. XLVII; *Retract.*, *loc. cit.*, donc vers 406. Le rhéteur Cresconius avait pris la défense de la 1re lettre de Pétilien, son évêque, et attaqué le livre Ier *Contra litt. Petiliani.* A signaler : l'*inutilité* du baptême des hérétiques, quoique *valide,* l. I, c. XXI-XXXIV; la notion de l'hérésie et du schisme, l. II, c. III-IX (les donatistes sont hérétiques); tout le livre IV roule sur la fameuse scission des maximianistes.

40° Le *Liber de unico baptismo contra Petilianum, P. L.*, t. XLIII, col. 595-614; *Retract.*, l. II, c. XXXIV, est le dernier de cette polémique (vers 410). Pétilien était revenu à la charge par un écrit, *De unico baptismo,* l'évêque d'Hippone donna le même titre à sa réponse qui revient sur les mêmes idées et touche à la question historique de Cécilien, etc., c. XVI-XVII.

41° La *Lettre,* CVIII, *à Macrobe,* évêque donatiste d'Hippone, *P. L.*, t. XXXIII, col. 405-418, est de la même époque (410) et doit être rapprochée de cette controverse. Augustin reproche au successeur de Proculeianus : *a*) de rebaptiser les catholiques, tandis qu'il ne rebaptise pas les maximianistes; *b*) de se séparer de l'unité de l'Église.

42° Le *Breviculus collationis cum donatistis, P. L.*, t. XLIII, col. 613-650; *Retract.*, l. II, c. XXXIX, n'est qu'un résumé, à l'usage des fidèles, du procès-verbal officiel des trois jours de conférence contradictoire entre les évêques catholiques et donatistes (juin 411).

43° Le *Liber ad donatistas post collationem, P. L.*, t. XLIII, col. 651-690; *Retract.*, l. II, c. XL, est un appel adressé, après la conférence, aux laïques donatistes pour les inviter à l'union et les prémunir contre les faussetés répandues par leurs évêques. L'*Epistola,* CXLI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 577-583, est une invitation semblable, mais plus courte, au nom des évêques du synode de Zerta.

44° La *Conférence avec Émérite,* évêque donatiste de Césarée, est un épilogue de celle de Carthage. Augustin étant venu à Césarée, en 418 (chargé, par le pape Zozime, d'une mission restée secrète), Émérite, qui avait été l'un des orateurs donatistes en 411, vint saluer l'évêque d'Hippone, qui l'invita à l'accompagner, le jour même, à l'église catholique pour une discussion devant le peuple : Émérite accepta, la conférence eut lieu devant plusieurs évêques, amis d'Augustin. L'évêque d'Hippone prononça le *Sermo ad Cæsareensis Ecclesiæ plebem Emerito præsente habitus, P. L.*, t. XLIII, col. 689-698, sur la paix, sur la conférence de 411. Émérite, sans doute se sentant vaincu, refusa de prendre la parole (16 septembre 418).

Deux jours après, nouvelle conférence à l'église, racontée dans le *De gestis cum Emerito Cæsareensi donatistarum episcopo liber unus, P. L.*, t. XLIII, col. 697-706 : Émérite s'obstina, persista dans son mutisme, mais sans se convertir.

45° Les deux livres *Contra Gaudentium, donatistarum episcopum, P. L.*, t. XLIII, col. 707-752; *Retract.*, l. II, c. LIX, sont le dernier écrit antidonatiste (vers 420). Gaudentius, évêque donatiste de Thamugade, un des orateurs de 411, irrité des lois sévères de l'empereur, entretenait, chez ses fidèles, la fureur du suicide, et avait écrit en ce sens, au commissaire impérial Dulcitius, deux lettres que celui-ci transmit à l'évêque d'Hippone, pour les réfuter. C'est le sujet du Ier livre. Gaudentius ayant répondu à son tour à Augustin, celui-ci répliqua par le livre IIe; la question agitée est surtout celle des lois de rigueur et du suicide. Cf. *Epist.*, CCIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 939-942.

Voir sur la controverse donatiste : *Epist.*, XXIII, XXXIII-XXXV, XLIII, XLIV, XLIX, LI-LIII, LVI-LVIII, LXI, LXVI, LXX, LXXVI, LXXXVI-LXXXIX, XCIII, XCVII, C, CV-CVIII, CXI, CXII, CXXVIII, CXXIX, CXXXIII, CXXXIV, CXXXIX, CXLI, CXLII, CXLIV, CLXXIII, CLXXXV, CCIV, *P. L.*, t. XXXIII.

Tractatus in Joa. Evang., tr. IV-VI, IX-XXIII; *In Epist. Joa.*, tr. I-IV, *P. L.*, t. XXXIV; *Enar. in Ps. x, xxv* (enar. II), *xxi* (enar. III), *xxxii* (enar. III), *xxxiii* (enar. II), *xxxv*, *xxxvi* (serm. II, III), *xxxix*, *liv*, *lvii*, *lxxxv*, *xcv*, *xcviii*, *ci*, *cxx*, *cxxiv*, *cxxxii*, *cxlv*, *cxlvii*, *cxlix*, *P. L.*, t. XXXVI-XXXVII; *Serm.*, X, XLVI, XLVII, LXXXVIII, XC, XCIX, CXXIX, CXXXVIII, CXLVI, CCLXV, CCLXVI, CCLXVIII, CCLXIX, CCXCII, CCCLVII-CCCLX, *P. L.*, t. XXXVIII-XXXIX.

4. *Contre les pélagiens.* — Le système augustinien de la grâce devant être étudié plus loin, nous nous bornerons ici aux indications chronologiques nécessaires. Cf. Garnier, édit. de Mercator, diss. VI, c. II, *De scriptis ab Augustino adversus pelagianos, P. L.*, t. XLVIII, col. 546-566. — Nous distinguerons les écrits : *a*) contre Pélage et Célestius; *b*) contre Julien; *c*) contre les semipélagiens.

a) *Contre Pélage et Célestius* (412-419). — 46° Les trois livres *De peccatorum meritis et remissione, P. L.*, t. XLIV, col. 109-200 (souvent cités sous ce titre : *De baptismo parvulorum*, par Augustin lui-même, *Epist.*, CXXXIX, n. 3, ou encore *Libri ad Marcellinum*), *Retract.*, l. II, c. XXXIII, ont été écrits à la prière du tribun Marcellin (412). Le Ier livre établit la chute d'Adam, cause de la mort et du péché que le baptême remet dans les enfants; le IIe combat l'impeccabilité pélagienne; le IIIe est une lettre ajoutée après coup pour réfuter l'exposition de Rom., V, 12, par Pélage.

47° Le livre *De spiritu et littera, P. L.*, t. XLIV, 201-246; *Retract.*, l. II, c. XXXVII, répond aux préoccupations de Marcellin troublé d'avoir lu, dans l'ouvrage précédent, que l'homme *peut* être sans péché avec la grâce, mais *de fait* ne l'est pas. Il a été écrit à la fin de 412, du moins avant le meurtre de Marcellin (septembre 413). Dans le titre, les termes *spiritus* et *littera*, empruntés à II Cor., III, 6, équivalent à *gratia* et *lex*. Cf. *Cont. Faust. manich.*, l. XV, c. VIII; *Cont. Julian. opus imp.*, l. II, n. 157. La loi seule est *littera occidens*, la grâce du Saint-Esprit vivifie en inspirant la « délectation » de la charité.

48° Le *De natura et gratia ad Timasium et Jaco-*

bum contra Pelagium, P. L., t. XLIV, col. 247-290; *Retract.*, l. II, c. XLII, est la réfutation (en 415) du livre de Pélage *De natura,* transmis à Augustin par ces deux jeunes moines, que Pélage avait gagnés à la vie religieuse. A remarquer : les ménagements pour Pélage, c. VI, col. 250, sa théorie exposée, c. VII-X, XIX, col. 250-256, la discussion des témoignages des saints Hilaire, Ambroise, Jérôme, etc., c. LXI-LXVIII, col. 284-288. Cf. remerciements de Timasius, *Epist.*, CLVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 741.

49° Le *Liber de perfectione justitiæ hominis, P. L.*, t. XLIV, col. 221-318, est adressé, en 415, aux évêques Eutrope et Paul qui ont remis à Augustin un écrit apporté de Sicile, les *Definitiones* ou raisonnements attribués à Célestius et certainement d'accord avec un ouvrage de lui, c. I. Saint Augustin réfute les 16 raisons de Célestius, c. I-VII, et puis explique les textes scripturaires apportés en faveur de l'impeccabilité possible.

50° Le *Liber de gestis Pelagii, P. L.*, t. XLIV, col. 319-360; *Retract.*, l. II, c. XLVII, dédié en 417 à l'évêque Aurèle, de Carthage, est le plus précieux document pour l'histoire du concile de Diospolis dont il reproduit et explique les actes. On y trouve la série des articles reprochés à Pélage, qu'il dut désavouer ou condamner pour être absous. Saint Augustin donne un résumé de tout l'ouvrage, n. 60-66, col. 355-358.

Daniel, S. J., *Histoire du concile de Palestine ou de Diospolis,* dans le *Recueil* de divers ouvrages philosophiques, etc., in-4°, Paris, 1724, t. I, p. 700 sq.

51° La *Lettre*, CLXXXVI, *à Paulin de Nole, P. L.*, t. XXXIII, col. 815-831, est de la même année (417), résume le synode de Diospolis, n. 32, col. 827, et prouve l'influence de Pélage sur saint Paulin, n. 1, col. 516; la *lettre*, CLXXXVIII, *à Juliana*, mère de la vierge Démétriade, est de la même époque (fin de 417 ou commencement de 418), *P. L.*, *ibid.*, col. 848-854, et montre l'action dangereuse de Pélage sur cette illustre famille à laquelle Julien d'Éclane s'était allié par son mariage avec Ia, dont Paulin, apparenté lui-même aux Anicii, avait chanté l'épithalame. *P. L.*, t. LXI, col. 633-638. Garnier, S. J., craint même que Démétriade n'ait été favorable à l'hérésie. *P. L.*, t. XLVIII, col. 554.

52° Les deux livres *De gratia Christi et de peccato originali, P. L.*, t. XLIV, col. 359-410; *Retract.*, l. II, c. L, ont été écrits contre Pélage et Célestius en 418, après la condamnation de l'hérésie à Rome et en Afrique; Augustin était resté à Carthage, après le concile du 1er mai, et n'avait pas encore rempli sa mission à Césarée. Les nobles et pieux Romains Pinien (*sanctus Pinianus,* dit Augustin, *Cont. Jul.*, l. IV, n. 47), Mélanie et Albina, influencés par Pélage qui protestait de son orthodoxie, s'adressèrent à l'évêque d'Hippone. Celui-ci, dans le Ier livre, *De gratia,* dévoile les ruses de Pélage qui appelle grâce la liberté, ou la loi, ou la rémission des péchés. Le IIe livre, *De peccato originali,* établit l'existence et le caractère dogmatique du péché originel même dans les enfants.

53° La *Lettre*, CXCIV, *au prêtre romain Sixte* (plus tard Sixte III), *P. L.*, t. XXXIII, col. 874-891, est aussi de 418 et doit être signalée, à cause des troubles semipélagiens dont elle fut l'occasion. Augustin y insiste sur le mystère de la prédestination gratuite (à la grâce), n. 4-5, 20, 30, 34; c'est au n. 19, qu'est la célèbre formule : *cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua*; il atteste que les pélagiens recouraient déjà aux mérites *futuribles* des enfants, pour nier la gratuité de la grâce, n. 35-43.

54° Les quatre livres *De anima et ejus origine, P. L.*, t. XLIV, col. 475-548; *Retract.*, l. II, c. LVI, peuvent être indiqués ici, quoique composés en 420. Vincentius Victor, jeune donatiste récemment converti, étonné des hésitations de l'évêque d'Hippone sur l'origine de l'âme, écrivit contre lui un factum en deux livres, où il mêlait les plus monstrueuses erreurs, empruntant aux manichéens l'émanation, aux origénistes la préexistence des âmes, aux pélagiens le salut sans le baptême. Augustin répondit par cet écrit en quatre livres : le Ier adressé au moine Renatus qui lui a transmis l'ouvrage de Victor; le IIe au prêtre espagnol Pierre à qui Victor a dédié son livre; le IIIe et le IVe à Victor lui-même qu'il traite avec une indulgente bonté. Il réfute l'émanatisme, l. I, n. 4, 23, 24; l. II, n. 4, 7; il justifie ses hésitations entre le traducianisme et le créatianisme, et enfin affirme que pour ceux qui meurent sans baptême, il n'y a ni paradis, ni prière de l'Église.

b) Contre Julien d'Éclane (419-430). — 55° Des deux livres *De nuptiis et concupiscentia, P. L.*, t. XLIV, col. 413-474; *Retract.*, l. II, c. LIII, le Ier fut adressé, au commencement de 419, au comte Valère que l'évêque d'Hippone voulait prémunir contre les écrits pélagiens (de Julien sans doute) qu'il avait reçus, c. II, n. 2, col. 414; il y est prouvé que la doctrine du péché originel n'est pas la condamnation du mariage. Julien d'Éclane publie aussitôt contre l'ouvrage d'Augustin un factum en quatre livres dont des fragments sont transmis par le comte Valère à l'évêque d'Hippone, qui composa le livre IIe, défense du Ier contre les calomnies de Julien. Avec celui-ci, le débat roulera habituellement sur la concupiscence, inclination innocente d'après lui, péché (matériel) et cause de péché d'après le saint docteur.

56° Les quatre livres *Contra duas epistolas pelagianorum, P. L.*, t. XLIV, col. 449-638; *Retract.*, l. II, c. LXI, sont adressés (vers 420) au pape saint Boniface Ier (418-422) qui avait transmis à Augustin deux lettres, l'une, disait-on, de Julien, envoyée à Rome, l'autre des dix-huit évêques pélagiens envoyée à Rufus, évêque de Thessalonique : il y a quelque doute sur la première. *Op. imperf. cont. Jul.*, l. I, c. XVIII. Le Ier livre réfute la 1re lettre qui accuse Augustin d'être manichéen, de nier la liberté et de condamner le mariage. Les livres II-IV réfutent la 2e lettre sur des reproches analogues, et précisent la doctrine des pélagiens.

57° Les six livres *Contra Julianum, hæresis pelagianæ defensorem, P. L.*, t. XLIV, col. 641-874; *Retract.*, l. II, c. LXII, furent composés en 421 après la mort de saint Jérôme, quand l'ouvrage intégral de Julien en quatre livres fut parvenu à Augustin. Les livres I-II forment une réfutation générale de Julien par le témoignage des Pères grecs et latins : ce sont eux qu'il accuse de manichéisme; les textes d'Irénée, de Cyprien, de Reticius, d'Olympe, d'Ambroise, de Basile, de Jean Chrysostome, etc., sont discutés. Les quatre derniers livres réfutent pas à pas, selon la méthode du grand docteur, chaque phrase des quatre livres de Julien, sur le péché originel et le mariage, l. III, sur la concupiscence, l. IV et V, sur le baptême des enfants, l. IV.

58° L'*Opus imperfectum contra Julianum,* ou *contra secundam Juliani responsionem, P. L.*, t. XLIV, col. 1049-1608, en six livres, est le dernier ouvrage du grand docteur, interrompu par la mort. Julien, réfugié en Cilicie, ayant connu la première réponse d'Augustin (*De nuptiis,* l. II), écrivit aussitôt contre lui un pamphlet virulent en huit livres, qui ne parvint à l'évêque d'Hippone qu'en 428, pendant qu'il préparait le IIIe livre des *Rétractations.* A la prière d'Alypius, il réfuta, livre par livre et point par point, le texte intégralement reproduit de Julien. Les réponses sont par suite trop morcelées pour garder toute leur force, si le lecteur ne fait la synthèse. Le débat porte surtout sur le péché originel, l. II et III, la concupiscence, l. IV-V, et la liberté après la chute, l. VI.

c) Contre les semipélagiens (426-430). — 59° Le livre *De gratia et libero arbitrio, P. L.*, t. XLIV, col. 881-912; *Retract.*, l. II, c. LXVI, fut écrit en 426 ou 427 pour les moines d'Hadrumet, aujourd'hui Mahomète en Tunisie. Dans ce monastère, la lettre CXCIV à Sixte,

envoyée par le moine Florus, avait excité des disputes ardentes, plusieurs croyant la liberté anéantie par Augustin. L'abbé Valentin envoya ses moines Cresconius et Félix consulter l'évêque d'Hippone. Celui-ci les instruit, leur remet deux lettres pour l'abbé Valentin et sa communauté, *Epist.*, CCXIV (où est expliquée la lettre à Sixte et CCXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 968-974, et en même temps ce traité composé pour affirmer la *gratuité* de la grâce sans détriment de la liberté. Le calme fut rétabli, mais pas entièrement, Valentin, avec sa lettre de remerciements, CCXV, *ibid.*, col. 974, envoya Florus au saint docteur.

60° Le livre *De correptione et gratia, P. L.*, t. XLIV, col. 911-946; *Retract.*, l. II, c. LXVII, fut la réponse (427) à la question posée par Florus, au nom des moines inquiets : « Si la grâce seule donne la persévérance dans le bien, pourquoi nous reprend-on de nos chutes? » Augustin répond que la liberté demeurant, la correction est légitime. *Homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles,* dit-il aux fidèles, c. VII, n. 11, col. 923. Mais il développe le dogme de la gratuité de la prédestination totale, le don de la persévérance. A ce propos, il établit entre la grâce d'Adam et celle de ses fils rachetés une distinction qui a fait couler des flots d'encre, et dont Jansénius a voulu faire la clef de la doctrine augustinienne.

A. Arnauld a composé de cet écrit une *Synopsis analytica* placée en tête de quelques exemplaires de l'édition bénédictine, mais supprimée ensuite comme janséniste.

61° L'*Épître*, CCXVII, *à Vitalis de Carthage, P. L.*, t. XXXIII, col. 978-989, serait de 427, d'après les bénédictins (Garnier la croyait plus ancienne, 420-424). Elle est très importante pour l'histoire du semipélagianisme qui avait des représentants à Carthage comme à Marseille. A remarquer : les *duodecim sententiæ* du c. V, n. 16, col. 984, ou douze règles de foi sur la *gratuité* de la grâce, qui marquent un grand progrès de la question depuis les canons de Carthage en 418.

62° et 63° Le *Liber de prædestinatione sanctorum* (des fidèles), *P. L.*, t. XLIV, col. 959-992, et le *Liber de dono perseverantiæ, ibid.*, col. 993-1034, ont été écrits tous les deux après les *Rétractations,* en 428-429, contre les semipélagiens des Gaules. Les deux laïques instruits et zélés, Prosper et Hilaire, témoins de l'agitation soulevée dans le clergé régulier et séculier du midi de la Gaule par les écrits d'Augustin, surtout par le *De correptione et gratia,* informèrent l'évêque d'Hippone des nouvelles doctrines. *Epist.*, CCXXV, CCXXVI, *P. L., ibid.*, col. 947-959; t. XXXIII, col. 1002 sq. On prétendait d'une part que l'*initium salutis* devait venir de la volonté qui prie et désire le salut, d'autre part que la persévérance n'est pas un don, mais dépend de nous. Contre la première erreur, Augustin écrit le *De prædestinatione*, qui établit le *don de Dieu,* pour le *commencement* du salut, pour toute prière ou tout désir : la gratuité de la première grâce est la base du dogme de la prédestination, celle-ci n'étant que la préparation de la grâce, c. X, n. 19, col. 974. La seconde erreur est réfutée dans le *De dono* (et non *De bono*) *perseverantiæ*, qu'on a aussi nommé *Liber secundus de prædestinatione.*

5. *Contre l'arianisme.* — 64° Le *Liber contra sermonem arianorum, P. L.*, t. XLII, col. 677-708; *Retract.*, l. II, c. LII, est la réfutation, écrite en 418, d'un sermon arien anonyme qu'on répandait parmi les fidèles et dont le texte est donné en entier. L'auteur inconnu soutenait l'infériorité du Christ par rapport au Père.

65° La *Collatio cum Maximino arianorum episcopo, P. L.*, t. XLII, col. 709-742, et les *Duo libri contra eumdem Maximinum arianum, ibid.*, col. 743-814, se rapportent à la célèbre conférence de 428 à Hippone entre le grand docteur et l'évêque arien Maximin, arrivé en Afrique avec les Goths de Segisvult. La *Collatio* est le procès-verbal officiel du colloque : après quelques attaques de part et d'autre, Maximin s'éternise dans un long discours, col. 724-740, qui absorba tout le temps, et, au lieu de reprendre le débat le jour suivant, annonça son départ pour Carthage. Augustin fit constater le procédé déloyal dans le procès-verbal, et réfuta le discours dans ses deux livres contre Maximin. Maximin accordait à Augustin la distinction des trois personnes, mais il niait l'unité d'opération et de substance. C'est cette consubstantialité et l'égalité des trois personnes que démontre l'évêque d'Hippone.

L'arianisme est encore combattu. *Serm.*, CXVII, CXVIII, CXXXVI, CXXXV, CXXXIX, CXL, CLXXXIII, CCXLI, *P. L.*, t. XXXVIII-XXXIX; *Tractatus in Joannem*, XVII, XVIII, XX, XXVII, XXXVI, XXXVII, XLIX, LIX, LXXI, *P. L.*, t. XXXV; *Epist.* CLXXI, CCXXXVIII-CCXLII, *P. L.*, t. XXXIII.

V° *CLASSE : EXÉGÈSE SCRIPTURAIRE.* — Après un traité théorique, nous énumérerons les écrits exégétiques dans l'ordre de la Bible.

1. *Théorie de l'exégèse.* — 66° *De doctrina christiana libri IV, P. L.*, t. XXXIV, col. 15-122. — C'est un vrai traité d'exégèse, le premier en date (saint Jérôme ayant plutôt écrit en polémiste), composé en grande partie (l. I-III, c. XXXV) dès 397, achevé en 426, et divisé en deux parties : voyant dans la Bible une grande source de la doctrine chrétienne, non l'unique ni la première, Augustin trace la méthode : *a*) d'en découvrir le sens; c'est la Iʳᵉ partie, véritable *herméneutique* comprenant l. I-III; *b*) de l'exposer au peuple; c'est la IIᵉ partie qui donne les principes, non de l'exposition scientifique, mais de l'*homilétique* ou prédication. Impossible d'entrer dans le détail : c'est le monument historique le plus utile pour connaître le caractère de l'exégèse à cette époque.

Édition séparée par Bruder, Leipzig, 1838. — Études importantes de Clausen, Schneegans. Voir plus loin.

2. *Commentaires sur l'Ancien Testament.* — Trois commentaires sur la Genèse, sans compter le quatrième inséré au l. XI-XVI des *Confessions,* montrent l'esprit d'Augustin cherchant avec une anxiété croissante l'explication scientifique des origines.

67° Les deux livres *De Genesi contra manichæos*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 173-220; *Retract.*, l. I, c. X, ont été écrits par le nouveau converti à son retour d'Italie (388-389) pour réfuter les objections des manichéens contre le récit de la création. Dans cette explication de Gen., I-III, il a blâmé lui-même l'abus du sens allégorique.

68° Le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 219-346; *Retract.*, l. I, c. XVIII, est un essai d'exégèse littérale qu'Augustin, devenu prêtre, tenta vers 393-394. « Mais, dit-il, son inexpérience succomba sous le faix, » *Retract., loc. cit.*, et il renonça à poursuivre. A la revision de 426, il ajouta les n. 61-62.

69° Les douze livres *De Genesi ad litteram, P. L.*, t. XXXIV, col. 245-486; *Retract.*, l. II, c. XXIV, sont le travail définitif d'exégèse littérale sur le récit des origines. Il a été écrit de 401 à 415, après l'interprétation plus allégorique donnée dans les *Confessions*. Le but est bien d'écarter tout désaccord entre le récit biblique et la vraie science. Mais, dit-il lui-même, *in hoc opere, plura quæsita quam inventa, et eorum quæ inventa sunt pauciora firmata, cætera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint. Retract., loc. cit.* Les digressions y sont nombreuses : sur l'astrologie, l. II, c. XVII, sur la science des anges, l. III, c. XXIX; les l. VII et X renferment toute une psychologie, ou même, en y joignant le l. VI, une anthropologie. Le l. XII est une étude sur le rapt de saint Paul, II Cor., XII, 2-4, et sur les visions surnaturelles.

70° Les sept livres *Locutionum in Heptateuchum, P. L.*, t. XXXIV, col. 485-546; *Retract.*, l. II, c. LIV, sont des notes critiques de linguistique sur les hébraïsmes ou hellénismes qui obscurcissent la version latine. Vers 419.

71° Les sept livres *Quæstionum in Heptateuchum, P. L., ibid.*, col. 547-824, sont des *scholia* plus développés signalant les problèmes que soulève le texte. Vers 419.

72° Les *Annotationes in Job, P. L., ibid.*, col. 825-886, sont des notes marginales d'Augustin écrites de 397 à 400, publiées par d'autres, et assez maladroitement, *sicut potuerunt vel voluerunt*, dit-il. *Retract.*, l. II, c. XIII. De là, désordre, obscurité, hésitation de l'auteur à en accepter la paternité.

73° Les *Enarrationes in Psalmos, P. L.*, t. XXXVI-XXXVII, sont l'œuvre de toute la vie d'Augustin. A peine prêtre, il se mit à exposer, mais sans ordre déterminé, les divers psaumes : ce n'est que plus tard qu'il mit en ordre ces discours. Plusieurs n'ont jamais été prononcés : ainsi, en 415, il écrivit plusieurs commentaires qui ne sont pas des *sermones*, par exemple pour les Ps. LXVII, LXXI, LXXVII. Les trente-deux sermons sur le Ps. LXVIII ont été écrits les derniers, bien après 415. Il ne faut point y chercher l'explication littérale des psaumes : mais, de l'aveu d'Ellies Dupin, si hostile pourtant à l'allégorie, c'est un chef-d'œuvre d'éloquence populaire, d'une verve et d'une originalité inimitables.

3. *Écrits sur les Évangiles.* — 74° Les quatre livres *De consensu Evangelistarum, P. L.*, t. XXXIV, col. 1041-1230; *Retract.*, l. II, c. XVI, écrits vers l'an 400, sont une apologie des Évangiles contre les infidèles et un essai de conciliation des apparentes contradictions des quatre récits. Le Ier livre sur l'autorité, le caractère et le but des évangélistes, réfute l'accusation d'avoir altéré la doctrine du Christ. Le IIe et le IIIe concilient Matthieu avec Marc, Luc et Jean. Le IVe étudie les particularités des trois derniers évangélistes. Sans doute certaines observations sont plus subtiles que solides. Mais de l'aveu du protestant Clausen, *Augustinus... interpres*, 1827, p. 107-115, nulle part Augustin n'a déployé plus de finesse et d'ingéniosité. H. J. Vogels, *S. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908.

75° Les deux livres *Quæstionum Evangeliorum, P. L.*, t. XXXV, col. 1321-1364 ; *Retract.*, l. II, c. XII, sont le recueil fait après coup (vers 400) de réponses envoyées en divers temps et sans ordre à un lecteur passionné des Écritures : la note morale et mystique domine ; le Ier livre est sur saint Matthieu, le IIe sur saint Luc.

76° Les deux livres *De sermone Domini in monte, P. L.*, t. XXXIV, col. 1229-1308, sont le fruit du ministère sacerdotal d'Augustin (393-396). Prenant pour base Matth., V-VII, il groupe dans le cadre du discours sur la montagne, et surtout des béatitudes, les autres paroles du Christ, et dans une synthèse remarquable d'onction et de profondeur, il résume ce qu'on nommerait aujourd'hui la *théologie morale* du Christ.

77° Les *Tractatus CXXIV in Joannis Evangelium, P. L.*, t. XXXV, col. 1379-1976, sont des homélies prononcées vers 416. Ce commentaire suivi de saint Jean, d'allure tour à tour dogmatique et morale, est à bon droit rangé parmi les œuvres magistrales d'Augustin. Ariens, pélagiens, donatistes sont successivement combattus, et l'âme est toujours saisie.

78° Les *Tractatus X in epistolam* (Iam) *Joannis (ad Parthos), P. L., ibid.*, col. 1977-2062, sont de la même année (416) et s'arrêtent au c. V, ℣. 3. L'orateur s'est surtout attaché à la charité, tr. VIII-X, et à l'unité de l'Église, tr. II, III, X, 8-10.

4. *Sur les Épitres de saint Paul*, Augustin a laissé trois essais datant de son ministère sacerdotal. — 79° L'*Expositio quarumdam (84) propositionum ex Epist. ad Romanos, P. L.*, t. XXXV, col. 2063-2088; *Retract.*, l. I, c. XXIII, est le fruit des entretiens avec les frères du monastère d'Hippone (393-396) : comme on y lisait l'Épître aux Romains, Augustin était interrogé sur les passages difficiles : ses réponses, écrites par les frères avec son aveu, forment ce recueil. Les semipélagiens se réclamaient de la 9e et Augustin avoue qu'alors il n'avait pas saisi le rôle de la grâce *ad initium salutis. De prædest. sanct.*, c. III-IV.

80° L'*Epistolæ ad Romanos expositio inchoata, P. L.*, t. XXXV, col. 2088-2106, ne développe que les salutations, I, 1-7, et la question du péché contre le Saint-Esprit, n. 14-23 (traitée aussi dans *Serm.*, LXXI, et *Enchirid.*, c. LXXXIII). La difficulté le fit renoncer à l'entreprise.

81° L'*Expositio ad Galatas, P. L., ibid.*, col. 2105-2148, est un vrai commentaire expliquant le sens littéral de chaque verset. Cf. *Retract.*, l. I, c. XXIV.

5. *Recueil scripturaire.* — 82° Le *Speculum, P. L.*, t. XXXIV, col. 887-1040, est un simple recueil des prescriptions morales extraites dans l'ordre même des Livres saints, sans aucun essai de systématisation. Il fut composé par Augustin sur la fin de sa vie (427), dans un but d'édification, comme un *miroir* de la loi divine.

Il fut publié par Cl. Ménard à Paris en 1654 ; les critiques en prouvent l'authenticité par le témoignage de Possidius et les extraits d'Eugyppius. Seulement à la version italique, dont se servait presque exclusivement Augustin, on a substitué (sauf de rares passages) le texte hiéronymien. Tommasi l'a édité à part, Rome, 1679.

Un ouvrage analogue, sous ce titre de *Liber de divinis scripturis sive speculum*, a été successivement publié : 1° par l'oratorien Vignier dans son *Supplementum operum S. Augustini*, 1654, t. I, p. 515-546, d'après un manuscrit de Théodulfe d'Orléans qui ne donne qu'un abrégé de l'ouvrage primitif, et très mal reproduit par Vignier; 2° par le card. Mai dans sa *Nova PP. Bibliotheca*, t. I *b*, reproduisant le *Codex sessorianus* qui donne le texte le plus pur de l'ouvrage complet, d'après l'*Itala ;* 3° par Weihrich, à la suite du premier *Speculum*, t. XII du *Corpus* de Vienne, p. 287-700, d'après le *Sessorianus ;* il ajoute en note le texte complet de l'abrégé de Théodulfe, d'après les deux manuscrits *Aniciensis* (Le Puy) et *Mesmianus* (aujourd'hui à Paris, 9380). Ce *Liber* diffère du *Speculum* précédent en ce qu'il classe les textes dans un ordre méthodique pour en faire une somme doctrinale. Bien que Vignier, Mai et récemment Léopold Delisle aient vu dans ce *Liber* le véritable *Speculum* de saint Augustin, il est certainement *supposé* et le *Speculum* des bénédictins répond seul aux indications de Possidius. Cf. Weihrich en tête de son édition; Léopold Delisle, dans *Biblioth. de l'École des chartes*, 1884, p. 478-487.

VIe CLASSE : EXPOSITION DOGMATIQUE ET MORALE. — 1. *Exposition générale de la foi.* — 83° Le *De fide et symbolo, P. L.*, t. XL, col. 181-196; *Retract.*, l. I, c. XVII, est le discours sur le symbole prononcé au concile d'Hippone, en 393, par Augustin simple prêtre, qui ne put refuser de le donner au public en le complétant.

84° Le *De agone christiano, ibid.*, col. 283-310, composé dès 396, est un manuel de vie chrétienne, « exposant, avec une extrême simplicité de langage pour nos frères peu exercés dans la langue latine, la règle de la foi et des mœurs. » *Retract.*, l. II, c. II. C'est l'*Enchiridion* du peuple : comme dans l'autre, le dogme y est plus développé que la morale.

85° *Enchiridion ad Laurentium seu liber de fide, spe et caritate, P. L.*, t. XL, col. 231-290; *Retract.*, l. II, c. LXIII. Un Romain pieux et instruit, Laurentius, frère du tribun Dulcitius, demanda à Augustin sur la foi chrétienne un *enchiridion*, au sens grec du mot, un petit livre substantiel qu'il eût sans cesse en main. La réponse fut, en 421, cet opuscule, précieux entre tous, admirable synthèse de la théologie d'Augustin ramenée aux trois vertus théologales : *a*) à la foi, il rattache l'explication de tout le symbole, c. VIII-CXIII, et c'est la plus grande partie du livre; *b*) à l'espérance le commentaire de l'oraison dominicale, c. CXIV-CXVI ; *c*) à la charité tous les préceptes, c. CXVII-CXXII. Les théologiens l'ont toujours considéré comme un manuel du véritable augustinisme.

Éditions spéciales : par Danée, Genève, 1575; in-12, Leipzig, 1838; par G. Krabinger, Tubingue, 1861 ; dans la *Chrestomatia patristica* d'Augusti, t. II, p. 241 sq. ; dans les *Opera selecta* de

Hurter, t. XVI, surtout avec les notes et commentaires théologiques de J.-B. Faure, S. J., Rome, 1755, 2e édit. (Passaglia), Naples, 1857, par O. Scheel, Tubingue et Leipzig, 1903. Étude très détaillée de l'Enchiridion par Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 205-221, trad. franç., p. 201-206.

2. *Questions diverses ou mélanges.* — 86° Le *Liber de diversis quæstionibus* LXXXIII, *P. L.*, t. XL, col. 11-102; *Retract.*, l. I, c. XXVI, est le fruit des entretiens théologiques avec les solitaires de Tagaste et d'Hippone (393-396). Devenu évêque, il fit recueillir les feuilles sur lesquelles ses réponses avaient été consignées, et les publia sans les coordonner. Les questions traitées sont de tout genre, philosophiques (q. VIII, IX, XII, XV, etc.), exégétiques (la plupart à partir de q. XLIX; sur saint Paul, q. LXVI-LXXIV), surtout dogmatiques. Fessler-Jungmann, *op. cit.*, p. 365, donne un index méthodique.

87° Les trois livres *De diversis quæstionibus ad Simplicianum, P. L.*, t. XL, col. 101-148; *Retract.*, l. II, c. I, sont le premier ouvrage d'Augustin évêque, adressé à Simplicien (voir *Confes.*, l. VIII, c. I-II), successeur d'Ambroise sur le siège de Milan. Le Ier livre, de beaucoup le plus important, répond à deux questions sur la grâce, Rom., VII, 7-25, et surtout sur la prédestination. Rom., IX, 10-29. Les meilleurs critiques, soit catholiques comme Fessler, soit protestants comme Loofs et Reuter, regardent cet ouvrage comme l'expression de la vraie doctrine augustinienne sur la grâce. Cf. *Retract.*, *loc. cit.*; *De prædestin. sanct.*, n. 8, etc.

Cf. Analyse de ce livre par Loofs dans *Realencyclopädie*, t. II, p. 279 sq. Voir Franzelin, *De Deo*, th. LVII, p. 579; et plus bas, *Doctrine de la grâce*.

88° Le *Liber de octo Dulcitii quæstionibus, P. L.*, t. XL, col. 147-170, adressé vers 422 au tribun Dulcitius, « est formé, dit l'auteur, *Retract.*, l. II, c. LXV, de citations extraites des ouvrages que j'avais antérieurement composés. » Il le conserve cependant à cause de nouveaux développements et d'une question nouvelle.

3. *Questions particulières dogmatiques.* — 89° Les quinze livres *De Trinitate, P. L.*, t. XLII, col. 819-1098, sont l'œuvre dogmatique la plus développée et la plus profonde d'Augustin. Pendant plus de quinze ans, de 400 à 416, il y travailla, et il raconte, *Retract.*, l. II, c. XV, que les douze premiers livres ayant été distribués dans le public à son insu, avant complète correction, il fallut la prière des frères pour lui faire achever l'œuvre. Il se propose de justifier le mystère de la Trinité. La Ire partie (l. I-VII) établit le dogme et résout les objections scripturaires et rationnelles. La IIe partie (l. VIII-XV) essaie de donner l'intelligence du mystère par l'image qu'Augustin en découvre : *a*) dans l'âme qui se connaît et qui s'aime (l. IX); *b*) dans ses trois facultés, mémoire, intelligence et volonté (l. X); *c*) même dans la vision corporelle (l. XI); *d*) enfin dans la science, la foi et la sagesse (l. XII, XIII, XIV). Cette dernière partie est à la fois la plus subtile et la plus discutée. Le saint docteur proclame lui-même que ce sont là seulement de lointaines analogies; ailleurs, *Epist.*, CLXIX, CLXXIV (préface du livre), il avoue la grande obscurité de ces derniers livres.

Stilting, *Acta sanct.*, *loc. cit.*, n. 125, établit que la rencontre par Augustin de l'ange enfant essayant d'épuiser l'eau de la mer, est une légende sans autorité.

90° La *Lettre*, CXX, *ad Consentium* sur la Trinité, *P. L.*, t. XXXIII, col. 452-462 (vers 410?), en réponse à la lettre CXIX, insiste : *a*) sur la subordination de la raison à la foi, n. 2-10; *b*) sur l'infinie simplicité qui ne permet pas de distinguer une *divinitas Trinitatis* qui serait autre chose que la Trinité, n. 13-20.

91° *De fide et operibus, P. L.*, t. XL, col. 197-230; *Retract.*, l. II, c. XXXVIII. Vers 413, des fidèles instruits envoyèrent à Augustin certains écrits *assurant le salut à tous les baptisés*, et n'exigeant pour le baptême que la foi sans amendement de vie. Contre cette forme de l'erreur *miséricordieuse*, l'évêque d'Hippone établit : *a*) qu'on ne doit admettre au baptême que les croyants résolus à bien vivre, *b*) que, malgré la foi, le pécheur impénitent sera damné pour toujours.

On a souvent répété (sans preuves) que ce livre était dirigé contre saint Jérôme, *In Isaiam*, LXVI, 24, *P. L.*, t. XXIV, col. 677. Comparer sur la même thèse *Enchirid.*, c. LXVII-LXVIII, avec les notes de Faure, p. 130-144.

4. *Questions de morale ou d'ascétisme.* — Sous ce titre nous réunissons les écrits d'un but plus pratique, dont deux sont sur le mensonge, cinq sur la continence ou le mariage, etc.

92° Le *De mendacio, P. L.*, t. XL, col. 483-518, composé en 394, avait été condamné à disparaître, à cause de son obscurité. Mais à la revision de 426, Augustin le corrigea et le conserva pour certains détails qui manquent au suivant. *Retract.*, l. I, c. XXVII. Seul le suivant est adressé à *Consentius*.

93° *Contra mendacium ad Consentium, P. L.*, t. XL, col. 517-548; *Retract.*, l. II, c. LX, fut motivé, vers 420, par la question suivante de Consentius : « N'est-il pas permis à un fidèle de se faire passer pour priscillianiste, afin de découvrir les mystères de cette secte qui, pour garder ses secrets, impose le parjure à ses adeptes? » Non, répond Augustin à son ami, tout mensonge est illicite, mais plus encore en matière de religion.

94° Le *De continentia, P. L.*, t. XL, col. 349-472, n'est proprement qu'un sermon (vers 395) sur les luttes nécessaires pour garder la continence de son état, malgré les fausses excuses des pécheurs, surtout des manichéens.

95° *De bono conjugali, P. L.*, t. XL, col. 373-386; *Retract.*, l. II, c. XXII. Vers 400, les partisans de Jovinien répétaient que l'on n'avait pu le combattre qu'en déprimant le mariage. Augustin répond en exposant sa dignité et sa fin. C'est le plus complet traité patristique des devoirs des époux.

96° Le *Liber de sancta virginitate, P. L.*, t. XL, col. 397-428, suivit immédiatement le précédent (400) et le compléta. *Retract.*, l. II, c. XXIII. C'est une apologie de la virginité (explication de I Cor., VII, 26) et une vive exhortation au vœu de perpétuelle continence, pourvu qu'il soit fait avec humilité, n. 29-57.

97° Le *Liber de bono viduitatis seu epistola ad Julianam, P. L.*, t. XL, col. 431-450, fut composé en 414 à la prière de la noble veuve Juliana, mère de Démétriade. Bien que des noces réitérées soient toujours permises, n. 1-15, Augustin célèbre le mérite et les vertus d'un saint veuvage, n. 16-19, pourvu qu'il s'appuie sur la grâce.

98° *De conjugiis adulterinis ad Pollentium libri II, P. L.*, t. XL, col. 451-486; *Retract.*, l. II, c. LVII. Aux questions de Pollentius, Augustin répond (en 419) que le mariage chrétien est absolument indissoluble, même en cas d'adultère (ce que Pollentius niait). Il étudie aussi le célèbre *privilegium paulinum*. L. I, c. XX.

99° Le *De patientia, P. L.*, t. XL, col. 611-626, est proprement un sermon prononcé avant 418. Cf. *Epist.*, CCXXXI, n. 7. L'idée mère est que la patience des justes et des vrais martyrs est un don de la grâce, n. 12-26.

100° *De cura gerenda pro mortuis, P. L.*, t. XL, col. 591-610; *Retract.*, l. II, c. LXIV. Vers 421, interrogé par Paulin de Nole sur l'avantage d'être enseveli près des tombeaux des martyrs, Augustin démontre l'efficacité des prières, surtout du sacrifice de l'autel pour les défunts, et ajoute que ces prières sont ordinairement plus ferventes près des *mémoires* des martyrs.

Comparer *Serm.*, CLXXII-CLXXIII. — A. Frantz, *Das Gebet für die Todten... nach den Schriften des Augustinus*, in-8°, Nordhausen, 1857 (thèse intéressante).

101° Le livre *De opere monachorum, P. L.*, t. XL, col. 549-592; *Retract.*, l. II, c. XXI, fut composé vers 400, à la prière d'Aurèle, évêque de Carthage, pour apaiser la division qui partageait les moines, et, à leur occasion,

les fidèles : dans les monastères récemment fondés, les uns se réclamaient de Matth., VI, 25-34, pour exclure et mépriser le travail corporel que les autres pratiquaient pour vivre. Augustin se range à ce dernier avis, et recommande le travail, pratiqué par saint Paul, n. 1-26, conforme à l'Évangile, n. 27-35, préservatif contre les vices.

Voir Le Camus, évêque de Belley, *Saint Augustin, De l'ouvrage des moines*, in-8°, Rouen, 1633 (avec d'autres opuscules et commentaires sur ce sujet).

VIIe CLASSE : PASTORALE ET PRÉDICATION. — La théorie de la prédication a été donnée par l'évêque d'Hippone dans le IVe livre *De doctrina christiana* (voir n. 66). Pour Augustin le prédicateur est avant tout le *divinarum Scripturarum tractator et doctor*, c. IV, n. 6. Il doit donc s'approprier de mémoire les saintes Lettres et les approfondir, n. 7. Mais la sagesse chrétienne doit aussi mettre en œuvre les ressources de l'éloquence, c. III.

102° Le *De catechizandis rudibus*, *P. L.*, t. XL, col. 309-348; *Retract.*, l. II, c. XIV, a été composé vers 400, à la prière du diacre Deogratias, chargé d'instruire les catéchumènes. Augustin enseigne à prémunir les esprits contre le scandale des vices des chrétiens indignes, à instruire sans ennui ni fatigue, grâce aux industries variées du zèle; il donne même deux modèles d'instruction, n. 24-55.

Cf. même sujet dans *Cont. Faustum*, l. XIII, c. VII; l. XXII, c. XVI-XXI. — Éditions séparées dans la collection de Hurter et dans les *Quellenschriften*, de G. Kruger, 2e édit., Tubingue, 1893. — Études : Fr. X. Schöberl, *Die « narratio » des hl. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit*, in-8°, Dingolfing, 1880; Mayer, *Geschichte des Katechumenates und der Katechese*, Kempt, 1868; Jos. Gruber, *Des h. Augustin Theorie der Katechetik*, Salzbourg, 1830, souvent réimprimée avec additions; Rentschka, *Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus*, 1905.

103° *Sermones, P. L.*, t. XXXVIII-XXXIX. L'œuvre oratoire de saint Augustin est immense : elle embrasse les *Enarrationes in Psalmos* (n. 73), les *Tractatus in Joannem* (n. 77, 78), etc. Sous le titre de *Sermons*, les bénédictins ont classé les discours plus isolés, au nombre de 363, sûrement authentiques. Ils les ont divisés en quatre classes : La 1re, *De Scripturis, Serm.*, I-CXXXIII, autrefois appelés *De verbis Domini, De verbis apostoli*, etc. C'était l'usage de lire un passage de l'Ancien Testament ou des Épitres avant le chant du graduel, suivi de l'Évangile : à son gré, Augustin développait l'une ou l'autre lecture, ou même réunissait les deux. Cf. *Serm.*, XXXII. La 2e, *De tempore*, sur les différentes solennités, CLXXXIV-CCLXXII; la 3e, *De sanctis*, panégyriques des martyrs, CCLXXIII-CCCXL; la 4e, *De diversis*, sermons dogmatiques, moraux, ou de circonstances. Les sermons sont en général assez courts; on les écoutait debout; prenait des notes qui voulait. Augustin revisait l'œuvre des tachygraphes ou parfois dictait lui-même, mais le plus souvent après le sermon. Ainsi s'expliquent les rédactions différentes du même sermon. Déjà le manichéen Secundinus appelait Augustin *summum oratorem et deum pene totius eloquentiæ*. *P. L.*, t. XLII, col. 574. Il traduisait l'impression générale des contemporains ratifiée par la postérité. Si le docteur domine chez lui l'orateur, s'il a moins de couleur, d'abondance d'actualité et de charme oriental que Jean Chrysostome, il a aussi une logique plus nerveuse, des rapprochements plus hardis, plus d'élévation et de profondeur dans la pensée, et parfois dans ses élans de cœur et ses dialogismes hardis, il égale la puissance irrésistible de l'orateur grec. De notre temps les critiques ont mis en relief le mérite oratoire de saint Augustin que son rôle doctrinal reléguait au second plan. Voir Rottmanner, *Historisches Jahrbuch*, 1898, p. 894.

1° Sur l'éloquence de saint Augustin : Colinkamp, *Étude critique sur la méthode oratoire de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1848; Sadous, *S. Augustini de doctrina christiana libri expenduntur, seu de rhetorica, apud christianos disquisitio*, in-8°, Paris, 1847; A. Lezat, *De oratore christiano apud S. Augustinum disquisitio*, in-8°, Paris, 1871; Longhaye, *Saint Augustin, prédicateur*, dans *La prédication, grands maîtres et grandes lois*, in-8°, Paris, 1888, p. 153 sq., et dans *Études religieuses*, 1888; Wolfsgruber, *Augustinus*, 1898, p. 464-499; J. Vérin, *S. Augustini auditores, sive de Afrorum christianorum circa Augustinum ingenio ac moribus disquisitio*, in-8°, Blois, 1869; A. Degert, *Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant St Augustini sermones*, in-8°, Paris, 1894; A. Régnier, *La latinité des sermons de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1887. Cf. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. II, p. 621-624.

2° Sur la date des sermons, nous ne pouvons que renvoyer aux conclusions auxquelles est arrivé pour certains sermons M. Degert, s'aidant des recherches des bénédictins. *Op. cit.*, p. 20-30.

3° Nouveaux sermons publiés depuis l'édition bénédictine, sous le nom d'Augustin : 1. La collection de Michel Denis, S. J., Vienne, 1792, 25 sermons, dans *P. L.*, t. XLVI, col. 813-940; ce recueil a une vraie valeur critique, et dom Morin, *Revue bénédictine*, 1895, p. 45, ainsi que Rottmanner, *Histor. Jahrb.*, 1898, p. 394, s'étonnent qu'on le confonde avec les suivants; 2. Collections de sermons supposés ou du moins fort douteux : *a*) celle de Fontani, à Florence, 1793, 4 sermons, *P. L.*, t. XLVII, col. 1113-1140; *b*) de Frangipane, moine du Mont-Cassin, Rome, 1819, 10 sermons, *P. L.*, t. XLVI, col. 239-1004; *c*) de Caillau, in-fol., Paris, 1842, 160 sermons: *d*) les *Sermones inediti ex codicibus Vaticanis*, dans le *Spicilegium romanum* de Mai, t. VIII, p. 713-715, et dans *Patrum nova bibliotheca*, t. I, 201 sermons; *e*) Liverani a aussi publié quelques homélies, dans le *Spicilegium liberianum*, in-fol., Florence, 1863. Voir les discussions sur ces recueils dans la 2e édition de dom Ceillier, t. IX, p. 833-844; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1893, p. 28-36, sur Geoffroy de Bath (auteur présumé de plusieurs de ces sermons); 3. Plus récemment Caspari, dans *Alte u. neue Quellen z. Geschichte der Taufsymbols*, Christiania, 1879, a prouvé l'authenticité du sermon CCXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1060-1065, à tort suspecté. 4. Publications de dom Morin : voir la revision faite dans *Revue bénédictine*, 1895, p. 388; le discours sur Faustinus, publié dans *Revue bénédictine*, 1890, p. 267, n'est pas de 390, et reste douteux; un autre discours inédit attribué à saint Augustin dans *Revue bénéd.*, 1892, p. 173, est pseudoaugustinien.

4° Sermons douteux ou supposés de l'édition bénédictine. Les éditeurs, avec un sens critique admiré de tous, ont séparé, comme douteux, une 5e classe de 32 sermons et relégué dans l'Appendice 317 sermons apocryphes. L'erreur, entre autres causes, est venue du système de plagiat dont saint Césaire a formulé la loi, cf. Malnory, *Vie de saint Césaire*, p. XII. Les bénédictins ont essayé de restituer à leurs auteurs les divers sermons qui ne sont pas d'Augustin, par exemple à Pélage le n. CCXXXVI emprunté au *Libellus fidei* de l'hérésiarque, à Origène, et surtout à saint Césaire. On trouvera des sermons de Césaire égarés parmi ces pseudoaugustiniens, une 1re table de 128 sermons par les édit. bénéd., *P. L.*, t. LXVII, col. 21-22; une 2e liste assez différente est fournie par l'éditeur de saint Césaire, *P. L.*, t. LXVII, col. 1041-1042, elle retranche un certain nombre de numéros; une 3e liste, la meilleure, est fournie par M. Paul Lejay dans la *Revue biblique*, 1895, p. 594, d'après l'étude des manuscrits par M. Malnory, *op. cit.*

VIIIe CLASSE : ŒUVRES SUPPOSÉES. — Nous les grouperons dans le même ordre que les authentiques. — 1° *Lettres*. — 1. La *Lettre à Démétriade*, col. 1098-1120, a été écrite par Pélage en 413 quand Démétriade, touchée par un sermon d'Augustin, prit le voile, et à cette occasion reçut les félicitations de Jérôme, d'Augustin, d'Innocent Ier, ou peut-être en 414, quand elle se retira à Rome. Il est étrange qu'on ait pu l'attribuer à Augustin qui en dénonce le caractère pélagien, *Epist.*, CLXXXVIII, et nomme l'auteur dans le *De gratia Christi*, c. XXII, ainsi que les aveux de Pélage. *Ibid.*, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 371, 378. Paul Orose, dans son *Apologeticus* (édité en 415), l'attribuait à Pélage en ajoutant qu'un secrétaire (Anien) l'avait écrite en son nom. Bède, *In Cant.*, l. I, l'a réfutée en l'attribuant à Julien d'Éclane. — 2. La *Regula pro monachis*, *P. L.*, t. XXXII, col. 1449-1452, adaptation aux moines de la lettre CCXI pour les religieuses, est postérieure à saint Augustin. — 3. La lettre de consolation *à Probus*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1178-1179, regardée par Migne comme authentique, avait été

à juste titre rejetée par les bénédictins. — 4. La correspondance *avec le comte Boniface* (seize billets), *ibid.*, col. 1095-1098, absolument inconnue des anciens, admise par Baronius, est l'exercice de rhétorique d'un inconnu. — 5. La correspondance supposée *entre Augustin et Cyrille de Jérusalem* sur les vertus et les miracles de saint Jérôme, *P. L.*, *ibid.*, col. 1120-1153, est l'œuvre d'un imposteur maladroit (puisque Cyrille est mort bien avant Jérôme) et monothélite. Cf. *Epist. Cyrilli*, c. IV, col. 1132.

2° *Philosophie.* — Le *De spiritu et anima, P. L.*, t. XL, col. 779-832, faussement attribué à saint Augustin, a été imprimé aussi dans les œuvres de Hugues de Saint-Victor, où elle forme le IIe livre *De anima*. Cette psychologie, théorique et ascétique, est une compilation curieuse reproduisant ou abrégeant les théories des Pères latins depuis Augustin, Gennade et Boèce jusqu'à saint Bernard et Hugues en passant par Isidore, Alcuin et Anselme. Saint Thomas, *De anima*, a. 12, ad 1um, l'attribue à un cistercien et s'inquiète peu d'être en désaccord avec lui sur la distinction de l'âme et de ses facultés. Les bénédictins, et Stöckl, *Geschichte der Philos. d. M. A.*, t. I, p. 389, croient qu'il est d'Alcher de Clairvaux.

3° *Apologie contre les infidèles.* — 1. Le *Tractatus* (sermon) *adversus quinque hæreses seu contra quinque hostium genera*, *P. L.*, t. XLII, col. 1101-1116, est postérieur à Augustin, du temps de la persécution des Vandales. Le second titre est seul exact, puisque les païens et les juifs sont combattus avec les manichéens, les sabelliens et les ariens. Les *Lovanienses*, Bellarmin et d'autres l'ont cru authentiqne. — 2. Le *Sermo de symbolo contra judæos, paganos et arianos, P. L.*, t. XLII, col. 1117-1130, est de la même époque; les bénédictins ont constaté des emprunts à saint Augustin. — 3. Le *Dialogus de altercatione Ecclesiæ et Synagogæ, P. L.*, t. XLII, col. 1131-1140, paraît être l'œuvre d'un juriste, disent les bénédictins, col. 1131; ne serait-ce pas une déclamation de rhéteur?

4° *Apologie contre les hérétiques.* — A. *Contre les manichéens.* — 1. Le *De fide contra manichæos, P. L.*, t. XLII, col. 1139-1154, est une imitation d'Augustin, spécialement dans le *De natura boni contra manichæos*. Sirmond l'attribuait à Évodius, sur la foi d'un manuscrit. — 2. Le *Commonitorium quomodo sit agendum cum manichæis qui convertuntur* a été faussement attribué à saint Augustin et donne la formule d'abjuration en 10 anathématismes pour les manichéens convertis, avec les règles à suivre. Cf. formule gréco-latine plus ancienne et plus développée, éditée par Galland, et reproduite *P. G.*, t. I, col. 1462-1477.

B. *Contre les donatistes.* — 1. Le *Sermo de Rusticiano subdiacono a donatistis rebaptizato et in diaconum ordinato, P. L.*, t. XLIII, col. 753-758, n'est pas d'Augustin. Voir *ibid.*, col. 752. D'après Harnack, *Lehrb. d. Dogmeng.*, t. III, p. 131, ce serait une pièce fabriquée par le fameux Jérôme Vignier. — 2. Le livre *Contra Fulgentium donatistam, P. L.*, t. XLIII, col. 763-764, est également supposé : il paraît être de Vigile de Tapse. — 3. L'écrit publié sous le titre de *Liber testimoniorum fidei contra donatistas*, par dom Pitra dans *Analecta sacra et classica*, part. I, Paris, 1888, p. 147-158, n'est ni d'Augustin, ni contre les donatistes, mais contre les ariens et les macédoniens, et d'un auteur plus récent; peut-être est-ce le *Parvus libellus adversus arianos et macedonianos* de Fauste de Riez (conjecture de dom Cabrol, *Revue des quest. hist.*, 1890, t. XLVII, p. 232-243).

C. *Contre les pélagiens.* — 1. *Hypmnesticon cont. pelagianos et cælestianos*, *P. L.*, t. XLV, col. 1609-1664; ce *Commonitorium* est aussi appelé *Hypognosticon (subnotationum libri)*, titres employés l'un et l'autre par Marius Mercator. C'est une réfutation en six livres, d'une vraie valeur, des cinq grandes thèses pélagiennes. Bien que Julien ne soit pas nommé, l'auteur semble écrire contre lui; tout le livre IV est contre sa théorie de la concupiscence. Dès le IXe siècle, Rémi, archevêque de Lyon, avait prouvé qu'il n'est pas d'Augustin contre Hincmar dans le *L. de tribus epistolis*, c. XXXV, *P. L.*, t. CXXI, col. 1044, ainsi que Prudence de Troyes contre Scot Érigène, *De prædestinatione*, c. XIV, *P. L.*, t. CXV, col. 1200. L'auteur est inconnu : les bénédictins penchent pour Marius Mercator, malgré la différence de style; d'après Garnier, ce serait le prêtre Sixte, plus tard Sixte III, qui aurait voulu ainsi réparer la faveur accordée d'abord à Célestius.

Cf. Garnier, *Opera Mercatoris*, diss. VI, *P. L.*, t. XLVIII, col. 572-588; I. Brat, *Disquisitio historica de libris Hypognosticon*, in-4°, Altorf, 1755.

2. *De prædestinatione et gratia, P. L.*, t. XLV, col. 1665-1678, traité court et sans grande valeur, n'est certainement ni d'Augustin, ni de Fulgence de Ruspe. Bellarmin et d'autres ont vu dans le c. IX des traces d'inspiration semipélagienne. — 3. Le *De prædestinatione Dei libellus*, *ibid.*, col. 1677-1680, est une courte protestation contre la prédestination au mal, très bien caractérisée, c. III, comme une impulsion irrésistible.

D. *Contre les ariens.* — 1. La *Collatio beati Augustini cum Pascentio ariano... præsente Laurentio judice*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1156-1162, est présentée comme le procès-verbal officiel d'une conférence qui aurait eu lieu à Hippone. Les bénédictins ont démontré, col. 1153-1156, qu'elle n'est pas historique, cf. *Epist.*, CCXXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1038, et qu'il faut y voir une œuvre de Vigile de Tapse publiant sous le nom d'Augustin ce que la persécution des Vandales ne lui permettait pas de dire en son nom. — 2. Même explication pour le livre *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis, P. L.*, t. XLII, col. 1157-1172; ce dialogue entre Augustin et Félicien est supposé par Vigile de Tapse, véritable auteur. — 3. Le livre *De trinitate et unitate Dei, P. L.*, t. XLII, col. 1193-1200, est formé d'emprunts au dialogue apocryphe entre Orose et Augustin et au *L. contra sermonem arianorum*.

5° *Exégèse.* — 1. Les trois livres *De mirabilibus sacræ Scripturæ*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2149-2200, ne sont pas l'œuvre d'Augustin, comme l'avait déjà remarqué saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLV, a. 3, ad 2um, mais d'un homonyme écrivant en 661, cf. l. II, c. IV, col. 2176, très probablement en Irlande, col. 2158. C'est un examen, selon la science du temps et sans grand intérêt, de tous les miracles de la Bible. — 2. Le commentaire *De benedictionibus Jacob patriarchæ, P. L.*, t. XXXV, col. 2199-2206, est un extrait des *Questions sur la Genèse* d'Alcuin imité de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand. — 3. Les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti, P. L.*, t. XXXV, col. 2205-2415; t. L du *Corpus* de Vienne (deux édit. par Souter). Ce vaste recueil (*1° ex Veteri Test.*; *2° ex Novo*; *3° ex utroque mixtim*) ne peut être d'Augustin, de l'aveu de tous (opinions étranges, voir col. 2206). La collection a d'ailleurs été remaniée et augmentée au moins une fois, puisqu'une famille de manuscrits intercale de nouvelles questions. Cf. index, col. 2207. La collection primitive serait, d'après Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 314-315, composée vers 370 par l'*Ambrosiaster* auteur du *Comment. in Epist. Pauli*; d'après les bénédictins, *P. L.*, t. XXXV, col. 2207-2415, elle est l'œuvre de plusieurs auteurs et de diverses époques. Jansénius l'accusait de pélagianisme. A consulter : A. Harnack, dans *Abhandlungen Al. v. Öttingen gewidmet*, Munich, 1898, p. 54-93. — 4. *Liber quæstionum XVII in Matth.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1365-1376, est aussi très probablement apocryphe. Cf. Cellier, a. 4, q. VII, n. 2. — 5. Le *Psalterium quod matri sua composuit*, *P. L.*, t. XL, col. 1135, est attribué à Jean XXII. — 6. *Cantici Magnificat expositio, ibid.*, col. 1137-1142, est un extrait, horriblement mutilé, d'Hugues de Saint-Victor.

6° *Exposition dogmatique ou morale.* — 1. Le *De fide*

ad Petrum sive de regula veræ fidei liber unus, P. L., t. XL, col. 753-780, exposé de la foi avec XL règles, est d'inspiration augustinienne : mais l'auteur est Fulgence de Ruspe. — 2. Le livre *De ecclesiasticis dogmatibus, P. L.,* t. XLII, col. 1215-1222, est depuis longtemps restitué à son auteur, Gennade de Marseille. — 3. Les deux livres *De incarnatione Verbi ad Januarium, P. L.,* t. XLII, col. 1175-1194, sont formés d'extraits du Περὶ ἀρχῶν d'Origène, traduit par Rufin. — 4. Le *De essentia divinitatis, P. L.,* t. XLII, col. 1199-1208, attribué aussi à Jérôme, à Ambroise, etc., est, en grande partie, extrait du *De formulis spiritualis intelligentiæ,* d'Eucher de Lyon. — 5. Le dialogue *De unitate sanctæ Trinitatis, P. L.,* t. XLII, col. 1207-1212, est d'un auteur inconnu, mais fort ancien. — 6. Les *Quæstiones* (XXXIII) *de Trinitate et de Genesi, P. L.,* t. XLII, col. 1171-1176, sont extraites d'Alcuin. — 7. Le *Dialogus quæstionum* LXV, *sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis, P. L.,* t. XL, col. 733-752, est un recueil d'extraits, pris çà et là, des œuvres d'Augustin et des commentaires *in Genesim,* attribués à Eucher. — 8. Le *Liber XXI sententiarum seu quæstionum, P. L.,* t. XL, col. 725-732, recueil plus court, mal digéré, d'emprunts divers. — 9. Le *De Antichristo, ibid.,* col. 1131-1134, attribué aussi à Alcuin, est du moine anglais Adson de Derby. — 10. Le *De assumptione, ibid.,* col. 1141-1148, répond à une consultation sur la réalité de l'assomption : l'auteur (peut-être Fulbert de Chartres, au XIe siècle), en indique les raisons de convenance. — 11. Le *De vita christiana, P. L.,* t. XL, col. 1031-1046, est d'un rigorisme pélagien, déjà reconnu par Tillemont, t. XV, p. 15-17. Les critiques l'attribuaient jusqu'ici à l'évêque breton Fastidius, pélagien ardent, auteur d'un livre *De vita christiana,* et dont Caspari a publié plusieurs opuscules, *Briefe und Abhandlungen,* Christiania, 1890, p. 361. Mais dom Morin a reconnu le *De vita christiana* de Fastidius dans la première lettre publiée par Caspari; d'autre part, le *De vita christiana* que nous étudions, renferme textuellement la prière orgueilleuse que l'on reprocha si fort à Pélage; dom Morin conclut que cet opuscule est fort probablement, le fameux livre de Pélage, *Ad viduam,* qu'on avait cru perdu. Ainsi, on avait attribué à Augustin l'écrit même de l'hérésiarque. — 12. Le *De vera et falsa pænitentia ad Christi devotam, P. L.,* t. XL, col. 1113-1130, quoique cité presque intégralement par Gratien et Pierre Lombard sous le nom d'Augustin, n'est certainement pas de ce Père : il cite les actes apocryphes de saint André, n. 22, et décrit une économie pénitentielle bien postérieure à Augustin, cf. casuistique compliquée (et erronée), n. 27. L'auteur de ce document intéressant est inconnu. — 13. Le *Liber exhortationis,* vulgo *De salutaribus documentis ad quemdam comitem, P. L.,* t. XL, col. 1047-1078, recueil de conseils d'un ascétisme relevé, est certainement de Paulin d'Aquilée († 802-803). — 14. Le *De cognitione veræ vitæ, P. L.,* t. XL, col. 1005-1032, est l'œuvre d'Honorius d'Autun († 1152) sous forme de dialogue entre le maître et les disciples. Les Grecs l'ont traduit en l'attribuant à Augustin. — 15. Le *De amicitia, P. L.,* t. XL, col. 831-848, est un résumé, fort mal exécuté par un inconnu, du beau traité en trois livres du moine anglais Ethelred de Riedval. — 16. Le *Liber ad sororem de vita eremetica, P. L.,* t. XXXII, col. 1451-1474, cite la règle de saint Benoît, c. XIV, et transcrit les *Méditations anselmiennes,* c. XV-XVIII. L'auteur paraît être le même Ethelred. — 17. *Speculum, P. L.,* col. 968-984 : c'est la première partie de la *Confessio fidei,* attribuée à Alcuin, qui est elle-même formée d'extraits d'Augustin et autres Pères, et a fourni à son tour des emprunts aux *Meditationes S. Augustini.* — 18. Le *Speculum peccatoris, ibid.,* col. 983-992, est d'un auteur postérieur au Xe siecle. — 19. Le *Liber de diligendo Deo, P. L.,* t. XL, col. 847-864, est un recueil pieux et fait avec soin d'extraits d'Hugues de Saint-Victor, de saint Bernard et du *Proslogium* d'Anselme. — 20. Les *Soliloquia, Meditationes* et *Manuale, P. L.,* t. XL, mentionnés n. 7, paraissent être du même auteur que le précédent. — 21. *De triplici habitaculo, P. L.,* t. XL, col. 891-898, d'un auteur inconnu, mais non sans mérite, étudie l'enfer, la terre ou le voyage, et le ciel. — 22. *De contritione cordis, ibid.,* col. 941-951, pieux extraits des *Méditations anselmiennes.* — 23. *Scala paradisi, ibid.,* col. 998-1004, n'est ni de saint Augustin, ni de saint Bernard, mais du chartreux Gui. — 23. *De septem vitiis et septem donis, ibid.,* col. 1089-1091, se trouve dans les *Allégories* d'Hugues de Saint-Victor. — 25. Le *De conflictu vitiorum et virtutum, ibid.,* col. 1091-1106, attribué à quatre Pères, est d'Ambroise Autbert, bénédictin, abbé de Saint-Vincent-en-Vulturne. — 26. A des auteurs inconnus appartiennent : *De duodecim abusionum gradibus, P. L.,* t. XL, col. 1079-1088, étude sur douze défauts, attribuée faussement aussi à saint Ambroise; *De sobrietate et castitate, ibid.,* col. 1105-1112; *De visitatione infirmorum, ibid.,* col. 1147-1158, art de préparer à la mort.

7° *Prédication.* — Aux 317 sermons apocryphes signalés au n. 3, il faut ajouter : 1. Les *Sermones ad fratres in eremo, P. L.,* t. XL, col. 1133-1358 : ils sont au nombre de 76, mis en circulation par le célèbre augustin Jourdain de Saxe (Jourdain de Quedlinberg, † 1380). Les 48 premiers sont tous d'un même auteur qui se donne pour l'évêque d'Hippone, mais tous indignes de lui, remplis de fables ridicules (sauf les deux authentiques déjà connus CCCLV et CCCLVI). Exercices d'un rhéteur gallo-flamand, disent les éditeurs *Lovanienses;* imposture d'un ignorant du Xe ou XIe siècle, d'après Christianus Lupus. — 2. Sermons ou fragments de sermons réunis par les bénédictins, *P. L.,* t. XL, col. 1159-1230, parmi lesquels deux *De consolatione mortuorum,* col. 1159-1168, attribués par un manuscrit à saint Chrysostome, d'autres, sous le titre *De rectitudine catholicæ conversationis,* col. 1179-1190, sont des extraits non de saint Éloi, mais de saint Césaire. — 3. Dans la série de onze sermons, édités parmi les opuscules, *P. L.,* t. XL, col. 626-723, les quatre premiers étaient autrefois appelés *De symbolo libri quatuor :* en réalité ce sont des sermons aux catéchumènes *in traditione symboli* (à comparer avec les *sermons* authentiques CCXII-CCXV, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1058-1076); seul le premier est authentique. Des trois autres qui sont apocryphes, Hahn, *Bibliothek der Symbol,* 3e édit., p. 60, a extrait une formule de symbole un peu différente de celle d'Augustin; il a signalé aussi, après Usher, la parenté de ces discours avec le *Sermo* (apocr.) *de symbolo contra judæos, paganos et arianos,* signalé plus haut, *P. L.,* t. XLII, col. 1117. — Les sept autres sermons *De disciplina christiana, De cantico novo* (au baptême), *De* IV *feria, De cataclysmo, De tempore barbarico,* sont également apocryphes et probablement composés par le même auteur que les précédents, durant la domination des Vandales. — 4. Le *Serm.,* CCCLI, reconnu authentique par les bénédictins, était suspect à Érasme, et avec raison, semble-t-il : examiné avec attention, il n'a aucune parenté de style ni de langue avec les autres écrits d'Augustin. *P. L.,* t. XXXIX, col. 1535 sq.

IXe CLASSE : OUVRAGES PERDUS. — Cf. Schœnemann, dans *P. L.,* t. XLVII, col. 34; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria...,* sæc. V.

1° *Ouvrages philosophiques et littéraires :* 1. Le *De apto et pulchro,* composé sous l'influence manichéenne, par le jeune professeur de rhétorique de Carthage. Cf. *Confess.,* l. IV, c. XIII, n. 20-27. — 2. Presque toutes les parties de son grand ouvrage sur les *Artes liberales* (*Retract.,* l. I, c. VI, *P. L.,* t. XXXII, col. 591), par exemple les *Principia geometriæ,* etc., commencés à Milan en 387.

ORDRE CHRONOLOGIQUE DES ÉCRITS DE SAINT AUGUSTIN

Voir : 1° les édit. bénédictins ; 2° Stilting dans *Acta sanctorum*, t. VI augusti, p. 353-357 ; 3° Schœnemann dans *P. L.*, t. XLVII, col. 26-34 ; 4° *Realencyclopadie*, t. II, p. 259-285 (Loofs) ; Ger. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche*, 1897. Le savant P. Odilo Rottmanner, O. S. B., a bien voulu reviser ce tableau, qui a été corrigé selon ses précieuses indications. Les dates sont souvent approximatives.

DATE	OUVRAGE.	EDIT. BÉNÉD. Tome.	MIGNE *P. L*	CORPUS de VIENNE	*Retract.*	NUMÉRO D'ORDRE
	Ire Époque. — Écrits d'Augustin catéchumène (386-Pâques 387)					
386	*Contra academicos l. III* (à Cassisiacum)	I	XXXII, 905-958	»	I, 1	4
—	*De beata vita* (fin de 386, *ibid.*)	I	XXXII, 959-976	»	I, 2	5
—	*De ordine l. II* (*ibid.*)	I	XXXII, 977-1020	»	I, 3	6
387	*Soliloquiorum l. II* (*ibid.*)	I	XXXII, 869-904	»	I, 4	7
	De immortalitate animæ (à Milan)	I	XXXII, 1021-1034	»	I, 11	8
—	*De grammatica* (un fragment conservé)	I	XXXII, 1385-1408	»	»	11
387-391	*De musica l. VI* (fini en Afrique)	I	XXXII, 1081-1194	»	I, 11	12
	IIe Époque. — Du baptême au sacerdoce (387-391)					
387-388	*De quantitate animæ* (à Rome)	I	XXXII, 1035-1080	»	I, 8	9
388	*De moribus Eccl. cath. et de mor. manich. l. II* (à Rome)	I	XXXII, 1309-1378	»	I, 7	22
388-390	*De Genesi cont. manichæos l. II* (à Tagaste)	III	XXXIV, 173-220	»	I, 10	67
388-395	*De libero arbitrio l. III* (à Rome et en Afrique)	I	XXXII, 1221-1303	»	I, 9	27
389	*De magistro* (à Tagaste)	I	XXXII, 1193-1220	»	I, 12	10
389-391	*De vera religione* (à Tagaste)	III	XXXIV, 121-172	»	I, 13	14
389-396	*De diversis quæstionibus LXXXIII*	VI	XL, 11-100	»	I, 26	86
	IIIe Époque. — Du sacerdoce a la consécration épiscopale (391-396)					
391-392	*De utilitate credendi (ad Honoratum)*	VIII	XLII, 63-92	XXV	I, 14	15
391-392	*De duabus animabus c. manich.* (avant août 392)	VIII	XLII, 93-112	XXV	I, 15	23
392	*Disputatio c. Fortunatum* (28 août)	VIII	XLII, 111-129	»	I, 16	24
393 (oct.)	*De fide et symbolo* (disc. au conc. d'Hipp.)	VI	XL, 181-192	XLI	I, 17	83
393-394	*De Genesi ad litteram l. imperfectus*	III	XXXV, 219-246	XXVIII[1]	I, 18	68
393-396	*De sermone Domini in monte l. II*	III	XXXV, 1229-1308	»	I, 19	70
—	*Psalmus c. partem Donati (abecedarius)*	IX	XLIII, 23-32	L	I, 19	34
—	*Contra Adimantum manichæi discipulum*	VIII	XLII, 129-172	XXV	I, 22	25
—	*Expositio quarumdam proposit. ex Epist. ad Rom.*	III	XXXV, 2063-2087	»	I, 23	79
—	*Expositio Epist. ad Galatas*	III	XXXV, 2105-2148	»	I, 24	81
—	*Epist. ad Romanos inchoata expositio*	III	XXXV, 2087-2105	»	I, 25	80
—	*Epist. XXVIII ad Hieronymum (De nova V. T. versione)*	II	XXXIII, 111-114	XXXIV	»	»
394-395	*De mendacio*	VI	XL, 487-518	XLI	I, 27	92
—	*De continentia*	VI	XL, 348-372	XLI	»	94
	IVe Époque. — De l'épiscopat a la controverse pélagienne (396-412)					
396-397	*De diversis quæst. (VII) ad Simplicianum Mediol. episc.*	VI	XL, 107-147	»	II, 1	87
—	*De agone christiano*	VI	XL, 289-310	XLI	II, 2	84
397	*Contra epistolam (manichæi) quam vocant Fundamenti*	VIII	XLII, 173-206	XXV	»	26
—	*De doctrina christiana* (l. I-III, 396); la fin en 426	III	XXXIV, 15-121	»	II, 4	66
397-400	*Quæstionum Evangeliorum (ex Matth. et Luca) l. II*	III	XXXV, 1321-1363	»	II, 12	75
—	*Annotationes in Job*	III	XXXIV, 825-887	»	II, 13	72
400	*De catechizandis rudibus*	VI	XL, 309-348	»	II, 14	102
—	*Confessionum l. XIII*	I	XXXII, 659-866	XXXIII	II, 6	1
—	*Contra Faustum manichæum l. XXXIII*	VIII	XLII, 207-518	XXV	II, 7	28
—	*De consensu evangelistarum l. IV*	III	XXXIV, 1041-1230	XLIII	II, 16	74
—	*Ad inquisitiones Januarii l. II (Epist. LIV, LV)*	II	XXXIII, 199-223	»	II, 20	5
—	*De opere monachorum*	VI	XL, 547-582	XLI	II, 21	101
—	*De fide rerum quæ non videntur*	VI	XL, 171-180	»	II, 21	16
—	*Contra epistolam Parmeniani l. III*	IX	XLIII, 33-108	LI	II, 17	35
—	*De baptismo contra donatistas l. VII*	IX	XLIII, 107-244	LI	II, 18	36
400-401	*De bono conjugali (contra Jovin.)*	VI	XL, 373-396	XLI	II, 22	95
—	*De sancta virginitate*	VI	XL, 396-428	XLI	II, 23	96
400-402	*Contra litteras Petiliani donatistæ l. III*	IX	XLIII, 245-388	LII	II, 25	37
402	*Ad catholicos epistola (c. donatistas), ou De unitate Eccl.* (auth. ?)	IX	XLIII, 391-446	LII	»	38
400-416	*De trinitate l. XV* (l. III avant 415, l. XIV en 416)	VIII	XLII, 819-1098	»	II, 15	89
401-415	*De Genesi ad litteram l. XII*	III	XXXIV, 245-486	XXVIII	II, 24	69
404	*De actis cum Felice manichæo l. II* (7 et 12 décembre 404)	VIII	XLII, 517-551	XXV[2]	II, 8	29
405	*De natura boni contra manichæos l. unus*	VIII	XLII, 551-572	XXV[2]	II, 16	30
405-406	*Contra Secundinum manichæum l. unus*	VIII	XLII, 577-602	XXV	II, 10	31
—	*Epist. LXXXII ad Hieronymum* (Gal., II, 14)	II	XXXIII, 275-291	XXXIV	»	3
406	*Contra Cresconium grammaticum partis Donati l. IV*	IX	XLIII, 446-594	LII	II, 26	39

DATE.	OUVRAGE.	ÉDIT. BÉNÉD. Tome.	MIGNE, *P. L.*	CORPUS de VIENNE.	*Retract.*	NUMÉRO D'ORDRE
406-411	*De divinatione dæmonum l. unus*	VI	XL, 581-592	XLI	II, 30	17
408	*Epist. XCIII ad Vincent. Rogat. (De hæreticis vi coercendis)*	II	XXXIII, 321-347	XXXIV	»	»
408-409	*Sex quæstiones contra paganos (Epist. CII ad Deogr.)*	II	XXXIII, 370-386	XXXIV	II, 31	18
409	*Epist. CVIII ad Macrobium donat. (De non iterando baptismo)*	II	XXXIII, 405-417	XXXIV	»	41
410	*Epist. CXVIII ad Dioscorum* (païen) *(De philosophiæ erroribus)*	II	XXXIII, 432-449	XXXIV	»	19
—	*Epist. CXX ad Consentium (De Trinitate)*	II	XXXIII, 452-462	XXXIV	»	90
—	*De unico baptismo contra Petilianum*	IX	XLIII, 595-613	»	II, 36	40
411	*Breviculus collationis cum donatistis*	IX	XLIII, 613-650	»	II, 39	42
412	*Liber contra donatistas post collationem*	IX	XLIII, 651-689	»	II, 40	43

V[e] Époque. — Depuis les luttes pélagiennes a la mort (412-430)

DATE.	OUVRAGE.	ÉDIT. BÉNÉD. Tome.	MIGNE, *P. L.*	CORPUS de VIENNE.	*Retract.*	NUMÉRO D'ORDRE
412	*Epist. CXXXVII ad Volusianum (De incarnat.)*	II	XXXIII, 515-525	XLIV	»	13
—	*Epist. CXXXVIII ad Marcellinum (De incarnat.)*	II	XXXIII, 525-535	XLIV	»	13
—	*Epist. CXL ad Honorium. De gratia N. T. l. I.*	II	XXXIII, 538-577	XLIV	»	»
—	*De peccatorum mer. et rem. et de bapt. parv. l. III ad Marcel.*	X	XLIV, 109-200	»	II, 33	46
—	*De spiritu et littera ad Marcellinum*	X	XLIV, 201-246	»	II, 37	47
413	*De fide et operibus* (complément du *De spiritu*)	VI	XL, 197-230	XLI	II, 38	91
—	*Epist. CXLVII ad Paulinum seu l. de videndo Deo*	II	XXXIII, 596-622	XLIV	»	»
413-426	*De civitate Dei* (l. X après 415; l. XX vers 426; fin en 426)	VII	XLI, 11-804	XL	II, 45	13
414	*De bono viduitatis. Epist. ad Julianam.*	VI	XL, 429-450	XLI	»	97
—	*Epist. CLVII ad Hilarium Siculum (De pelagianismo)*	II	XXXIII, 674-693	XLIV	»	»
415	*De natura et gratia contra Pelagium (ad Timasium et Jac.).*	X	XLIV, 247-290	»	II, 42	48
—	*De perfectione justitiæ hominis* (contre les *Definitiones* de Célestius)	X	XLIV, 291-318	XLII	»	49
—	*Epist. CLXVI ad Hieronymum seu de origine animæ hominis.*	II	XXXIII, 720-733	XLIV	II, 45	3
—	*Epist. CLXVII ad Hieronymum seu de sententia Jacobi,* II, 10.	II	XXXIII, 733-741	XLIV	II, 45	3
—	*Contra priscillianistas et origenistas l. ad Paulum Orosium.*	VIII	XLII, 669-678	»	II, 44	32
415	*Enarr. in Ps. LXVII, LXXI, LXXVII, etc.*; les autres depuis 391 jusqu'à bien après 415.	IV	XXXVI-VII, 66-1900	»	»	73
416-417	*In Joannis Evangelium tr. CXXIV.*	III	XXXV, 1379-1976	»	»	77
416	*In Epist. Joannis ad Parthos tr. X* (vers Pâques 416)	III	XXXV, 1977-2061	»	»	78
417	*De gestis Pelagii in synod. Diospol. ad Aurelium episc.*	X	XLIV, 319-360	XLII	II, 47	50
—	*Epist. CLXXXV ad Bonifacium, De correctione donatistarum liber.*	II	XXXIII, 792-815	»	»	»
—	*Epist. CLXXXVI ad Paulinum Nol. (De pelagianismo)*	II	XXXIII, 815-831	»	»	51
—	*Epist. CLXXXVII ad Dardanum seu de præsentia Dei liber*	II	XXXIII, 832-848	»	II, 59	»
418	*De gratia Christi et peccato originali l. II.*	X	XLIV, 359-410	XLII	II, 50	52
—	*Epist. CXCIV ad Sixtum presbyt. rom.* (plus tard pape)	II	XXXIII, 874-891	XLIV	»	53
—	*Sermo ad Cæsareensis Eccl. plebem, Emerito præsente.*	IX	XLIII, 686-697	»	»	44
—	*De festis cum Emerito donat. episcopo Cæsareæ*	IX	XLIII, 697-706	»	II, 51	44
—	*Contra sermonem quemdam arianorum liber.*	VIII	XLII, 683-708	»	II, 52	64
avant 418	*De patientia liber (seu potius sermo).*	VI	XL, 611-626	XLI	»	99
419	*De conjugiis adulterinis l. II.*	VI	XL, 451-480	XLI	II, 57	98
—	*Locutionum (in Heptateuchum) l. VII*	III	XXXIV, 485-546	XXVIII	II, 54	70
—	*Quæstionum (in Heptateuchum) l. VII*	III	XXXIV, 547-825[1]	XXVIII	II, 55	71
—	*Epist. CXCIX ad Hesychium episc. seu de fine sæculi*	II	XXXIII, 904-925	»	»	»
419-420	*De nuptiis et concupiscentia l. II* (I, 419; II, 420).	X	XLIV, 411-474	XLII	II, 53	55
—	*De anima et ejus origine l. II.*	X	XLIV, 474-548	»	II, 56	54
420	*Contra duas epist. pelagianorum ad Bonifacium papam l. IV.*	X	XLIV, 549-638	»	II, 61	56
—	*Contra mendacium liber ad Consentium.*	VI	XL, 517-548	XLI	II, 60	93
—	*Contra Gaudentium Thamugadensem episc. donat. l. II*	IX	XLIII, 707-754	»	II, 59	45
—	*Contra adversarium Legis et Prophetarum l. II.*	VIII	XLII, 603-666	»	II, 58	33
421	*Contra Julianum hæresis pelagianæ defensorem l. IV.*	X	XLIV, 641-874	»	II, 62	57
—	*Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe, charitate liber.*	VI	XL, 231-290	»	II, 63	85
—	*De cura pro mortuis gerenda (ad Paulin. Nol.).*	VI	XL, 591-610	XLI	II, 64	100
422	*De octo Dulcitii quæstionibus liber.*	VI	XL, 147-170	»	II, 65	88
423	*Epist. CCXI ad moniales* (La *Règle* de S. Aug. en a été extraite)	II	XXXIII, 958-965	»	»	»
426-427	*De gratia et libero arbitrio ad Valentinum Adrumet.*	X	XLIV, 875-911	»	II, 66	59
—	*De correptione et gratia ad eumdem*	X	XLIV, 911-946	»	II, 67	60
—	*Retractationum l. II.*	I	XXXII, 583-656	XXXVI	»	2
427	*Epist. CCXVII ad Vitalem carthag.* (Douze règles de foi contre les semipélagiens)	II	XXXIII, 978-989	»	»	61
—	*Speculum de Scriptura sacra*	III	XXXIV, 890-1040	XII	»	82
428	*Collatio cum Maximino arianorum episcopo.*	VIII	XLII, 709-743	»	»	65
—	*Contra Maximinum arianorum episcopum*	VIII	XLII, 743-814	»	»	65
—	*De hæresibus ad Quodvultdeum l. I.*	VIII	XLII, 21-50	»	»	21
—	*Tractatus adversus judæos (Serm. de incarn. D[ni] adv. jud.).*	VIII	XLII, 51-64	»	»	20
428-429	*De prædestinatione sanct. ad Prosperum et Hilarium.*	X	XLIV, 959-992	»	»	62
—	*De dono perseverantiæ ad eosdem.*	X	XLV, 993-1034	»	»	63
429-430	*Opus imperfectum contra Julianum l. VI*	X	XLV, 1049-1608	»	»	58

2° *Ouvrages anti-donatistes.* — Les *Rétractations* en signalent bon nombre que nous n'avons plus. 1. *Contra partem Donati l. II*, écrit entre 397-400. *Retract.*, l. II, c. V. — 2. *Contra quod attulit Centurius a donatistis*, après 400. *Retract.*, l. II, c. XIX. — 3. *Probationum et testimoniorum contra donatistas liber unus*, après 406. *Retract.*, l. II, c. XXVII. — 4. *Contra donatistam nescio quem*, même époque. *Retract.*, l. II, c. XXVIII. — 5. *Admonitio donatistarum de maximianistis. Retract.*, l. II, c. XXIX. — 6. *Liber de maximianistis contra donatistas*, vers 407. *Retract.*, l. II, c. XXXV. — 7. *Liber ad Emeritum donatistarum episcopum post collationem*, vers 412. *Retract.*, l. II, c. XLVI. Possidius signale encore d'autres écrits anti-donatistes, non mentionnés dans les *Rétractations*. Cf. *Indiculus*, c. III. *P. L.*, t. XLVI, col. 8. — 8. *Adversus Primianum, donatistarum Carthaginensium episcopum commonitorium.* — 9. *De traditione in persecutionibus et de falso baptismo c. donatistas libri tres.* — 10. *De baptismo contra eosdem.*

3° *Sujets divers.* — Dans les *Rétractations* sont signalés les suivants : *Liber contra Hilarium*, l. II, c. XI, avec la *Responsio ad objecta Hilarii*, également perdue ; *Expositio Epistolæ S. Jacobi. Retract.*, l. II, c. XXXII. Après Possidius, Cave et Schœnemann ajoutent encore : *Contra paganos libri tres*, avec *Exhortatio ad paganos* ; *De sacrificiis spiritualibus contra manichæos* ; *De die Domini secundum Sophoniam prophetam contra manichæos*. Divers *Tractatus* contre les ariens et aussi *De charitate*.

I. SOURCES DE RENSEIGNEMENTS SUR LES ŒUVRES ET LES ÉDITIONS. — 1° *Sources anciennes.* — Les *Retractationum l. II*, *P. L.*, t. XXXII, col. 583-656 ; *Indiculus librorum, tractatuum et epistolarum S. Augustini*, par Possidius, *P. L.*, t. XLVI, col. 5-22 ; les préfaces des éditeurs bénédictins. — 2° *Bibliographies générales ou ecclésiastiques.* — Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, sæc. V, édit. Labbe ; J. M. Suares, *Dissertatio de chronologia operum s. Augustini*, in-4°, Rome, 1670 ; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, 3 in-fol., Leipzig, 1722, t. I, p. 931-993 ; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, 2 in-fol., Bâle, 1741-1745, t. I, p. 290-299 ; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, in-8°, Paris, 1825, t. I, n. 1946-2114, p. 244-264 ; Potthast, *Bibliotheca hist. med. ævi*, 2° édit., Berlin, 1896, p. 126, 1186-1188 ; C. T. S. Schönemann, *Bibliotheca histor. litter. P P. lat.*, 2 vol., Leipzig, 1792-1794, t. II, p. 8-363, dans *P. L.*, t. XLVII, col. 9-197 (catalogue très détaillé des éditions même isolées) ; F. Buschius, *Librorum S. Aug. recensus plane novus*, in-4°, Dorpat, 1822 ; C. F. Urba, *Beiträge zur Geschichte der Augustinichen-text Kritik*, in-8°, Vienne, 1889 (extrait des *Sitzungsberichte Acad. Wien*) : remarques sur l'édition entreprise à Rome, par ordre de Sixte V, mais non exécutée.

II. ÉDITIONS DES ŒUVRES COMPLÈTES. — 1° La première fut exécutée à Bâle, 1506, par Amerbach, avec le concours du chanoine Aug. Dodon, en onze parties, 9 in-fol., suivant l'ordre chronologique indiqué par les *Retractat.* Très incomplète. Elle n'a ni les *Lettres*, ni les *Sermons*, ni les *Enarrationes in psalmos*, qu'Amerbach avait imprimés à part. Réimprimée à Paris, 1515. — 2° Érasme, en 1528-1529, fut chargé par Froben, de Bâle, de diriger une édition plus critique suivant un ordre méthodique en 10 in-fol., réimprimée à Bâle, 1543, 1556-1569, 1570, etc. ; à Paris, 1531, 1541 ; à Venise, 1552, 1570, 1584. Les notes critiques d'Érasme sont reproduites dans les *Variorum [illegible]*, *P. L.*, t. XLV, col. 198-570. — 3° La troisième à Lyon en 1561-1563 avec des *Indices rerum memorabilium* à chaque volume. — 4° La quatrième, *per theologos Lovanienses ex mss cod. emendata ... et illustrata eruditis censuris*, 11 in-fol., Anvers, 1577. La direction, après la mort de Th. Cozée, fut confiée à Jean van der Meulen (Molanus) ; pour la première fois, les *supposititia* sont rejetés à la fin des divers tomes. Réimprimée, à Paris, 1586, 1603, 1609, 1613 ; à Genève, 1576 ; à Cologne, 1616. Oct. Werst. [illegible] cap. († 1671), a publié une critique de cette édition : *Vindiciæ augustiniano-catholicæ*, etc., in-fol. En 1654-1655, l'oratorien Vignier publia à Paris en 2 in-fol. un *supplément* à toutes les éditions précédentes, contenant de nouveaux *sermons*, un *Speculum* (apocryphe), 6 livres de l'ouvrage *Contra Julianum*. — 5° La meilleure édition est celle des bénédictins de la congrég. de Saint-Maur, 18 vol. en 11 tomes, in-fol., 1679-1700, par dom Delfau [illegible] et [illegible], par dom Blampin et Pierre Coustant, avec préface générale [illegible] et [illegible] par Mabillon. [illegible] des [illegible], cette édition [illegible] pour les [illegible] des [illegible] authentiques et supposés [illegible] des chapitres en paragraphes [illegible] annotations, [illegible] d'une grande [illegible] par D. [illegible] a fait [illegible] l'édition définitive [illegible] jusqu'ici. Pour l'histoire de cette édition [illegible]. *De [illegible] PP. benedictinorum*, etc., *Œuvres* [illegible], Paris, 1823, t. XX, p. 81-100 ; [illegible] d. [illegible], *Hist. gén. des auteurs eccl.*, édit. de 1861, t. IX, p. 840 ; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques* [illegible] l'année [illegible] ; Thuillier, *Histoire de la nouvelle édition de S. Augustin donnée par les bénédictins de la Cong. de S. Maur* ; Tassin, *Hist. litt. de la Cong. de S. Maur*, p. 290 sq. ; dom Ceillier, *Hist. gén. des aut. eccl.*, 2° édit., Paris, 1861, note sur l'édition bénéd., t. IX, p. 815-818 ; R. C. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Aug.*, dans les *Sitzungsberichte* de l'académie de Vienne, *Philos.-histor. Classe*, Vienne, 1890, 1898, t. CXXI, CXXII, CXXVII, CXXXVIII (histoire détaillée des accusations de tendances jansénistes contre cette édition), cf. *Revue critique*, 1899, p. 191 ; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, n. 685 ; le R. P. Odilo Rottmanner, dans *Bibliographische Nachträge zu D. Kukula's Abhandlung, Die Mauriner...*, même recueil, Vienne, 1891, t. CXXIV, p. 1-12, a corrigé les dates de publication des divers volumes de cette édition, t. II en 1679, t. III en 1680 et [illegible] en 1688 et 1689. La *Revue Bossuet*, Paris, 1900, n. 3, [illegible] l'influence exercée par Bossuet sur les rédacteurs de la préface. Cette édition a été reproduite : 10 vol., Paris, 1689-1696 ; 11 in-fol., Anvers (Amsterdam), 1700-1703 ; avec *Appendix Augustiniana* (t. XII, 1703) par Phereponus (Jean Leclerc) ; 18 in-4°, Venise, 1729, 1835 ; 1756-1769 ; 1797, 1807 (édition très fautive d'après Rottmanner, p. 10) ; par Caillau, 43 in-8°, Paris, 1836-1840 ; par Gaume, Paris, 1836-1839, 11 vol. en 22 parties gr. in-8° ; par Migne, *P. L.*, t. XXXII-XLVII ; le t. XLVII contient en supplément les études de Vivès, Érasme, Schönemann, Leclerc, [illegible], Merlin, etc., ainsi que les *préfaces* de certains éditeurs des œuvres de saint Augustin, par exemple celles de Vivès, Claude Ménard, Sirmond, etc. — 6° Édition de l'académie impériale de Vienne, dans le *Corpus script. Eccl. lat.* ; ont paru : *Confessiones*, édit. P. Knöll, 1896 (sect. I, 1, t. XXXIII) ; *Retractationes*, édit. P. Knöll, 1902 (sect. I, 2, t. XXXVI) ; *Epistolæ*, 1-123, édit. Al. Goldbacher, 1895-1898 (sect. II, 1-2, t. XXXIV) ; sect. III, 1894, *Speculum et L. de div. Script.*, édit. Weihrich, 1887 (III, 1, t. XII) ; *De Genesi ad litt.*, et autres opuscules sur l'Heptateuque, *Annot. in Job*, édit. J. Zycha, 1894-1895 (III, 2-3, t. XXVIII) ; *De civitate Dei*, édit. E. Hoffmann, 1898-1900 (V, 1-2, t. XL) ; *De fide et symbolo*, et autres opuscules de morale, édit. J. Zycha, 1900 (V, 3, t. XLI) ; *De utilitate credendi*, et autres ouvrages contre les manichéens, édit. J. Zycha, 1900 (VIII, 2, t. XLII). Voir le tableau.

III. ÉDITIONS D'OUVRAGES ISOLÉS. — Consulter surtout Schœnemann et la seconde édition de dom Ceillier, Paris, 1861, t. IX, p. 812-814, et les indications données pour les principaux ouvrages. Ici nous signalerons la collection de H. Hurter, *SS. Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1868, où se trouvent : *De utilitate credendi*, *De fide rerum quæ non videntur*, *De fide et symbolo* (ser. I, t. VI) ; *De catechizandis rudibus*, avec la *Vita* par Possidius (ser. I, t. VIII) ; *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate* (ser. I, t. XVI) ; *Opuscula selecta de Ecclesia* (ser. I, t. XXVIII) ; *Epist. [illegible] ad [illegible]*, *De [illegible] et libero arbitrio* (ser. I, t. XXXV) ; *De prædestinatione SS. et de dono perseverantiæ* (ser. I, t. XXXVI) ; *De Trinitate* (ser. I, t. XLII, XLIII) ; *In Joannis evangelium tractatus* (ser. II, t. 1-10).

IV. TRADUCTIONS FRANÇAISES. — 1° *Traductions des Œuvres complètes* par Raulx et Poujoulat, 17 in-4°, Bar-le-Duc, 1872 ; par Péronne et autres collaborateurs, 34 in-4°, Paris, 1872, avec le texte latin et les notes de l'édition bénédictine, le tome premier donne en français les deux Vies du saint par Possidius et par les bénédictins. — 2° *Traductions d'Œuvres isolées.* Pour le détail des traductions anciennes, cf. l'annotation de la deuxième édition de dom Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*, Paris, 1861, t. IX, p. 814-815. En particulier, les *Confessions* ont été traduites par Arnauld d'Andilly, in-12, Paris, 1649, 1695 ; avec préface de Lamartine et notice sur les manichéens, 2 in-32, Paris, 1822, [illegible] par Charpentier, en 1861 ; par Dubois, 1886, par de Saint-Victor, 1844, par Leonce de Saporta, in-12, 1846 ; par L. Moreau, in-8°, Paris, 1840 ; par Paul Janet, in-12, Paris, 1857 ; par Saint-Rey, [illegible], in-8° illustré, Paris, 1884, la *Cité de Dieu*, par [illegible] de Presles, Abbeville, 1486 ; par des bénédictins, 2 in-8°, 1701 ; par L. Moreau, 3 in-8°, Paris, 1846, par Saisset, avec introduction [illegible], 4 in-8°, Paris, 1855 ; les *Lettres*, par Poujoulat, 4 in-8°, Paris, 1858, avec introduction ; les *Sur [illegible] contre Julien*, par l'abbé de

Vence, 2 in-12, Paris, 1736. Dubois a traduit les opuscules suivants : *De vera religione*, 1690 ; *De spir. et litt.*, 1700 ; *De ordine*, 1701 ; *De doctr. christ.*, 1701 ; *De util. credendi*, 1741. Arnaud a traduit l'*Enchridion*, 1685 ; le *De prædest. SS. et de dono persev.*, 1676. On a de Pellissier : *Les Soliloques traduits pour la première fois en français*, in-12, Paris, 1853. Ils avaient été traduits cependant avec le manuel et les méditations, par La Croix, in-12, 1745-1747.

III. Doctrine. — Quand les critiques cherchent à déterminer « la place d'Augustin dans l'histoire de l'Église et de la civilisation » (titre de l'étude de Feuerlein, voir plus loin), il ne saurait être question d'une influence extérieure et politique, telles que l'ont exercée les saints Léon, Grégoire ou Bernard. Reuter l'a justement remarqué, *Augustinische Studien*, p. 479, Augustin, évêque d'une cité de troisième ordre, n'a guère exercé d'action directe sur la politique ; et peut-être, ajoute Harnack, *Lehrburch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 95, n'avait-il pas les qualités d'un homme d'État. Toute son influence a été intime et sur les esprits. S'il fait époque dans les destinées de l'Église, comme on en convient, c'est dans l'histoire du dogme que son action a son contre-coup ; et s'il a une place à part dans l'histoire même de l'humanité, ainsi que l'estiment les penseurs réfléchis comme Rudolf Eucken, c'est en qualité de penseur ayant, même en dehors de la théologie, exercé une action décisive sur l'orientation de la pensée occidentale. Étudier sa doctrine, c'est donc en même temps étudier son action dans le monde. Dans un si vaste sujet, impossible d'être complet : on comprendra que, laissant de côté les questions de détails nous cherchions à fixer avec précision la position d'Augustin dans les grands problèmes augustiniens.

Voici l'ordre que nous suivrons : 1° Rôle doctrinal hors de pair de saint Augustin ; 2° Sources de sa doctrine, en quel sens est-il néoplatonicien ? 3° Sa théorie de la connaissance et l'ontologisme ; 4° Sa doctrine sur Dieu et les œuvres de Dieu ; 5° *Le docteur de la grâce* : est-il prédestinatien ? 6° *Le docteur de l'Église* et sa théorie des sacrements ; 7° *Le docteur de la charité* ou morale de saint Augustin ; 8° Théories eschatologiques d'Augustin ; 9° Conclusion : caractéristique du génie de saint Augustin.

I. Rôle doctrinal hors de pair. — Comme introduction à l'examen de ses théories particulières, nous voulons mettre en lumière non pas cette vérité incontestée que l'influence doctrinale d'Augustin a été immense, mais cette conclusion plus étonnante, proclamée par les plus grands critiques, que cette influence est exceptionnelle et sans rivale, même à côté de Thomas d'Aquin, en un mot que l'enseignement d'Augustin marque une époque décisive dans l'histoire de la pensée chrétienne, et fait entrer l'Église dans une phase nouvelle. On aurait pu réserver ce fait comme conclusion de l'étude sur sa doctrine : mais pour mieux déterminer les points précis sur lesquels se fixera l'attention, il est utile de montrer : 1° le degré d'influence qu'il faut attribuer à Augustin ; 2° la nature ou les éléments de son action doctrinale ; 3° les caractères généraux de sa doctrine.

1° *Augustin proclamé le plus grand des Pères.* — 1. *Par les catholiques.* — Tel était certainement le sentiment des contemporains d'Augustin, si l'on en juge par les expressions de leur admiration recueillies par Stilting, dans *Acta sanctorum, loc. cit.*, § LV, p. 359-361. Jérôme, entre autres, n'hésitait pas à lui dire : *Catholici te conditorem antiquæ rursus fidei venerantur. Epist.*, CXLI, *ad August.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1180. Mais les contemporains seraient suspects si la postérité n'avait ratifié leur jugement. Les papes ont attribué au docteur d'Hippone une autorité si exceptionnelle qu'elle mérite une étude à part. Voir plus loin l'autorité de saint Augustin. La pensée de tout le moyen âge a été parfaitement résumée par Pierre le Vénérable, plaçant Augustin immédiatement après les apôtres : *Maximus post apostolos ecclesiarum instructor. Epist. ad S. Bern.*, dans *Opera S. Bernardi, Epist.*, CCXXIX, n. 13, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 405. Le XVI[e] siècle exprime la même admiration par deux écrivains de caractère tout opposé : Érasme lui-même s'enthousiasme sur ce sujet : *quid habet orbis christianus hoc scriptore magis aureum vel augustius ?* dit-il dans la *Préface* de son édition. Et Sixte de Sienne proclame Augustin le plus grand génie de l'humanité : *Doctor super omnes qui ante eum et post eum hucusque fuerunt mortales. Biblioth. sancta*, Cologne, 1576, p. 220. Dans les temps modernes, c'est Bossuet, le génie le plus semblable à celui d'Augustin, qui lui assigne sa place parmi les docteurs, la première : il ne l'appelle pas simplement « l'incomparable Augustin », « ce maître si intelligent et pour ainsi dire si maître, » *Défense de la tradition*, l. IV, c. XVI, édit. Lebel, t. V, p. 240, mais, *l'aigle des docteurs*, *ibid.*, l. IX, c. XIV, p. 501, et « le docteur des docteurs ». *Sermon pour la vêture d'une postul. bernardine.* — Si un moment l'abus que les jansénistes firent de ses ouvrages, peut-être aussi les exagérations de certains catholiques ainsi que les attaques de certains critiques à la suite de Richard Simon, semblent avoir effrayé quelques esprits, le jugement général n'a pas varié, et au XIX[e] siècle Stöckl exprimait la pensée de tous : « Augustin a été à juste titre appelé *le plus grand* docteur du monde catholique. » *Geschichte der christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter*, 1891, p. 365.

2. *Au jugement des protestants.* — Chose étrange ! il semble que les critiques protestants aient été spécialement séduits en ces derniers temps par la grande figure d'Augustin, tant ils lui ont consacré d'études profondes (Bindemann, Schaff, Dorner, Reuter, A. Harnack, Eucken, Scheel, etc., pour ne parler que de travaux allemands). Or leur admiration, pour être froidement raisonnée, n'en est pas moins enthousiaste : et, plus ou moins, ils arrivent à cette formule de Harnack : « Où trouver, dans l'histoire de l'Occident, un homme qui pour l'influence puisse lui être comparé ? » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3[e] édit., t. III, p. 95. Les réformateurs, Luther et Calvin, s'étaient contentés de traiter Augustin avec un peu moins d'irrévérence que les autres Pères. Voir Ph. Schaff, *Saint Augustin*, 1886, p. 99-101. Mais leurs descendants lui rendent éclatante justice, et cela au moment même où loyalement ils reconnaissent en lui le père du catholicisme romain. Schaff a rapporté leurs conclusions, *loc. cit.*, p. 101-102. Pour Bindemann « Augustin est, au ciel de l'Église, un astre d'un éclat extraordinaire. Depuis les apôtres, nul autre ne l'a surpassé : on peut dire que la première place parmi les Pères de l'Église lui est due... Il marque le plus haut point de développement de l'Église d'Occident avant le moyen âge. C'est de lui que le mysticisme aussi bien que le scolaticisme médiéval ont reçu la vie. Il forme le plus solide pilier du catholicisme romain ». Il ajoute, il est vrai, que chez lui aussi les chefs de la réforme ont puisé « les principes qui ont enfanté une ère nouvelle ». Le D[r] Kurtz, dans son *Histoire de l'Église*, 9[e] édit., 1885, appelait Augustin « le plus grand, le plus puissant de tous les Pères, celui dont l'influence est la plus profonde, de qui procède tout le développement doctrinal et ecclésiastique de l'Occident, et à qui le ramène périodiquement chaque crise, chaque orientation nouvelle de la pensée ». Schaff lui-même n'est pas d'un autre avis, *op. cit.*, p. 27 : « Tandis que les autres grands hommes de l'histoire de l'Église sont accaparés ou par les catholiques ou par les protestants, lui, il jouit auprès des deux confessions d'un respect également profond et durable. » Rudolf Eucken, plus hardi, a osé écrire : « Sur le terrain propre du christianisme, a paru un seul grand philosophe :

c'est Augustin. » *Die Lebensanschauungen der Grossen Denker*, 1902, p. 210. Mais Ad. Harnack est celui qui a le plus souvent insisté sur ce rôle unique d'Augustin. Il a étudié « la place dans l'histoire du monde d'Augustin réformateur de la piété chrétienne et l'influence du docteur de l'Église ». *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 56-221. Dans son étude sur les *Confessions*, il y est revenu, p. 7 : « Aucun homme ne peut lui être comparé depuis Paul, » à l'exception de Luther, ajoute-t-il. Encore aujourd'hui nous vivons d'Augustin, de sa pensée, de son esprit ; nous sommes, dit-on, les fils de la Renaissance et de la Réforme, mais l'une et l'autre dépendent de lui. Telle est la thèse reprise dans *Das Wesen der Christentum*, 1901, où il expose surtout le rôle d'Augustin dans la formation du catholicisme.

2° *De quelle nature est l'influence d'Augustin?* — Nous pouvons distinguer une triple action :

1. *Il résume et condense dans ses écrits les trésors intellectuels du monde ancien et les transmet au monde nouveau.* — Il est remarquable, en effet, que précisément à l'heure où les migrations des peuples allaient ensevelir la civilisation sous les ruines du monde romain et où les nations nouvelles devaient se nourrir des traditions du monde ancien, un homme de génie tel qu'Augustin se soit trouvé là pour recueillir dans une vaste synthèse l'héritage de la pensée antique dans ce qu'elle a de plus élevé, et surtout les développements de la pensée chrétienne opérés dans les deux derniers siècles, pour l'infuser au monde nouveau comme un ferment salutaire qui dans ces natures encore grossières mais riches ferait lever la philosophie religieuse de l'avenir. Cf. Böhringer, p. 424. La mission providentielle d'Augustin apparaît nettement. Harnack va jusqu'à dire que « l'existence misérable de l'empire romain en Occident n'a été prolongée jusque-là, semble-t-il, que pour permettre l'action exercée par Augustin sur l'histoire universelle ». *Précis de l'hist. des dogm.*, trad. franç., p. 255. C'est pour remplir cette immense tâche que la providence l'a mis en contact avec les trois mondes dont il doit transmettre la pensée : avec le monde romain et latin au milieu duquel il a vécu, avec le monde oriental que l'étude du manichéisme lui a révélé en partie, avec le monde grec que les platoniciens lui ont manifesté. En philosophie, il a été initié à tout le contenu et à toutes les subtilités des diverses écoles qu'il a parcourues, mais avec indépendance, sans se donner à aucune. En théologie, c'est lui qui initia l'Église latine au grand travail dogmatique accompli en Orient pendant le IVe siècle et au commencement du Ve : il en vulgarisa les résultats en leur donnant la forme plus nette et plus précise du génie latin. — Mais cette science du passé, Augustin ne la résume pas à la façon d'un scolastique éclectique, par une synthèse froide et impersonnelle, analysant, classant, combinant toutes les idées, mais sans leur imprimer un cachet propre de manière que dans l'édifice nouveau, on reconnaît encore l'origine de chaque élément. Eucken a bien dit, *op. cit.*, p. 210 : « Toutes les influences du passé, comme toutes les impulsions de son temps, Augustin les fait siennes, les ramasse en lui seul pour en faire quelque chose de grand et de nouveau. Bien qu'enraciné dans un milieu latin, il subit de fortes influences grecques et orientales. Du christianisme primitif et du néoplatonisme il opère un mélange nouveau dans lequel prédomine, avec son originalité, l'élément chrétien et dont le produit pourra être discuté mais dominera toute l'histoire du christianisme. »

2. *Il a été pour le développement et le progrès du dogme le plus puissant instrument de la providence.* — Ici le danger n'a pas été de nier ce progrès, mais de l'exagérer. On l'a souvent dit, la mission dogmatique d'Augustin rappelle (dans une sphère bien inférieure, et l'inspiration mise à part) celle de Paul dans la prédication évangélique. Aussi a-t-il été en butte aux mêmes égarements de la critique. Comme on a voulu faire du paulinisme la vraie source du christianisme actuel qui aurait étouffé le germe primitif de l'Évangile de Jésus, on a imaginé, sous le nom d'augustinisme, je ne sais quel syncrétisme des idées de Paul et du néoplatonisme, qu'Augustin aurait installé dans l'Église, et qui serait une déviation, déplorable d'après les uns, fort heureuse d'après les autres, de l'ancien christianisme. Ces fantaisies ne résistent pas à la lecture des textes et Harnack lui-même montre dans Augustin l'héritier de la tradition qui le précède. Mais, d'autre part, faudra-t-il, comme on l'a fait parfois, identifier toutes ses conceptions avec les vues des écrivains, en particulier des Pères grecs, dont il est le successeur? Son œuvre doctrinale se bornerait-elle à une simple question de synthèse, de méthode, d'ordonnance meilleure ou d'expression nouvelle? Non certes, on ne doit pas méconnaître la part d'invention et d'originalité dans le développement du dogme, que la providence réservait à cet incomparable génie, fallût-il çà et là constater, dans des questions spéciales, des défaillances humaines. Plus que tout autre Père, il a réalisé pour les dogmes ce progrès qu'exprimait si bien Vincent de Lérins, son contemporain, dans une page que certains ont cru dirigée contre lui : c'est le développement d'un germe vivant jusqu'au plein épanouissement de la vie ; de la graine presque imperceptible au grand arbre, quel changement ! C'est pourtant le même être. Ainsi grandit la parole évangélique fécondée par les génies providentiels dont jusqu'ici Augustin semble le plus grand.

a) En général, toute la dogmatique chrétienne lui doit des théories nouvelles pour mieux justifier et expliquer la révélation, des aperçus nouveaux, plus de netteté et de précision. Les luttes multiples auxquelles il fut mêlé, et aussi la nature spéculative de son esprit, ne laissèrent à peu près aucune question en dehors de ses recherches. Toujours sur la brèche, il eut à combattre les ennemis de toutes les vérités chrétiennes depuis les infidèles et les manichéens jusqu'aux semipélagiens, ces catholiques d'ailleurs si fervents. Esprit subtil et pénétrant, rompu à toutes les finesses de la dialectique, il sut démasquer les sophismes, et dissiper les équivoques. D'autre part, esprit profond et ingénieux, dans chaque question qu'il aborda, il découvrit des démonstrations lumineuses, des rapprochements nouveaux : par sa manière même de poser les problèmes, il les marqua de son empreinte, si bien qu'il n'est pour ainsi dire pas de problème où l'étude de sa pensée ne s'impose au théologien.

b) En particulier, il développa certains dogmes avec une telle ampleur, il dégagea avec tant de clarté de l'enveloppe traditionnelle le germe fécond de ces vérités, que plusieurs ont été (à tort, selon nous) désignées sous le nom d'augustinisme ; Augustin n'en est point l'inventeur, mais le premier il les a mises en pleine lumière. Ce sont avant tout les dogmes de la chute, de la réparation, de la grâce et de la prédestination. « L'apparition d'Augustin dans l'histoire du dogme, dit Schaff, *op. cit.*, p. 97, fait époque surtout en ce qui regarde les doctrines anthropologiques et sotériologiques, auxquelles il fit faire un progrès immense, et qu'il porta à un degré de clarté et de précision qu'elles n'avaient pas eu jusque-là dans la conscience de l'Église. » — Mais il n'est pas seulement le *docteur de la grâce*, il est aussi le *docteur de l'Église* ; ses luttes de vingt ans avec le donatisme ont abouti à une dogmatique complète de l'Église, grande œuvre et *corps mystique* du Christ et vrai *royaume de Dieu*, de son rôle pour le salut, de l'efficacité intime de ses sacrements. C'est sur ce point, comme sur le centre de la

théologie augustinienne, que Reuter a concentré ses *Augustiniche Studien* (la plus savante étude récente sur Augustin, d'après Harnack). — Les controverses manichéennes l'ont aussi amené à préciser les grandes questions de l'Être divin, de la nature du mal, et on pourrait aussi l'appeler le docteur du *bien,* ou du bon principe de toutes choses. — Enfin, nous le verrons, le caractère même de son génie et la direction pratique, surnaturelle et divine qu'il imprimait à toutes les spéculations de sa pensée, ont fait de lui le docteur de la charité.

c) Un dernier progrès dû aux œuvres d'Augustin, est celui qu'il accomplit dans *la langue théologique.* Pour une grande part il contribua, sinon à la créer, du moins à la fixer définitivement. Elle lui doit une foule de ces formules lapidaires, d'une profondeur égale à la concision, que la scolastique dégagea plus tard de l'ensemble de son œuvre. Le latin d'ailleurs, plus bref, plus précis que le grec, moins flottant dans ses formes, se prêtait merveilleusement à cette œuvre : Augustin en a fait la langue dogmatique par excellence et c'est sur lui que se sont formés les Anselme et les Thomas d'Aquin. — Aussi a-t-on essayé parfois de lui attribuer le symbole pseudo-athanasien. Sans doute il est postérieur, mais Bonifas, *Hist. des dogmes,* t. I, p. 21, 78, et Haag, *Hist. des dogmes chrét.,* t. I, p. 476, ne se trompaient pas, quand ils en cherchaient l'inspiration dans les formules du *De Trinitate.* Quel qu'en soit l'auteur, voir col. 2184-2186, il a connu Augustin et a puisé dans ses œuvres. C'est sans doute ce don des formules précises, aussi bien que sa charité, qui lui a fait attribuer si souvent le mot célèbre : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas ;* il n'est pas de lui, mais respire son esprit. Cf. dom Morin, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.,* 1902, p. 147-149.

3. *Il est le grand inspirateur de la pensée religieuse dans les siècles suivants.* — Pour raconter l'influence d'Augustin sur la postérité, un volume ne suffirait pas : à l'article AUGUSTINISME, nous toucherons aux points principaux. Ici nous signalons simplement les faits en indiquant leur portée :

1er fait : Avec Augustin le centre du développement dogmatique et théologique se déplace et d'Orient passe à l'Occident et à ce point de vue encore Augustin fait époque dans l'histoire du dogme. « Jusque-là, remarque justement Bonifas, *op. cit.,* p. 21, l'influence prépondérante avait appartenu à l'Église grecque, l'Orient avait été la terre classique de la théologie, le grand atelier de l'élaboration du dogme. A partir d'Augustin, l'influence prépondérante tend à passer du côté de l'Occident... L'esprit pratique et réaliste de la race latine succède à l'esprit spéculatif et idéaliste de l'Orient et de la Grèce. »

2e fait : Il est également l'inspirateur, au sein de l'Eglise, de deux courants qui semblent contraires l'un à l'autre, la scolastique et le mysticisme. De Grégoire le Grand aux Pères de Trente, son autorité théologique, la plus haute sans contredit, domine tous les penseurs. Les représentants de la scolastique, Anselme, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, les représentants du mysticisme, Bernard, Hugues de Saint-Victor, Tauler, ont également fait appel à son autorité, se sont nourris de ses écrits et pénétrés de son esprit.

3e fait : Il n'est pas jusqu'aux courants plus modernes qui ne dérivent de lui, dans ce qu'ils ont de vérité ou de sentiment profond de la religion. De savants critiques tels que Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.,* t. III, p. 100, et Sell, *Aus der Geschichte der Christentum,* 1888, p. 43, ont appelé Augustin *le premier homme moderne ;* et de fait il a tellement façonné le monde latin, que c'est lui au fond qui a fait l'éducation des esprits modernes. Mais sans aller jusque-là, on peut citer cette parole d'Eucken, *op. cit.,* p. 244 . « Ce n'est peut-être pas un paradoxe de dire que si notre temps veut reprendre et traiter d'une façon indépendante le problème de la religion, il ne doit pas tant se reporter à Schleiermacher ou à Kant, ni même à Luther ou à saint Thomas, qu'à Augustin... Et en deçà de la religion, le monde moderne trouvera plus d'un point par où il se rattache à Augustin, du moment que, laissant de côté la forme souvent étrange, nous pénétrons jusqu'au fond des choses... Il est des points sur lesquels Augustin est plus moderne qu'Hégel et Schopenhauer. »

3o *Caractères généraux de la doctrine d'Augustin.* — Nous n'en signalerons que trois : 1. *Elle s'est formée progressivement* dans son esprit : le docteur d'Hippone n'est pas parvenu d'un seul coup au plein développement de sa pensée. C'est par étapes, aidé souvent par les circonstances et les nécessités de la polémique, qu'il est arrivé à la précision de chaque vérité et à la vision nette du rôle de cette vérité dans l'ensemble de la révélation. Aussi exige-t-il de ses lecteurs qu'ils sachent « progresser avec lui ». L'étude des œuvres de saint Augustin dans l'ordre historique s'impose donc, si on ne veut point se méprendre, et cela s'applique tout spécialement, nous le verrons, à la doctrine de la grâce.

Mais ici encore, il y a un excès à éviter : on est exposé à trop prolonger les périodes d'hésitation ou d'erreur. Ni les jansénistes autrefois, ni les critiques protestants d'aujourd'hui n'ont su éviter cet écueil. Harnack, à propos de la christologie d'Augustin, abuse d'un aveu des *Confessions,* l. VII, c. XXV. Augustin reconnaît là qu'au début il ne distinguait pas très bien la doctrine catholique de l'Incarnatiou, de l'erreur adoptienne de Photin; il ne voyait en Jésus-Christ qu'un homme inspiré et un docteur. Harnack, *Dogmengeschichte,* 3e édit., t. III, p. 121, en profite pour affirmer que ce qu'il n'avait pas saisi alors, il ne le comprit bien jamais, et que sa christologie a de profondes affinités avec celle de Paul de Samosate et de Photin. Or, dans le texte des *Confessions,* les mots *aliquanto posterius* limitent ce moment d'hésitation à un temps très court dont le point de départ précède même la scène de la conversion au jardin. C'est donc plutôt une étape de son retour à la foi qu'une phase de sa pensée déjà chrétienne. Dès 388 il exprime dans le *De libero arb.,* l. I, c. XI, n. 5, *P. L.,* t. XXXII, col. 1224, l'idée la plus catholique du Fils de Dieu engendré égal à son Père. Quant aux prétendues affinités persistantes avec Photin, elles sont démenties par les textes les plus formels, par ceux-là même qu'allègue le critique allemand. *De peccat. mer.,* l. II, n. 27, *P. L.,* t. XLIV, col. 168; *De corr. et gr.,* c. XI, 30, *ibid.,* col. 934.

2. *Cette doctrine est essentiellement théologique, et a Dieu pour centre.* — *a*) Sans doute Augustin est un grand philosophe, et Fénelon a pu dire de lui dans ses *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion,* lettre IV, *Œuvres,* édit. Lebel, 1820, t. I, p. 393 : « Si un homme éclairé ramassait dans les livres de saint Augustin les vérités sublimes que ce grand homme y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait très supérieur aux *Méditations* de Descartes. » Ce recueil a même été fait. Voir plus loin. Il y a donc une philosophie de saint Augustin. Mais chez lui, elle est si intimement liée à la théologie, que l'on ne peut les séparer. Aussi n'étudierons-nous pas à part le théologien et le philosophe : aussi bien celui-ci intéresserait-il moins les lecteurs de ce dictionnaire. Augustin n'est pas un homme que l'on puisse couper en deux. Il n'y a jamais eu pour lui qu'une vérité, et cette vérité il la saisit, il l'embrasse de toute son âme, elle est pour lui comme une émanation de Dieu et devient la loi de son être. Un exemple : Augustin est un psychologue des plus profonds et des plus pénétrants, un psychologue par goût, par passion : *Noverim me,* a-t-il dit après avoir dit à Dieu : *Noverim te;* Dieu et l'âme, voilà ce qu'il veut savoir. Et de fait dans l'étude des rouages si compliqués, si impénétrables de notre âme,

il est allé bien plus avant que tel psychologue de renom ; mais, pour lui, cette étude de l'âme est une étude religieuse, inspirée par le désir de connaître les voies mystérieuses de Dieu dans notre âme et de notre âme vers Dieu. Les historiens protestants, eux aussi, ont remarqué ce cachet des écrits d'Augustin. « Le monde, dit Eucken, *op. cit.*, p. 223 (trad. franç. dans *Ann. de phil. chrét.*, 1899, p. 625), l'intéresse moins que l'action de Dieu dans le monde et particulièrement en nous-mêmes : Dieu et l'âme, tels sont les seuls sujets dont la connaissance nous doive passionner. Tout savoir devient un *savoir moral religieux*, ou plutôt une conviction morale religieuse, un acte de foi de l'homme se donnant tout entier. » Et avec plus d'énergie encore, Böhringer a dit : « L'axe sur lequel se meuvent le cœur, la vie et la théologie d'Augustin, c'est Dieu. » *Aurelius Augustinus*, 2e édit., 1877, p. 414. Voir encore Dorner, *Augustinus, sein theologisches System*, etc., 1873, p. 324.

b) Dans sa théologie même, il est remarquable qu'Augustin met toujours en saillie la connaissance de Dieu, tandis que les discussions orientales sur le Verbe avaient forcé Athanase et les Pères grecs à placer au sommet de la théologie la foi au Verbe et au Dieu-Homme qui nous délivre. La révélation s'était développée dans tout le IVe siècle comme doctrine du Christ. Augustin lui aussi place au centre de l'œuvre divine l'Incarnation, mais il l'envisage comme la grande manifestation historique de Dieu à l'humanité : l'idée de Dieu domine tout, de Dieu considéré en son essence (*De Trinitate*), dans son gouvernement (*De civitate*), ou comme le terme de toute vie chrétienne (*Enchiridion de fide, spe et caritate; De agone christiano*, etc.).

3. *La doctrine d'Augustin est essentiellement catholique, opposée au protestantisme.* — Il importe de constater ici ce fait, d'abord pour n'avoir pas à y revenir à propos de chaque dogme en particulier, mais surtout à cause du changement d'attitude de la critique protestante à l'égard de saint Augustin : rien n'est plus digne d'attention que cette évolution, si honorable d'ailleurs pour l'impartialité des derniers écrivains. — *a*) *La thèse des protestants d'autrefois.* — Les tentatives ne manquèrent pas pour accaparer Augustin et en faire un réformateur avant la Réforme. Luther sans doute dut avouer qu'il ne trouvait pas chez lui *la justification par la foi seule*, ce principe générateur de tout le protestantisme, et il s'en consolait, au dire de Schaff, *Saint Augustin*, 1886, p. 100, en s'écriant : « Augustin s'est souvent trompé, on ne peut se fier à lui. Tout bon et saint qu'il est, il s'est souvent mépris sur la vraie foi, tout comme les autres Pères. » Mais en général la Réforme n'en prit pas si aisément son parti et il fut longtemps d'usage d'opposer au catholicisme le grand nom d'Augustin. La *Confession d'Augsbourg*, a. 20, osait lui attribuer la justification sans les œuvres, cf. *Concordia, Libri symbolici*, etc., édit. de Berlin, 1857 (reproduisant celle de 1584), p. 17, et Mélanchthon invoquait son autorité dans son *Apologia confessionis*, a. 4, *ibid.*, p. 64-65, 80, 92, etc.

b) *Les aveux récents.* — Depuis trente ou quarante ans tout est changé, et les meilleurs critiques protestants proclament à l'envi le caractère éminemment catholique de la doctrine augustinienne. Ils l'exagèrent même, par un excès contraire, lorsqu'ils prétendent trouver en lui *le fondateur* du catholicisme. Voici comment H. Reuter conclut ses études si importantes sur le docteur d'Hippone, *Augustinische Studien*, p. 497 : « Augustin est pour moi le fondateur du catholicisme romain en Occident... Ce n'est point là une découverte nouvelle, comme Kattenbusch paraît le croire, mais une vérité reconnue depuis longtemps par Néander, Julius, Köstlin, Dorner, Schmidt, etc. » Et se demandant ensuite si « l'évangélisme » se trouve chez Augustin : « Sur ce point, dit-il, p. 511, on a raisonné bien différemment autrefois et de nos jours... Les phrases si goûtées de 1830 à 1870 : *Augustin est le père du protestantisme évangélique, Pélage est le père du catholicisme*, ne se lisent plus aujourd'hui que rarement. On a reconnu depuis qu'elles sont insoutenables, bien qu'elles renferment une *particula veri*. » Ph. Schaff, *op. cit.*, p. 98, arrive aux mêmes conclusions. Et Dorner a dit, lui aussi, dans la *Religious Encyclopædia*, Edimbourg, 1883, art. *Augustin*, t. I, p. 176 : « C'est une erreur de prêter à Augustin les idées qui ont inspiré la Réforme. » Mais nul n'a mis en lumière cette idée avec autant d'insistance que Harnack. Tout récemment, dans ses leçons sur *l'essence du christianisme*, il caractérisait l'Église romaine par trois éléments dont le troisième est *l'augustinisme*, l'esprit et la piété de saint Augustin. « Augustin, en effet, a exercé sur toute la vie intérieure de l'Église, vie religieuse et pensée religieuse, une influence absolument décisive. » *Das Wesen des Christentums*, 14e leçon, 1900, p. 154. « Au Ve siècle, dit-il, p. 160, à l'heure où l'Église héritait de l'empire romain, elle avait en elle un homme d'un génie extraordinairement profond et vigoureux : de lui elle a pris ses idées, et jusqu'à l'heure actuelle elle n'a pu s'en détacher. » Cf. trad. franç., p. 271. Dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. III, p. 216-218, cf. *Précis*, trad. franç., p. 291-294, le même critique énumère en détail les idées par lesquelles Augustin appartient à ce qu'il appelle « le catholicisme vulgaire » : c'est : 1° l'*Église* comme institution hiérarchique avec autorité doctrinale, 2° les *mérites* de la vie éternelle et la méconnaissance de la thèse protestante du *salut par la foi*, « c'est-à-dire par cette confiance constante en Dieu que procure la certitude du pardon des péchés, » *Précis*, p. 261; 3° le pardon des péchés dans l'Église et par l'Église, 4° la distinction entre les préceptes et les conseils, — entre les péchés légers et les péchés graves, — échelle des hommes bons et des hommes mauvais, — échelle de félicité céleste selon la mesure des mérites. 5° on l'accuse « de renchérir sur les idées superstitieuses » de ce catholicisme vulgaire; sur le prix infini de la satisfaction du Christ, — sur le salut considéré comme jouissance de Dieu dans le ciel, — sur l'efficacité mystérieuse des sacrements *ex opere operato*, — sur l'idée de la virginité de Marie, même dans l'enfantement, — sur « l'idée de sa pureté et de sa conception, uniques en ce genre ». Harnarck n'ose pas dire formellement qu'Augustin ait enseigné l'Immaculée Conception; mais Schaff, lui, n'hésite pas : « Augustin, dit-il, *op. cit.*, p. 98, est responsable de plusieurs graves erreurs de l'Église romaine;... il a anticipé le dogme de l'Immaculée Conception, et son mot prophétique, *Roma locuta est, causa finita est*, peut au moins être cité en faveur du décret du Vatican sur l'infaillibilité pontificale. »

c) *La théorie des contradictions.* — On se tromperait toutefois si on pensait que les protestants modernes sacrifient entièrement Augustin. Ils veulent que ce docteur, malgré un fond catholique, ait inspiré Luther et Calvin. La thèse nouvelle est donc que les deux Églises peuvent tour à tour se réclamer de lui. La formule de Burke, rapportée par Schaff, *op. cit.*, p. 102, est caractéristique : « Chez Augustin les idées anciennes et modernes se mêlent, et l'Église papale a autant de droits d'en appeler à son autorité que les Églises de la réforme. » Aucun ne marque plus nettement cette contradiction que Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3e édit., p. 196; après avoir dit qu'Augustin a accentué les éléments caractéristiques du christianisme occidental (catholique), qu'il en est devenu le père dans les âges suivants et que « l'ecclésiasticisme du catholicisme romain, la scolastique, la mystique, et même les prétentions de la papauté au gouvernement temporel sont fondés sur la direction qu'il a imprimée », il af-

firme qu'il est le docteur et le trait d'union de tous les réformateurs, et conclut par cet étrange paradoxe : « L'histoire du catholicisme romain est l'histoire de l'élimination progressive de l'augustinisme. » Cette facilité à supposer des contradictions flagrantes chez un génie comme Augustin, étonne moins chez ces critiques quand on se rappelle qu'avec Reuter, *op. cit.*, p. 514, ils justifient cette théorie par cette réflexion : « Chez qui trouvera-t-on des contradictions plus fréquentes que chez Luther ! » D'autres, avec Harnack, prétendent que dans un génie comme Augustin, il y a comme plusieurs individualités dictinctes qui tour à tour expriment la pensée dominante du moment. On trouvera les prétendues contradictions d'Augustin énumérées par A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, p. 90-94 ; cf. *Précis*, etc., trad. franç. Nous montrerons, à propos de la doctrine sur la grâce, — et c'est là surtout qu'on a voulu voir la contradiction, — que ces théories des critiques reposent sur une fausse interprétation de la pensée de saint Augustin : or très souvent on s'est mépris sur sa pensée, parce qu'on ne s'est point assez familiarisé avec sa langue et sa terminologie.

II. SOURCES DE LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN ET INFLUENCE DU NÉOPLATONISME. — 1° *Le fait.* — 1. *La réalité de cette influence* ne peut être sérieusement discutée par qui a lu les œuvres d'Augustin, en particulier celles des premières années qui ont suivi sa conversion. Elle a été reconnue par Bestmann lui-même, qu'on accuse de l'avoir niée dans sa thèse, *Qua ratione Augustinus notiones philosophiæ græcæ ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1877. Pour être convaincu, il suffirait de voir les passages de Plotin et de saint Augustin, mis en regard sur deux colonnes, par M. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 1896, p. 70-84, 117-147. Les *Confessions*, l. VII, c. IX, XX-XXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 740, 746, décrivent l'enthousiasme allumé en lui par les livres platoniciens. Et cet enthousiasme vivra longtemps au cœur d'Augustin, source d'éloges magnifiques et répétés. *Cont. acad.*, l. III, c. XVIII; *Epist.*, CXVIII, n. 20-34, *P. L.*, t. XXXIII, col. 441-448; *De vera relig.*, c. XII, *paucis mutatis, christiani fierent* ; *De civit. Dei*, l. VIII passim, c. I, IV, V, X. — 2. *Cette influence fut exclusive :* nulle autre philosophie n'a imprimé une direction sérieuse sur l'esprit d'Augustin. On pourrait hésiter pour Pythagore ou plutôt les pythagoriciens dont la doctrine est appelée *venerabilis ac prope divina*, *De ordine*, l. II, n. 53, *P. L*; t. XXXII, col. 1020, éloge trouvé excessif dans les *Rétract.*, l. II, c. III, 43. Mais on ne voit pas qu'il leur doive autre chose que des recherches trop subtiles sur l'allégorie des nombres. D'après Grandgeorge, *op. cit.*, p. 31, Aristote n'est cité que trois fois par Augustin, et malgré le mérite qu'il lui reconnait, *De civit.*, l. VIII, c. XII, il le juge fort inférieur à Platon. Les stoïciens et les épicuriens, quoique cités plus souvent (vingt-trois et vingt-deux fois), ont toujours été très sévèrement jugés par lui. — 3. *Sources platoniciennes où puisa Augustin :* il est certain que le *Timée* fut directement connu par Augustin qui le cite, *De civit.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. XLI, col. 311 ; l. X, c. XXX, il compare l'enseignement de Platon avec celui de Porphyre. Dans le *De beata vita*, c. IV, il dit : *Lectis autem Platonis paucissimis libris*, et c'est bien tout ce qu'on peut accorder : encore cinq manuscrits donnent-ils : *Lectis autem Plotini*. Augustin lisait peu le grec, et les œuvres de Platon n'étaient pas traduites en latin comme celles de Plotin l'avaient été par Victorinus. Cf. *Conf.*, l. VIII, c. II. L'influence fut donc exercée par les néoplatoniciens plutôt que par Platon : mais, si l'on examine bien, on constatera que l'empreinte laissée dans l'âme d'Augustin vient plutôt du fond platonicien que des idées spécialement néoplatoniciennes. — On trouvera indiquées avec précision par Grandgeorge, *op. cit.*, p. 41, les parties des ouvrages de Plotin et de Porphyre qu'Augustin a cités ou du moins a connus. Jamblique lui est resté étranger, il ne le cite jamais et le nomme à peine une fois. *De civ.*, l. VIII, c. XII, *P. L.*, t. XLI, col. 237. — 4. *Méthode qui préside à l'étude des néoplatoniciens par Augustin.* : c'est la règle imposée par la foi d'Augustin qui va déterminer la mesure de l'influence subie. On a répété qu'il fut longtemps un néoplatonicien adoptant des formules chrétiennes. C'est le contraire qui est la vérité. Déjà à Cassiciacum et plus tard encore, il était un néoplatonicien devenu chrétien très sincère, mais cherchant encore à revêtir ses dogmes des expressions néoplatoniciennes. — *a*) La formule de cette méthode nous est donnée dès le début dans une de ses notes autobiographiques qui sont l'histoire de son esprit. Dans *Cont. acad.*, l. III, c. XX, il nous avertit qu'il y a deux voies pour aller à la vérité : l'autorité et la raison. Or, ajoute-t-il, « en fait d'autorité, j'ai choisi pour maître le Christ dont je ne m'écarterai jamais. » Quant à la philosophie, voici sa règle : *Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita jam sum affectus, ut quid sit verumnon credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud platonicos me interim quod sacris litteris nostris non repugnet reperturum esse confido.* Ainsi il *croit* au Christ, mais il va chercher et il est sûr de trouver chez les platoniciens une philosophie qui s'adapte à l'explication de sa foi. — *b*) Les dispositions d'esprit sont donc absolument celles d'un croyant : il est prêt, non à condamner l'Évangile au nom de Platon, mais à l'expliquer par sa philosophie. M. Grandgeorge, *op. cit.*, p. 155, a fort bien conclu en ces termes : « Donc, tant que sa philosophie concorde avec ses doctrines religieuses, saint Augustin est franchement néoplatonicien; dès qu'une contradiction se présente, saint Augustin n'hésite jamais à subordonner sa philosophie à la religion, la raison à la foi... Il fut avant tout un chrétien : les questions philosophiques se trouvèrent dans son esprit (et toujours davantage) reléguées à l'arrière-plan. » Cette observation suffit à démontrer combien Dorner, dans son *Augustinus*, p. 326 sq., a exagéré l'influence néoplatonicienne. — *c*) La méthode était pourtant dangereuse : cherchant ainsi de parti pris l'accord entre les deux doctrines, il croira, sans fondement, trouver le christianisme dans Platon, ou le platonisme dans l'Évangile. Tour à tour il exagérera ce que nous pouvons emprunter aux platoniciens, et ce que les platoniciens doivent à la révélation : il rendra ceux-ci tributaires de l'Écriture, et, dans les *Rétractations*, l. II, c. IV, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 632, il devra corriger cette affirmation du *De doct. christ.*, l. II, c. XXVIII, n. 43, *P. L.*, t. XXXIV, col. 56, que Platon s'était inspiré de Jérémie. Augustin s'en est si bien aperçu, que dès l'an 400, dans les *Confessions*, l. VII, c. XIV, n. 20, *P. L.*, t. XXXII, col. 744, il remerciait Dieu d'avoir connu les Écritures seulement après les platoniciens, parce qu'ainsi il a pu constater qu'il puisait dans les saints Livres de grandes vérités et de nobles sentiments que nul platonicien n'avait pu lui inspirer. S'il avait éprouvé ces sentiments avant de lire les platoniciens, il se fût imaginé que ceux-ci les excitaient à leur tour, tandis que, les ayant lus auparavant, il a constaté leur impuissance et cette expérience précédente l'a détrompé pour toujours. Dans le *De civit.*, l. XXII, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 795, il blâmera cette tendance des penseurs chrétiens à trouver leurs dogmes chez Platon : *Amantes Platonem, dicunt eum aliquid simile nobis etiam de resurrectione sensisse.* Et les *Rétractations*, l. I, c. III, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 588, contiennent l'aveu qu'il n'a pas toujours évité cet écueil.

2° *Les résultats.* — Ne pouvant faire une étude détaillée, nous signalerons, en quatre séries, les points de contact du platonisme et du christianisme dans saint Augustin.

1. *Théories chrétiennes qu'Augustin croyait à tort trouver chez les platoniciens.* — *a*) La plus célèbre est la doctrine du *Verbe*. Quand on lit, *Confess.*, l. VII, c. XIII, qu'il a lu tout le prologue de saint Jean dans ces livres platoniciens, *hoc idem omnino*, même sa génération divine, *sed ex Deo natus est*, pour s'expliquer ces exagérations, il ne faut pas oublier son état d'âme à cette époque : un Dieu immatériel était encore pour lui inconcevable. Le monde *intelligible* de Platon le séduit et aussitôt il y entrevoit tous nos mystères. Même en 416, dans son *Tractatus II in Joa.*, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 390, il croit lire chez ses philosophies, *quia Unigenitum habet Deus, per quem sunt omnia. De civ. Dei*, l. X, c. III, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 280, et Plotin, Ve *Ennéade*, l. I, trad. Bouillet, t. II, p. 561. — *b*) Sur la Trinité, Augustin a été moins enthousiaste du platonisme : en 419, il déclare formellement que ces philosophes n'ont point connu le Saint-Esprit, *sine Spiritu Sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint. Quæst. in Heptat.*, l. II, q. XXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 27. Dans le *De civit.*, l. X, c. XXIX, *P. L.*, t. XLI, col. 307, il est moins catégorique et dit à Porphyre : *Prædicas Patrem et ejus Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum Sanctum, et more vestro appellas tres deos.* Mais il avertit, *ibid.*, c. XXIII, col. 300, que la ressemblance n'est qu'apparente, que Plotin et Porphyre ne s'entendent point sur la place de cette âme dans leur Trinité, qu'enfin la pensée de Porphyre reste obscure. — *c*) Une autre ressemblance imaginaire est signalée dans les *Rétract.*, l. I, c. III, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 558. Dans les mots : *Regnum meum non est de hoc mundo*, il avait aperçu la théorie platonicienne du monde intelligible des idées, opposé au monde réel !

2. *Théories platoniciennes qu'Augustin a toujours approuvées et adaptées à ses explications dogmatiques.* — Ces théories constituent la part d'influence réelle exercée par les platoniciens sur Augustin, et, par lui, sur la philosophie chrétienne en Occident : le grand nombre d'ailleurs fait partie de cette philosophie sage et vraie que Leibnitz appelait la *perennis philosophia*, seulement l'expression et l'aspect même de la pensée sont empruntés aux néoplatoniciens.

A. *La conception de la philosophie* chez Augustin est toute empruntée aux platoniciens. Il leur prend : *a*) la notion même de la philosophie, *amor sapientiæ, De ord.*, l. I, c. XI, n. 32, *P. L.*, t. XXXII, col. 993, définition qui met déjà la doctrine augustinienne à l'abri de tout intellectualisme sec et froid, cf. *De civit.*, l. VIII, c. II; *De Trinit.*, l. XIV, c. I; — *b*) l'*objet* de la philosophie, et cet objet est ce qu'il y a de plus grand au monde : Dieu et l'âme, notre origine et notre nature, *De ord.*, l. II, c. XVIII, n. 47, *ibid.*, col. 1017; — *c*) le *but* de la sagesse : elle conduit au vrai bonheur, si bien qu'Augustin identifie, même avec une exagération qui sera signalée, la philosophie et la vie heureuse; tout le *De beata vita* développe cete idée; voir c. I, *ibid.*, col. 959; cf. *De civ.*, l. XVIII, c. XLI; — *d*) l'estime et l'amour enthousiaste de cette sagesse qui est le vrai trésor de l'âme; elle est si grande qu'il faut lui sacrifier tout, honneurs, plaisirs, *De beata vita*, n. 4, *ibid.*, col. 961; *Cont. academ.*, l. II, c. II, n. 5, *ibid.*, col. 921; — *e*) la distinction essentielle entre l'*intellection*, connaissance des choses éternelles qui seule mérite le nom de sagesse, et la connaissance raisonnée des choses temporelles, qui constitue la science, *Soliloq.*, l. I, c. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 873; cf. *Cont. academ.*, l. III, c. XI; *De magistro*, c. XII, n. 39; Jules Martin, *Saint Augustin*, p. 1-6; — *f*) la nécessité de refréner l'imagination pour comprendre, et pour arriver à la perception de l'incorporel, qui lui avait été si longtemps impossible. Ce fut une des grandes lumières reçues du platonisme, de concevoir un être sans corps; cf. *Confess.*, l. VII, c. X, n. 16, *P. L.*, t. XXXII, col. 742, *De Trinit.*, l. X, c. VII, n. 19, *P. L.*, t. XLII, col. 979, l. VIII, c. II, n. 3, col. 949, *De Genesi ad litt.*, l. XII, c. XXXVI, n. 69, *P. L.*, t. XXXIV, col. 84; — *g*) les degrés par lesquels on s'élève à la contemplation de la vérité divine, *De quant. animæ*, c. XXXIII, n. 70-76, *P. L.*, t. XXXII, col. 1075-1077; — *h*) les caractères divins de la vérité éternelle et immuable, *De ord.*, l. II, c. XIX; *De immort. animæ*, c. IV; *De lib. arb.*, l. II, c. VIII-X; *De doct. christ.*, l. I, c. VIII. Cf. André Martin, *Philosophia S. Aug.*, part. II, c. II sq.

B. *En théodicée, Augustin sait gré aux platoniciens de lui avoir inspiré deux grandes idées* : *a*) la notion de Dieu considéré en lui-même dans ses attributs infinis. Dans la *Cité de Dieu*, l. VIII, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 231, il les félicite d'avoir compris *nullum corpus esse Deum...*, etc., c'est-à-dire de s'être élevés au-dessus de tout le sensible jusqu'à l'incompréhensible, l'ineffable *simplicité* de celui en qui être, savoir, aimer, vivre, sont tout un. Cette extrême simplicité de l'Un suprême le saisit vivement et il en fait la base de sa théodicée. Cf. *De Trinit.*, l. VI, c. VI, n. 8, *P. L.*, t. XLII, col. 928, *simplex et multiplex illa substantia.* Cf. *In Joa.*, tr. XXIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1587; *De civit.*, l. XI, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 325; *De Trinitate*, l. I, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 912. Voir Grandgeorge, *op. cit.*, p. 59-68; — *b*) la synthèse du triple rôle de Dieu principe des choses. En Dieu, cause suprême et première, tout a sa source : voilà qui est platonicien, mais vulgaire. Voici, sur cette causalité de Dieu, une théorie platonicienne profonde, peu remarquée, et qui éclaire singulièrement la doctrine d'Augustin : Dieu, dit-il, est principe des choses par une triple influence : il est : 1° source de l'*Être* des choses, comme créateur; 2° source de la Vérité des choses comme lumière intellectuelle; 3° source de la Bonté (morale) des êtres, par sa grâce. Ainsi il ramène à l'unité trois grandes théories de sa théologie : la théorie de la création; la théorie du Verbe source de toute vérité, du vrai *en lui-même*, puisqu'il n'est autre chose que l'idée éternelle divine, du vrai *dans les êtres*, puisque ce monde présent n'est qu'une copie des idées divines, *De div. quæst.* LXXXIII, q. XLVI, *De ideis*, n. 2, *P. L.*, t. XL, col. 30; du vrai *connu par nous*, puisque le Verbe est le soleil des intelligences, le seul maître, *De magistro*, en entier, *P. L.*, t. XXXII, la lumière qui nous met en communication avec les vérités, voir plus loin, sur la connaissance, col. 2334 sq.; enfin la théorie du Bien suprême, à la fois objet de notre béatitude, et, par sa grâce, principe de la sainteté qui nous y conduit. On ne comprendra ni la théorie augustinienne de la connaissance, ni celle de la grâce, si on les considère isolément, en dehors de cette synthèse du triple rôle de Dieu auquel le saint docteur revient sans cesse. Un passage capital est celui où, exposant les motifs de son admiration pour les platoniciens, il développe ce triple rôle de Dieu, *De civit.*, l. VIII, c. IX-X, *P. L.*, t. XLI, col. 234-236, spécialement c. X, n. 2, *ab uno vero Deo atque optimo, et naturam nobis esse qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohærendo beati sumus...* Les platoniciens, continue-t-il, ont connu qu'en Dieu était *causa constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis, et fons bibendæ felicitatis*. Cf. collection de formules analogues dans *Philosophia S. Aug.* par A. Martin, p. 106. Saint Augustin a fondé sur cette triple influence de Dieu la division de la philosophie en physique, logique et morale, science de l'Être, du Vrai et du Bien. *De civit.*, l. VIII, c. X, n. 2, *P. L.*, *ibid.*, col. 235.

C. *Sur la nature du monde créé*, il dut au platonisme de connaître le bien et le mal dans les êtres : — *a*) La bonté de tous les êtres fut un axiome pour lui; ils sont bons en eux-mêmes par leur fond, par leur

origine (imitation des idées éternelles); bons dans leur *destinée,* puisque tout être loue Dieu. *Confess.,* l. VII, c. XIII, n. 18, 19, *P. L.,* t. XXXII, col. 743. — *b*) La nature du mal lui fut expliquée par les platoniciens et ce fut le grand service rendu à son esprit troublé. Aussi, avec eux, il enseigna que le mal n'est point un être, mais une privation, une limite, *Confess.,* l. VIII, c. XIII; l. VII, c. XII; cf. *III*[e] *Ennéade* de Plotin, l. II, c. VII; — que le mal sert à l'ordre général du monde, qu'il est un facteur du progrès, *De libero arb.,* l. III, c. IX; cf. *III*[e] *Enn.,* l. II, 5; *De ordine,* l. II, c. IV, cf. *III*[e] *Enn.,* l. II, 11; — que le mal moral a sa source dans la liberté humaine. *De lib. arb.,* l. III, c. I; cf. *III*[e] *Enn.,* l. II, 7; *Enchirid.,* c. XXIII, *P. L.,* t. XL, col. 244.

D. En *cosmologie,* il emprunta aux néoplatoniciens leur théorie compliquée des *rationes seminales,* mais il la modifia si profondément qu'elle semble être une théorie personnelle. Voir plus loin.

E. La *psychologie spiritualiste des platoniciens* l'habitua à concevoir un être incorporel et le préserva de l'erreur où sont tombés d'autres Pères d'attribuer à l'âme même une subtile enveloppe corporelle. *Confes.,* l. VIII, c. XXVI.

F. Le *fond* et les *formules de leur morale si noble* passèrent dans les œuvres d'Augustin, par exemple : leur théorie de la béatitude dans la contemplation de Dieu, cf. *De beata vita,* — leurs lois fondamentales de la perfection : — *a*) Le vrai sage est celui qui *imite Dieu,* le connaît et l'aime, *De civit.,* l. VIII, c. V, *P. L.,* t. XLI, col. 229; — *b*) Pour ressembler à Dieu, il faut se détacher de toutes les choses temporelles et passagères. *Ibid.,* l. X, c. XIX, n. 2, col. 308.

3. *Théories néoplatoniciennes toujours rejetées par saint Augustin.* — A. *Il a toujours reproché aux platoniciens d'ignorer ou de repousser trois grands dogmes chrétiens :* — *a*) *L'Incarnation* est absente de leur philosophie, *Conf.,* l. VII, c. IX, n. 13, *P. L.,* t. XXXII, col. 740; elle est même déclarée impossible, *non verum est,* leur dit Augustin, *De civit.,* l. IX, c. XVI, *P. L.,* t. XLI, col. 269, *quod idem Platonicus* (Apulée) *ait dixisse Platonem : nullus Deus miscetur homini.* — *b*) La personne même du Christ, le mystère de la croix, les abaissements ineffables du Fils de Dieu et la grande leçon d'humilité qui en émane, tout cela leur est également inconnu. *Epist.,* CXVIII, n. 17, et passim, *P. L.,* t. XXXIII, col. 440 sq. (toute cette lettre au païen Dioscore résume les impressions d'Augustin sur les diverses écoles de philosophie). — *c*) Ils ignorent aussi la grâce qui donne la vertu. *Conf.,* l. VII, c. XXI, n. 27, *P. L.,* t. XXXII, col. 748. Ils donnent de sublimes préceptes de morale, aucun secours pour les réaliser.

B. *Dans leur cosmogonie ou histoire de la création il réfutait six graves erreurs.* — *a*) Leurs dieux inférieurs espèces de démiurges placés entre Dieu et les créatures, et chargés de produire les animaux inférieurs. *De civit.,* l. XII, c. XXII, XXIV, XXVI; l. II, c. VII. — *b*) Le principe créateur n'était pour eux qu'une des trois hypostases dont ils composaient leur triade; Augustin enseigne que la création est l'œuvre des trois personnes. *De vera relig.,* c. XIV; *De Genesi ad litt.,* l. IX, c. XXVI. — *c*) Dieu produit le monde, par génération ou émanation, d'après les platoniciens. Augustin a toujours défendu la vraie création *ex nihilo. De vera relig.,* c. XXXV; *Contra Secundin. manich.,* c. IV, *P. L.,* t. XLII, col. 580; *De actis cum Felice man.,* l. II, c. XVIII, *ibid.,* col. 547; *Acta cont. Fortun.,* n. 13, *ibid.,* col. 117. — *d*) La création est *nécessaire,* d'après eux; pour Augustin, elle est toujours un acte de la libre volonté de Dieu. *Ad Oros. cont. priscill.,* c. I, n. 2; c. IX, *P. L.,* t. XLII, col. 670-671. — *e*) La création est *éternelle,* d'après les platoniciens; en particulier, ils veulent que l'âme soit coéternelle à Dieu; Augustin rapporte et réfute leur argument : *si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium,* etc... *De civit.,* l. X, c. XXXI, *P. L.,* t. XLI, col. 311. Il n'hésite pas à repousser même la possibilité de la création éternelle : le temps commence avec la créature, et le temps, étant mesuré, est essentiellement fini. *De civit.,* l. XI, c. IV-VI, *ibid.,* col. 319-322; l. XII, c. XV-XX, col. 363-370, surtout c. XVI, col. 365, où se lit la formule si énergique : *non tamen dubito* NIHIL OMNINO CREATURÆ *Creatori esse coæternum.* Et il s'agit du droit autant que du fait. Au c. XV, n. 2, col. 364, il avait donné la preuve dans ces deux principes : l'un que les anges ont une durée *successive,* puisque les actes succèdent aux actes, l'autre que toute durée successive est finie : *tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum.* — *f*) Ajoutons que dans la création néoplatonicienne semble être impliqué un panthéisme dynamique, comme l'a établi Zeller. Or, le système d'Augustin, tel que les textes déjà cités le présentent, protestent contre les accusations de Lœsche, *De Augustino plotinizante,* p. 55, et de Ritschl; il repousse avec énergie toute espèce de panthéisme. Cf. *Retract.,* l. I, c. XV, *P. L.,* t. XXXII, col. 608; c. XI, n. 4, col. 602; *De civit.,* l. VII, c. XXIII; l. IV, c. XII. Grandgeorge l'a reconnu, *op. cit.,* p. 111.

C. En *psychologie,* Augustin rejetait deux doctrines platoniciennes : — *a*) La *métempsycose* qui lui faisait horreur, bien que la préexistence des âmes ne l'étonnât point. Cf. *De civit.,* l. X, c. XXX, *P. L.,* t. XLI, col. 312. — *b*) Les platoniciens attribuaient tous les vices de l'âme à l'influence du corps. Augustin croit que l'âme a ses imperfections propres. *De civit.,* l. XII, c. XXVI; l. XIV, c. V; *De anima et ejus orig.,* c. XII, XIX. Au moyen âge, chose curieuse, la thèse platonicienne sera reprise par saint Thomas et ses disciples.

D. Enfin, *dans la vie des platoniciens,* Augustin stigmatisait l'idolâtrie et le polythéisme pratiques, dont ils faisaient profession avec le peuple, malgré leur doctrine tout opposée. *De vera relig.,* c. I, *P. L.,* t. XXXIV, col. 722 : *scholas habebant dissentientes et templa communia.* Cf. c. V; *De civit.,* l. X, c. I, n. 1. *P. L.,* t. XLI, col. 277; l. VIII, c. X-XII; *De consensu Evang.,* l. I, c. VIII.

4. *Théories néoplatoniciennes, d'abord adoptées, puis rétractées par Augustin.* — Cette série nous est fournie par le l. I des *Rétractations,* où sont corrigés les ouvrages écrits avant l'épiscopat : c'est en effet la période de ferveur néoplatonicienne.

A. En général, *il blâme l'admiration excessive de la philosophie et des philosophes.* Ainsi il rétracte : — *a*) Les éloges exagérés des platoniciens au l. III, *Cont. acad.,* c. XVII, n. 37, *P. L.,* t. XXXII, col. 954; voir *Retract.,* l. I, c. I, n. 4, *ibid.,* col. 587 : *tantum extuli, quantum impios homines non oportuit.* Dans le l. II, *De civit.,* c. XIV, n. 2, il avait déjà dit : *Nos Platonem nec prophetæ, nec apostolo... nec cuiquam christiano comparamus.* — *b*) Le rôle trop beau attribué à la philosophie, comme si elle pouvait donner le bonheur complet. *Retract.,* l. I, c. II. — *c*) L'affirmation du l. I, *Soliloq.,* c. I, n. 2, que la science est toujours réservée à la vertu. Cf. *Retract.,* l. I, c. IV, n. 2.

B. En particulier, la *théorie néoplatonicienne du bonheur* l'avait séduit : il avait cru lui aussi, quand il faisait son rêve de vie philosophique, que la science de Dieu donne le vrai bonheur, *dès cette vie :* illusion qui renverse l'ordre de nos destinées. Il rectifie dans les *Retract.,* l. I, c. IV, n. 3, col. 590, et surtout c. XIV, n. 2, col. 606. Le bonheur : *a*) n'est qu'en Dieu connu et aimé, mais *b*) dans la vie future seulement, et *c*) une seule voie y conduit, le Christ.

C. La *démonologie platonicienne* lui avait inspiré des doutes, des hésitations, des erreurs même sur le rôle des anges. Par exemple, *Retract.,* l. I, c. XI, n. 4, col. 602, il corrige la terminologie néoplatonicienne,

qui confond anges et âmes, *ibid.*, c. xv, n. 7, col. 610-611, il raconte ses hésitations sur la nature des esprits tentateurs : sont-ils bons? sont-ils inférieurs à l'homme? Cf. *De duabus animabus cont. man.*, c. XIII, n. 20, *P. L.*, t. XLII, col. 108.

D. La *cosmologie platonicienne* lui a fait adopter au début la fameuse thèse de l'âme universelle qui fait du monde un immense animal. *De musica*, l. VI, c. XIV, n. 44, *P. L.*, t. XXXII, col. 1186; *De immort. anim.*, c. XV, n. 24, *ibid.*, col. 1033. Mais dans les *Retract.*, l. I, c. XI, n. 4, *ibid.*, col. 602, sans condamner absolument l'idée, il avoue qu'elle est sans preuves, *temere dictum*. Cf. *De consensu Evang.*, l. I, c. XXIII, n. 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1058; *De Genesi ad litt. l. imperf.*, c. IV, n. 16-17, *ibid.*, col. 226.

E. Dans la *psychologie platonicienne* il avait été trop indulgent pour deux grandes erreurs : — *a*) L'idéologie des platoniciens, pour qui toute science est une réminiscence, fut d'abord adoptée. Sans doute, Augustin n'a jamais admis une vie précédente dont les péchés seraient punis dans celle-ci. Cf. *De Genesi ad litt.*, l. X, c. VII, n. 12, *P. L.*, t. XLIV, col. 413. Mais il recourait à la *mémoire* pour expliquer l'origine des idées, *Soliloq.*, l. II, c. XX, n. 35; *De quantit. anim.*, c. XX, n. 34, *P. L.*, t. XXXII, col. 905, 1055, et il a réfuté cette erreur. *Retract.*, l. I, c. IV, n. 4; c. VIII, n. 2, *ibid.*, col. 587, 594; *De Trinit.*, l. XII, c. XV, n. 24, *P. L.*, t. XLII, col. 1011; *De civit.*, l. X, c. XXX; *Epist.*, CLXIV, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 717. — *b*) Il admit aussi des doutes sur une question non moins grave : Y a-t-il une seule âme pour tous, une distincte pour chacun? Cf. *De quantit. anim.*, c. XXXIII, n. 69, *ibid.*, col. 1075; *Epist.*, CLVIII, n. 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 695; réfutation dans *De lib. arb.*, l. II, c. IX, n. 27, *P. L.*, t. XXXII, col. 1255; c. VII, n. 16.

F. Dans l'*eschatologie platonicienne* il avait puisé deux erreurs : — *a*) une fausse théorie sur la *résurrection* : les platoniciens exagéraient l'*horreur* que nous devons avoir pour le corps, au point de rendre la résurrection impossible, et dans les *Soliloq.*, l. I, c. XIV, n. 24, il avait adopté le principe. Cf. *Retract.*, l. I, c. IV, n. 3, *ibid.*, col. 590. De même il avait cru que les corps ressuscités n'auraient plus ni membres, ni chair, ni os. *De fide et symb.* (393), c. X, n. 23, *P. L.*, t. XL, col. 194; cf. *Retract.*, l. I, c. XVII, col. 613. Idée analogue dans *De musica*, l. VI, c. IV, n. 7, rétractée dans *Retract.*, l. I, c. XI, n. 2, col. 601. Voir étude complète, *De civit.*, l. XII, c. XXVI; l. XIII, c. XVI, XIX. — *b*) La thèse platonicienne de l'évolution des choses amenant la réintégration dans l'état primordial avait séduit Augustin. Il la formule vaguement, *De morib. manich.*, l. II, c. VII, n. 9, *P. L.*, t. XXXII, col. 1349, et en montre le danger (l'origénisme), *Retract.*, l. I, c. VII, n. 6, *ibid.*, col. 593. Cf. *De civit.*, l. XII, c. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 360-362.

III. LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE D'APRÈS SAINT AUGUSTIN. — 1° *La certitude et ses limites.* — Ici surtout Augustin apparaît *moderne*, par ses préoccupations et par le caractère sage et tempéré de ses affirmations.

1. *Il combat le scepticisme de la nouvelle académie et revendique pour l'intelligence une vraie certitude.* — *a*) D'abord la certitude des vérités premières et fondamentales : du principe de contradiction, *Cont. academ.*, l. III, c. X, n. 23, *P. L.*, t. XXXII, col. 946 : *Certum enim habeo aut unum esse mundum, aut non unum;... dic istas disjunctiones... falsas esse;* — des vérités mathématiques : *ter terna novem esse... necesse est, vel genere humano stertente, sit verum*, *ibid.*, c. XI, n. 25, col. 947; il constate que ces vérités sont éternelles, *De liber. arbit.*, l. II, c. VIII, n. 21, *P. L.*, t. XXXII, col. 1252; — certitude des fondements de la dialectique, *Cont. acad.*, l. III, c. XIII, n. 29, col. 949. — *b*) Puis, devançant Descartes et les modernes, pour arriver à l'objectivité de nos connaissances, il part de la psychologie, de la conscience du moi qui sent, qui pense et qui vit. Cf. *Cont. acad.*, l. III, n. 25, 26, *ibid.*, col. 947 : étude de la sensation avec réponse à l'objection du rêve. Le doute lui-même, finement analysé, devient une base solide de la certitude : d'abord parce que ce doute, connu par la conscience, devient une première vérité, *De vera relig.*, c. XXXIX, n. 73, *P. L.*, t. XXXIV, col. 154-55 : *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est*, etc.; puis parce que ce doute démontre l'existence : *si non esses, falli omnino non posses*, *De lib. arbit.*, l. II, c. III, n. 7, *P. L.*, t. XXXII, col. 1243, et dans l'*Enchiridion*, c. XX, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 242-243 : *quoniam... etiam nescire viventis sit*; enfin, parce que nul ne doute qu'en vertu d'une certitude précédente qui lui montre le danger d'une assertion prématurée, *De Trinit.*, l. X, c. X, n. 14, *P. L.*, t. XLII, col. 981 : *Etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.*

2. *Il assigne à la certitude intellectuelle ses limites et revendique pour la volonté une grande influence sur les affirmations de l'esprit.* — Il s'agit de déterminer la position du grand docteur dans le problème, si agité de nos jours (comme autrefois entre les scotistes et les thomistes) : les démonstrations des vérités religieuses sont-elles si claires, si évidentes qu'elles entraînent nécessairement l'adhésion, ou bien la volonté peut-elle exercer un rôle actif? La doctrine d'Augustin bien comprise nous paraît de nature à concilier les esprits, en montrant ce qu'il y a de vérité dans les deux opinions extrêmes : il est à égale distance de l'intellectualisme exagéré de ceux qui ne veulent reconnaître d'autre certitude que celle qui s'impose *nécessairement* à l'esprit par la force d'une évidence logique absolument irrésistible, et du mysticisme sentimental qui voudrait, sans preuves certaines et sur de simples probabilités, imposer une adhésion complète et irrévocable.

A. D'une part il reconnaît que, par les créatures, nous nous élevons à Dieu et que notre raison se convainc de son existence, « aussi clairement que le soleil se montre à nos yeux, » *Soliloq.*, l. I, c. VI, n. 12, *P. L.*, t. XXXII, col. 875 : *Promittit enim ratio quæ tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuæ menti, ut oculis sol demonstratur*. Cf. *De Gen. ad litt.*, l. IV, c. XXXII, n. 49, *P. L.*, t. XXXIV, col. 316. Il n'est donc pas exact de comparer la théorie d'Augustin au fameux pari de Pascal, ainsi que l'a fait M. Jules Martin, *Saint Augustin*, p. 28, à propos du *De utilitate credendi*, c. VIII, n. 20, *P. L.*, t. XLIV, col. 79. Jamais il n'a supposé que les preuves ne donnent que des probabilités, et qu'il faut une bonne fois faire un saut dans l'inconnu, dans une croyance sans motifs certains.

B. D'autre part nul docteur n'a marqué avec une pareille insistance les limites de nos démonstrations, et le *mystère* qui surgit à côté, ou plutôt au centre de nos meilleures preuves, même dans l'ordre purement philosophique et en dehors des dogmes révélés. Dès qu'on touche à Dieu, le mystère nous enveloppe, effraie l'intelligence, et l'empêche d'être irrésistiblement entraînée par les preuves, si la volonté ne vient y joindre son empire. Aussi peut-on dire en ce sens qu'Augustin est le docteur de la volonté, et qu'il lui accorde une certaine *primauté* sur l'intelligence. — *a*) A la base de sa théorie, il pose en principe que, sans les qualités morales du cœur, l'esprit n'atteindra pas la vérité. C'est une loi providentielle que Dieu n'accorde la vérité qu'à ceux qui la cherchent *pie, caste et diligenter*. *De quant. animæ*, c. XIV, n. 24, *P. L.*, t. XXXII, col. 1049. De

même, *De vera relig.*, c. x, n. 20, *P. L.*, t. xxxiv, col. 131 : *Intende igitur diligenter et* PIE, *quantum potes : tales enim adjuvat Deus ; De moribus Eccl.*, passim, mais surtout l. I, c. I, n. 1, *P. L.*, t. xxxii, col. 1311 : *neque omnes qui quærunt discere digni sunt ; et diligentia et* PIETAS *adhibenda est ; Epist.*, CXL, c. XVIII, n. 48, *P. L.*, t. xxxiii, col. 558 : *tanto fructuosius cogitabis, quanto magis* PIE *cogitaveris.* D'après le *De ordine*, l. II, c. XIX, n. 51, *P. L.*, t. xxxii, col. 1019, « la vision du vrai est l'apanage de celui qui vit bien, qui prie bien et qui étudie bien. » — En particulier l'*orgueil* de l'esprit est le grand obstacle à la conquête de la vérité, et si les philosophes ne se rendent pas aux preuves de la foi, c'est qu'ils persistent dans cet orgueil, *in superbia et invidia remanentes,* est-il dit. *De vera relig.*, c. IV, n. 6, *P. L.*, t. xxxiv, col. 126. — *b*) Une raison de cette loi, c'est que la vérité religieuse se présente à l'homme, non comme un froid théorème à contempler, mais comme un bien qu'il faut embrasser de toute son âme pour en faire la règle de sa vie. Le grand docteur ne dit pas (comme certains aujourd'hui) : La religion n'est point une doctrine, elle est une vie, » mais il dit fort bien : « La religion *n'est pas seulement une doctrine,* elle est une vie de notre âme. » Déjà dans le *Cont. acad.*, l. II, c. III, n. 8, *P. L.*, t. xxxii, col. 723, il exige que toute l'âme se donne à la vérité : *ipsum verum non videbis, nisi in philosophia* TOTUS *intraveris.* Dans le *De morib. Eccl.*, l. I, c. XVII, n. 31, *ibid.*, col. 1324, il dit énergiquement de la vérité révélée : *amore petitur, amore quæritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit, permanetur.* Enlevez l'amour, c'est-à-dire l'influence d'une volonté toujours libre, les démonstrations ne retiendront plus. Cf. l. II, c. II, n. 4, col. 1349 (tableau de ceux qui cherchent, non la vérité, mais des objections à la vérité). — *c*) Aussi ne craint-il pas d'affirmer que la connaissance de la vérité est le fruit de la vertu, non sa cause. *Cont. Faust. manich.*, l. XXII, c. LII, *P. L.*, t. xlii, col. 433 : *Prior est in recta hominis eruditione labor operandi quæ recta sunt, quam voluptas intelligendi quæ vera sunt.* Voir aussi au début des *Soliloques*, l. I, c. I, n. 3, *P. L.*, t. xxxii, col. 872, la belle prière : *Deus,... quem nemo invenit, nisi plene purgatus ;* et le passage très significatif, *De util. cred.*, c. XVI, n. 34, *P. L.*, t. xlii, col. 90, où il formule cette loi, si étonnante à première vue : chercher la vérité pour purifier l'âme, c'est illusion et désordre ; il faut au contraire purifier l'âme pour voir la vérité ; *verum videre velle ut animum purges, cum ideo purgetur ut videas, perversum certe atque præposterum est.* — *d*) Mais le caractère de toute démonstration religieuse qui explique le mieux la part de liberté qu'elle laisse, c'est, d'après Augustin, le *mystère* qui pénètre toute conception de Dieu, de l'infini, de l'éternel. Il n'est pas de ceux qui ne veulent en philosophie religieuse que des évidences absolues et croient résoudre toutes les difficultés. Il décrit l'état d'âme de ces esprits trop dogmatiques, au début du *De Trinit.*, l. I, c. I, n. 3, *P. L.*, t. xlii, col 821 : il prend pour exemple la conciliation de l'immutabilité divine avec la création, qui, pour lui, est un insondable mystère ; « mais quand on parle ainsi à certains, ils s'indignent, etc. » Il reconnait que ce fut son erreur, avant sa conversion, d'exiger des preuves d'une évidence absolue et pour ainsi dire mathématique, *Confess.*, l. VI, c. IV, n. 6, *P. L.*, t. xxxii, col. 722 : *volebam enim eorum quæ non viderem, ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint.* Il conclut que notre science de Dieu est toujours mystérieuse, *cujus (Dei) nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat. De ord.*, l. II, c. XVIII, n. 47, *ibid.*, col. 1017. — *e*) Bien plus, dans la philosophie naturelle, Augustin retrouve ce caractère mystérieux, qui, sans détruire la valeur de nos preuves, laisse dans l'esprit une certaine indétermination et à la volonté la liberté de l'adhésion. Ainsi l'union de l'âme et du corps lui paraît, et non sans raison, un mystère impénétrable. *De civit.*, l. X, c. XXIX, n. 2, *P. L.*, t. xli, col. 308. Et à propos de l'origine de l'âme, il adresse à Vincentius Victor, représentant les intellectualistes exagérés, cet avis précieux : *intellige quid non intelligas, ne totum non intelligas. De anima et ejus orig.*, l. IV, c. XI, n. 15, *P. L.*, t. xliv, col. 333.

2° *Théorie augustinienne de la connaissance intellectuelle.* — Ce problème est d'une importance capitale, non seulement par sa difficulté (Augustin a reconnu que cette connaissance est un mystère, *Epist.*, CLIX, *ad Evod.*, n. 2, *P. L.*, t. xxxiii, col. 699), ou à cause des interprétations diverses si souvent tentées au XIXe siècle, et récemment renouvelées, mais surtout à cause du rôle que joue cette théorie dans le système augustinien : ce n'est pas un problème isolé, c'est une partie, un aspect du grand problème général de *notre dépendance de Dieu.* Pour Augustin, l'intelligence a besoin de la *lumière de Dieu, son soleil,* pour la vérité, comme la volonté *de la grâce de Dieu,* bien suprême, pour la vertu. Bien des interprètes ont fait fausse route pour n'avoir pas remarqué cette ressemblance entre le rôle de l'illumination et celui de la grâce.

1. *La théorie et ses formules d'après les œuvres de saint Augustin.* — A. *Préliminaires à supposer.* — *a*) Il s'agit d'expliquer l'origine des idées intellectuelles qui, d'après Augustin, sont séparées par un abîme des connaissances inférieures données par les sens. Celles-ci ne constituent que la *science :* il cherche l'origine de la *sagesse.* — *b*) Primitivement, Augustin avait admis l'idéologie de la réminiscence néoplatonicienne, il l'a rejetée. Voir col. 2331. — *c*) Nul ne doute que saint Augustin n'ait admis le *monde intelligible* de Platon ; seulement, de ces *idées* qui sont la vérité en elle-même, il fait, non un monde réel *hors de Dieu,* mais les idées mêmes de la sagesse divine. Il s'agit de savoir comment nous parvenons à les atteindre.

B. Voici, par ordre chronologique, les *principales formules d'Augustin et les sources de sa doctrine :*

a) Dieu, *soleil de l'âme.* Dès 387, dans *Solil.*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. xxxii, col. 877, il dit des vérités intellectuelles, *ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur.* Cf. c. I, n. 3 ; c. XIII. — *b*) Dieu le seul *maître,* et maître *intérieur* de l'âme. En 389, *De magistro,* document exceptionnel, et (avant 391) *Epist.*, XIII, *ad Nebrid.*, *P. L.*, t. xxxiii, col. 78, il ajoute que l'âme comprend, *Deum consulendo.* — *c*) Dieu est *la lumière de notre âme* dans laquelle nous voyons tout, *De Genesi ad litteram* (393), l. XII, à propos de la vision de saint Paul, passage très difficile, c. XXXI, n. 59, *P. L.*, t. xxxiv, col. 479, cf. même théorie dans *De pecc. mer.*, l. I, c. XXV, n. 38, *P. L.*, t. xliv, col. 130. « L'âme est l'œil, Dieu est la lumière. » — Dans le *De civit.* (après 415), l. X, c. II, *P. L.*, t. xli, col. 279, il développe l'idée que le *Verbe* est cette *lumière* de toute âme (il parle de la connaissance naturelle). — *d*) L'âme a dans sa nature une relation intime avec le monde intelligible qu'elle voit *in quadam luce sui generis incorporea. De Trinit.* (415), l. XII, c. XV, n. 24, *P. L.*, t. xlii, col. 1011 ; *Retrat.* (426-427), l. I, c. VIII, n. 2, *P. L.*, t. xxxii, col. 594. Dans ces deux passages, Augustin essaie d'éviter les métaphores pour être précis.

On peut creuser les citations savamment réunies par André Martin, *S. Augustini philosophia,* part. II, c. XIX-LIV, 1865, p. 176-277, et Jules Martin, *Saint Augustin*, l. I, p. 51 sq., on n'en tirera que cette assertion : « nous voyons la vérité immuable, » et cette métaphore : « nous la voyons à *la lumière* divine. » Or quel est le sens de cette métaphore ?

2. *Interprétations diverses.* — A. *Interprétation panthéiste :* Dieu, *raison universelle* et unique intelli-

gence, verrait en nous la vérité, et nous la verrions en lui et par lui. Augustin serait averroïste, plusieurs l'ont affirmé. Ce n'est même pas vraisemblable, tant il a mis de soin à exclure tout panthéisme, col. 2330.

B. *Interprétation ontologiste :* notre âme contemplerait l'Être divin lui-même et, en lui, verrait les idées divines, les vérités éternelles et immuables. Ainsi l'ont entendu peut-être quelques anciens scolastiques, certainement Malebranche, à peu de chose près, Fénelon et Bossuet, récemment tous les ontologistes, et sans doute aussi l'abbé Jules Martin. — Critique : elle est contraire aux explications les plus certaines d'Augustin : — *a) Toute vision de Dieu* a été rejetée par Augustin de la manière la plus expressive ; il avait paru l'accorder à Moïse et à Paul dans le *De Genesi ad litt.*, l. XII, c. XXVIII, n. 56 ; c. XXXIV, n. 67, *P. L.*, t. XXXIV, col. 478, 483 ; mais il repousse cette vision (même par privilège), *De Trinit.*, l. II, c. XVI ; *In Joa. Evang.*, tr. III, n. 17 ; *Cont. Maximinum*, l. II, c. XII, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 268. — *b)* D'après saint Augustin, Dieu soleil de l'âme, n'apparaît jamais comme un *objet* que nous voyons, mais comme un *agent* qui *produit en notre âme* ce par quoi nous pouvons connaître. C'est là le nœud de la question, les ontologistes ne l'examinent point assez. Les comparaisons d'Augustin mettaient déjà sur la voie : le maître, le soleil, la lumière, n'influent pas comme *objets* perçus directement, dans lesquels on aperçoit d'autres objets. Mais il est un texte d'une clarté indéniable. Dans le *De Trinit.*, l. XIV, c. XV, n. 21, *P. L.*, t. XLII, col. 1052, il décrit l'influence de cette lumière incorporelle, comme une *transcription* qui, du livre divin, *transporte* la vérité éternelle dans notre âme *où elle est imprimée*, comme le sceau laisse son empreinte sur la cire : *unde (ex libro lucis) omnis lex justa* (les vérités de la morale dont il est question là) DESCRIBITUR, *et in cor hominis* IMPRIMENDO *transfertur, sicut* IMAGO EX ANNULO *et in ceram transit et annulum non relinquit.* Voilà l'influence du maître divin, du soleil, de la lumière intellectuelle, il transcrit, *il imprime* dans l'âme *l'image* de la vérité, mais le maître, le soleil ne sont point *l'objet* que nous voyons. — Or cette explication n'est point isolée, elle est familière à Augustin : *In Ps.*, IV, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 181, expliquant le texte fameux : *Signatum est in nobis lumen vultus tui*, il dit : *Signatum autem dixit in nobis, tanquam denarius signatur regis imagine; De ord.*, l. II, c. VIII, n. 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 1006, il nous dit que la *lex Dei in sapientes animas quasi transcribitur*. Impression d'une image, transcription, voilà l'influence divine, et cette influence s'exerce au moment même de la connaissance intellectuelle ; elle n'est point par exemple le don, fait une fois pour toutes à l'âme d'idées *innées* qui s'éveilleraient sous l'impulsion de la connaissance sensible.

C. *Interprétation scolastique* (saint Thomas et son école). — Dieu serait la lumière de l'âme : *a)* comme *cause créatrice* de l'intelligence : c'est lui qui par la création a allumé le flambeau de la raison ; *b)* comme source de toute vérité : les idées divines sont le type, l'exemplaire auquel doit se conformer toute connaissance pour être vraie. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXIV, a. 5 ; q. LXXXVIII, a. 3. C'est l'interprétation courante chez les scolastiques. Zigliara, *Della luce intellettuale*, c. XI-XIII, Rome, 1874, t. I ; Lepidi, *De ontologismo*, Louvain, 1874, p. 192-225 ; Franzelin, *De Deo uno*, Rome, 1870, p. 140-148. — Critique : Cette explication est insuffisante. Les textes mêmes de saint Augustin disent plus que cela, on l'a vu. Mais une réflexion tranche tout : si on s'en tenait là, il faudrait dire que saint Augustin *n'aurait jamais touché au problème de la connaissance*, qui paraît cependant avoir été la préoccupation de sa vie entière. Toutes ses réponses se réduiraient à ceci : Nous savons, parce que tout savoir est une image des idées divines, et parce que Dieu nous a donné l'intelligence pour savoir. Mais cela dit, tout le problème reste : en quoi consiste cette intelligence donnée par Dieu et comment arrive-t-elle, finie et créée, à percevoir la vérité éternelle ? Platon répond : réminiscence ; Aristote et l'École : effet de l'abstraction ; d'autres : idées innées, dépôt mystérieux des vérités. Mais Augustin n'aurait rien dit. Tout son livre *Du maître intérieur* consisterait à dire : « Dieu a créé notre raison. » C'est impossible. Saint Thomas l'a senti, et çà et là, il veut attirer saint Augustin au système aristotélicien. Cf. *De veritate*, q. X. Efforts inutiles : les textes d'Augustin ne peuvent entrer dans le cadre, et saint Thomas avoue en maint endroit qu'il a été trop platonicien.

3. *Solution.* — A. *Exposé du système.* — La doctrine d'Augustin est donc, d'après nous, la théorie, si célèbre au moyen âge qui la lui emprunta, de l'illumination divine des intelligences. — *a)* On peut la *formuler* ainsi : Notre âme ne peut atteindre à la vérité intellectuelle, sans une influence mystérieuse de Dieu, ne consistant point à se montrer lui-même à nous *objectivement*, mais à produire (*effective*) dans notre âme comme une image de ces vérités qui détermine notre connaissance. En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent à *l'intellect agent* qui produit les *species impressæ*, ce système l'attribue à Dieu : Lui, le maître, il parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance. Les idées ne seraient pas innées comme dans les anges, mais successivement produites dans l'âme qui les connaîtrait en elle-même. — *b)* Il faut se garder de confondre cette explication avec l'averroïsme qui attribuait *la connaissance elle-même à une intelligence séparée.* D'après les Arabes, Dieu ou la raison universelle supplée non seulement *l'intellectus agens*, mais *l'intellectus possibilis*, et toute la connaissance se ferait en moi sans moi. C'est le panthéisme intellectualiste combattu comme destructeur de la foi par saint Thomas et toute la scolastique. — *c)* Au contraire, le système de l'illumination a été regardé de tout temps comme une opinion libre, ainsi que Suarez l'affirme encore, *De anima*, l. IV, c. VIII, n. 4, Paris, 1856, t. VI, p. 741, *in re tam abdita*, dit-il, le problème est si obscur que toute liberté reste. Augustin a eu des partisans illustres, en particulier dans l'école bonaventurienne. Voir la publication franciscaine très intéressante *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam s. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum*, in-4º, Quaracchi, 1883, surtout la *diss. prævia*, p. 34-45. Voir AUGUSTINISME. Telle est, à peu près, l'interprétation d'Augustin, adoptée aussi par Leibnitz et Gerdil. Cf. Lepidi, *op. cit.*, p. 218-219. Saint Thomas lui-même l'insinue dans l'opuscule *De spiritualibus creaturis*, n. 10, *Utrum spiritus agens sit unus omnium hominum. Quæst. disp.*, Paris, 1889, t. XIV, p. 49-54.

B. *Preuves en faveur de cette interprétation.* — *a)* Elle est formellement exigée *par les textes cités :* tous s'expliquent et s'éclairent : on comprend la *transcription*, l'*impression* d'une image, les comparaisons du *sceau*, du *soleil*, du *maître* qui parle intérieurement, de l'ange quand il illumine les hommes, *De Genesi ad litt.*, l. XII, n. 58, l'affirmation d'un *secours* nécessaire, *nisi Deus intus adjuverit. Epist.*, CXX, *ad Consent.*, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453. Sur la comparaison du soleil, voir *Soliloq.*, l. I, c. VIII, n. 15 ; dans le *De Trinit.*, l. XII, c. XV, n. 24, *P. L.*, t. XLII, col. 1011, il dit que nous contemplons la vérité IN QUADAM LUCE SUI GENERIS INCORPOREA, *quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent.* Cette lumière *sui generis* n'est donc pas Dieu, mais produite par Dieu. — *b)* Elle est exigée surtout par la *théorie générale* de saint Augustin. L'illumination de l'intelligence est ordinairement comparée à l'influence de la grâce dans la volonté : c'est une des thèses favorites du docteur d'Hippone. *De*

civit., l. VIII, c. IX-X, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 235. Voir plus haut col. 2328. Or nul ne doute que l'influence de la grâce s'exerce d'une manière effective; il en sera donc de même de l'illumination intellectuelle. Un texte très intéressant est fourni par le l. XIV, *De Trinit.*, c. XII, n. 15, *P. L.*, t. XLII, col. 1048, où la *lumière* qui éclaire l'âme est comparée à la *grâce* qui la justifie, et l'une et l'autre sont des formes créées dans l'âme. — *c*) Elle est réclamée enfin par ses origines historiques. Il serait facile, mais trop long, d'établir que Platon et Plotin par leurs explications ont préparé le système du docteur d'Hippone.

Conclusion. — Est-ce à dire que cette explication d'Augustin soit la vraie théorie de la connaissance? Nous ne le pensons pas, mais nous avions à déterminer la pensée d'Augustin, non à la justifier. D'ailleurs il sied d'être réservé en ces matières : du système que nous attribuons à Augustin, saint Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. II, a. 1, Paris, 1873, t. VIII, p. 221, parle avec respect : *satis probabiliter*, dit-il. Il est d'ailleurs très intéressant de comparer ces deux grands génies sur cette question : dans l'opuscule qu'ils ont écrit chacun *De magistro* et dans les passages suivants : *Soliloq.*, l. I, c. VI, n. 12, *P. L.*, t. XXXII, col. 875, et S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 1, ad 2um; *De magistro*, c. XI, XII, *ibid.*, col. 1215, et S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 5, ad 3um; *Confess.*, l. X, c. X, n. 17, *ibid.*, col. 786; *De Genes. ad litt.*, l. XII, c. XVI, n. 33, *P. L.*, t. XXXIV, col. 467, et S. Thomas, *De verit.*, q. X, a. 6, ad 5um; *De Trinit.*, l. XII, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 999, et S. Thomas, *ibid.*, ad 6um; *Confess.*, l. XII, c. XXV, n. 35, *P. L.*, t. XXXII, col. 840 : *si ambo videmus verum esse quod dicis*, etc.; *De vera relig.*, c. XXXVI, n. 66, *P. L.*, t. XXXIV, col. 151, et S. Thomas, *Quodlib.*, X, q. IV, a. 7, ad 1um.

3° *La foi et ses rapports avec la raison : Augustin apologiste.* — « Augustin est le premier des Pères qui ait senti le besoin de raisonner sa foi, et de se rendre distinctement compte des problèmes préliminaires que nous devons aujourd'hui traiter dans les prolégomènes de toute dogmatique. Les Alexandrins, il est vrai, avaient agité ces questions, mais chez eux, formel et matériel de la foi, fondements primitifs et déductions éloignées, tout est mêlé. » Cette réflexion est de Harnack, *Lehrb. der Dogmengesch.*, t. III, p. 97, et il cite à l'appui les questions de Laurentius dans l'*Enchir.*, c. IV, *P. L.*, t. XL, col. 232. Nous ajouterons que le système si clair et si net du grand docteur sur l'union de la foi et de la raison, s'il avait été mieux compris, aurait préservé les théologiens du XVIIe siècle des subtilités nuageuses dont l'analyse de la foi se dégage aujourd'hui avec tant de peine.

1. *Augustin affirme, dès le début de sa conversion, les deux sources de nos connaissances religieuses, la raison et l'autorité.* — C'est la conclusion de son premier ouvrage, *Cont. acad.*, l. III, c. XX, n. 43, *P. L.*, t. XXXII, col 958 : *Nulli dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.* Voir col. 2326. C'est la thèse développée dans le *De ordine*, l. II, c. IX, n. 26, *ibid.*, col. 1007. — La *nécessité* de croire à une autorité est le fond même du *De utilitate credendi*, où il établit en général *nihil omnino humanæ societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum*, c. XII, n. 26, *P. L.*, t. XLII, col. 84. — La *nature de la foi* est nettement exposée par exemple dans l'*Epist.*, CXLVII, *ad Paulinam*, c. II, III, n. 7, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 599-600; elle n'est point je ne sais quel sentiment vague de l'âme adhérant à une doctrine sans motifs rationnels; elle est une adhésion intellectuelle aux vérités qui lui sont garanties, non par une vision intime de ces vérités, mais par des témoins dignes de créance : *Creduntur ergo illa quæ absunt a sensibus nostris si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur. Loc. cit.*, n. 7. Ainsi, d'après le grand docteur, le caractère essentiel de la foi, c'est d'avoir pour unique motif d'affirmation un témoignage, mais un témoignage vérifié, tandis que la science voit l'objet en lui-même, dans les causes ou les effets intimement liés avec lui. La liberté de l'adhésion et la nature mystérieuse de l'objet sont des propriétés de la foi chrétienne, elles n'en constituent pas le fond essentiel.

2. *Priorité de la raison et de la foi sous divers aspects.* — Il est assez d'usage de résumer la pensée d'Augustin, comme Weber l'a fait, *Histoire de la philos. europ.*, 4e édit., p. 168 : « Chronologiquement, la foi précède l'intelligence : pour comprendre une chose, il faut préalablement l'admettre, *credo ut intelligam.* » Et de fait bien souvent le grand docteur affirma la priorité de la foi, *De ordine*, l. II, c. IX, n. 26, *P. L.*, t. XXXII, col. 1007 : *Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est; De Trinit.*, l. VIII, c. V, n. 8, *P. L.*, t. XLII, col. 952 : *priusquam intelligamus, credere debemus;* l. IX, c. I, n. 1, col. 961 : *fides utcumque inchoat cognitionem; In Evang. Joa.*, tr. XL, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1690 : *credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.* Mais dans tous ces passages, il s'agit uniquement de l'intelligence intime des vérités révélées. Quant à la préparation de la foi, nul n'a marqué, avec plus de netteté et de mesure qu'Augustin, le rôle de la raison qui précède et accompagne l'adhésion de l'esprit. Voici donc l'ordre complet des relations entre la raison et la foi : — *a*) Avant toute foi, la raison doit montrer non la vérité intime des affirmations du témoin, mais les titres de celui-ci à être cru sur parole : *De prædest. sanct.*, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 962-963 : *nullus quippe credit aliquid, nisi* PRIUS *cogitaverit esse credendum; De vera relig.*, c. XXIV, n. 45, *P. L.*, t. XXXIV, col. 141 : *auctoritas fidem flagitat et rationi præparat hominem... Quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum considerat* CUI SIT CREDENDUM, et c. XXV, n. 46, col. 142 : *nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum.* La lettre CXX à Consentius étudie les rapports de la raison et de la foi, et, après avoir proclamé le grand principe : *etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus*, explique cette priorité de la raison, c. I, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453 : *Si igitur rationabile est ut ad magna quædam, quæ capi non possunt, fides præcedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quæ hoc persuadet, etiam* IPSA ANTECEDIT FIDEM. — Mais une fois établies l'autorité et l'existence du témoignage divin, ce serait folie d'attendre pour croire qu'on ait résolu toutes les questions *quæ non sunt finiendæ ante fidem, ne finiatur vita sine fide*, dit-il. *Epist.*, CII, *ad Deogratias*, n. 38, *P. L.*, t. XXXIII, col. 386. — *b*) Dans l'acte de foi lui-même, la raison garde cette vision de l'autorité du témoignage : l'esprit ne peut atteindre que le vrai, et la vérité des dogmes révélés n'apparaît que dans le témoignage. Saint Augustin ne cesse de le redire : *cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit. De prædest. sanct.*, c. II, *P. L.*, t. XLIV, col. 263. Et que voit le croyant? ce ne sont pas seulement les concepts, éléments du dogme, cf. *De Trinit.*, l. VIII, c. V, n. 7, *P. L.*, t. XLII, col. 952; c'est la vérité de ces dogmes, manifestée par un témoignage autorisé : *si videtur idoneum... testimonium.* Cf. *Epist.*, CXLVII, n. 7. Et avec plus de clarté encore, *Epist.*, CXX, *ad Consentium*, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 456 : *Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo* VIDET VERUM ESSE *quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre quod credit.* (*Quodammodo* exprime la vérité vue seulement par le dehors, par le témoin.) Quelle n'eût pas été la stupéfaction d'Augustin si on lui eût dit que la foi doit fermer les yeux sur les preuves du témoignage divin, sous peine de devenir la science! si on lui eût parlé d'une *foi d'au-*

torité qui donne son assentiment, dit-on, sans regarder aucun motif qui prouve la valeur du témoignage. Comme s'il était possible à l'esprit humain d'accepter un témoignage sans motifs, ou, ce qui est la même chose, sans motifs connus! Ou encore, comme si le témoignage, même savamment critiqué, pouvait jamais donner la science, la vue intérieure de l'objet! Saint Augustin, au contraire, loin d'avoir peur du mot de science et de vision, exige l'une et l'autre, pourvu que l'objet en soit seulement le témoignage. *Epist.*, CXLVII, c. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 600 : *Constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis : sed in iis quæ vidimus vel videmus, nos ipsi testes sumus; in his autem quæ credimus, aliis testibus movemur ad fidem,* et alors la foi requiert des documents, QUIBUS VISIS *non visa credantur.* Il ajoute aussitôt que cette adhésion aux dogmes, appuyée sur un témoignage reconnu digne de créance, peut être appelée une *science,* mais elle reste toujours *la foi,* puisqu'elle ne voit pas l'objet en lui-même. — *c*) Mais, pour l'intelligence intime du mystère, la foi précède la raison. Dès que le témoignage divin est connu, la raison s'arrête au seuil du mystère, sans retarder sa foi jusqu'à ce qu'elle ait mieux compris le mystère. Elle n'attendra même pas, pour croire, qu'on ait résolu toutes les questions. C'est après avoir cru, que le fidèle cherchera les explications plus ou moins approximatives du dogme. Mille fois Augustin l'a redit, et il aime à invoquer l'autorité d'Isaïe, VII, 9, ou plutôt de la traduction inexacte des Septante : *nisi credideritis non intelligetis. De lib. arbit.*, l. II, c. II, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 1243; *Epist.*, CXX, c. I, n.3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453. C'est la grande thèse introduite plus tard par Anselme dans la scolastique primitive, *fides quærens intellectum.*

Deux sermons renfermant un admirable résumé de cette théorie : le sermon XLIII tout entier, dont la conclusion explique la vérité de ces deux formules : *intellige ut credas, crede ut intelligas,* c. VII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 258; et le sermon XVIII *in Ps. CXVIII,* surtout n. 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1552 : *quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit, sanatur ut intelligat ampliora. Alia enim sunt, quæ nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt, quæ nisi credamus, non intelligimus.*

3. *La démonstration de la foi.* — *a*) Le rôle de l'apologiste a été tracé dans le *De lib. arbit.*, l. III, c. XXI, n. 60, *P. L.*, t. XXXII, col. 1301 : donner les titres de l'autorité qu'il invoque, et repousser les objections, *adversus incredulos hactenus defendenda, ut vel male auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere.* — *b*) A la base de toute démonstration, Augustin pose le grand principe que la connaissance de la providence divine doit précéder tout, et que toute preuve de la révélation par les miracles suppose déjà établis l'existence de Dieu et le gouvernement du monde par lui. Cf. *De utilitate cred.*, n. 34, *P. L.*, t. XLII, col. 89 : *si enim Dei providentia non prævidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum,* etc.; *Confess.*, l. VI, c. V, n. 7,8, *P. L.*, t. XXXII, col. 723 (l'autorité de l'Écriture démontrée par la providence). — *c*) Les grandes preuves sur lesquelles Augustin appuie l'autorité de Jésus-Christ ou de l'Église dans le *De fide rerum quæ non videntur; De civitate Dei; De vera religione,* sont déjà indiquées dans le *De utilit. cred., loc. cit.* Il signale en particulier : — *a.* les miracles du Christ, *sanati languidi, mundati leprosi*; — *b.* au-dessus des miracles, les prophéties; voir *Serm.*, XLIII, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 256, magnifique développement du *firmiorem propheticum sermonem,* II Pet., I, 18; — *c.* la multitude des croyants, *partim sequentium multitudine, De util. cred., loc. cit.*; cf. *Epist.*, CXVIII, c. V, n. 32, *P. L.*, t. XXXIII, col. 447, argument insuffisant, si, avec le nombre des croyants, Augustin n'envisageait aussi l'établissement merveilleux de l'Église avec son caractère de catholicité si souvent opposé aux manichéens et aux donatistes, et le miracle providentiel qui peut seul expliquer la conquête du monde. Voir *Serm.*, XLIII, c. V, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 257, le rôle des apôtres dans l'établissement de l'Église. — *d.* mais la grande preuve qui semble avoir frappé davantage Augustin, c'est la sainteté du christianisme incarnée dans l'Église, et la transformation morale du monde. Cf. tout l'ouvrage *De moribus Eccl.* (voir col. 2292); *De utilit. cred.*, c. XVII, n. 37, *P. L.*, t. XLII, col. 90. Lui-même, il fut convaincu par l'histoire de l'héroïsme apostolique. Voir col. 2274. Dans le *De vera relig.*, c. III, IV, n. 3-7, *P. L.*, t. XXXIV, col. 124-126, après avoir tracé un magnifique tableau de la révolution morale accomplie, il conclut que, si les grands philosophes, Socrate et Platon, en étaient aujourd'hui témoins, *christiani fierent,* n. 7, col. 126. A l'évêque d'Hippone ainsi qu'aux Pères du concile du Vatican (constit. *De fide,* c. III), l'Église apparaît comme la démonstration mise à la portée de tous, *manifestus mons domus Domini,* etc. Cf. *In I Joa.*, tr. I, n. 13, *P. L.*, t. XXXV, col. 1988.

4. *Les sources de la foi, d'après saint Augustin.* — A. *En général, Augustin proclame l'autorité des trois règles de foi : Écriture, tradition et magistère ecclésiastique.* — Il est si évident qu'il n'a sacrifié ni la Bible à la tradition orale, ni l'Église à la Bible, que les critiques protestants, impuissants à concilier ces deux éléments, ont, ici encore, accusé Augustin de contradiction : « Ceux qui placent l'Écriture au-dessus du symbole, tout comme les partisans de l'idée contraire, peuvent se réclamer du nom d'Augustin, car il a fortifié la tendance biblíciste, tout en fortifiant également la position des hommes d'Église qui, comme Tertullien, démolissent les biblicistes. » Harnack, *Précis de l'hist. des dogmes,* trad. franç., p. 263. Cf. *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, p. 92. Ce reproche est sans fondement, et saint Augustin, en signalant ces diverses sources de notre foi, en a très bien décrit la subordination et l'harmonie.

a) Pour lui, les *Écritures canoniques* sont une règle indéfectible. *De nat. et grat.*, c. LXI, n. 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 282 : *solis canonicis scriptis debeo sine ulla recusatione consensum* (sic), par opposition aux écrits des Pères et aux apocryphes.

b) Mais tout n'est pas dans l'Écriture, et la *tradition* seule nous a transmis bien des révélations apostoliques, comme le baptême des enfants, *De bapt.*, l. V, c. XXIII, n. 31, *P. L.*, t. XLIII, col. 192 : *sunt multa quæ universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab apostolis præcepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur.* Cf. l. II, c. VII, n. 12, col. 133; l. IV, c. VI, n. 6, col. 159; *Epist.*, LVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200. Cette tradition du baptême nécessaire aux enfants lui fournit sa preuve favorite du péché originel. *Cont. Jul.*, l. VI, c. V, n. 13, *P. L.*, t. XLIV, col. 830. Mais, pour être vraiment apostolique, la tradition doit apparaître revêtue d'un caractère d'*universalité*, et saint Augustin formule déjà la règle que développera bientôt Vincent de Lérins. *De bapt.*, l. IV, c. XXIV, n. 31, *P. L.*, t. XLIII, col. 174 : *quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur.* A la tradition orale se rapporte le symbole, *regula fidei,* que doit consulter l'interprète de l'Écriture, comme une loi inviolable. Cf. *De doct. christ.*, l. III, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 651. Augustin l'a souvent commenté. *De agone christ.*, c. XIII-XXXIII, *P. L.*, t. XL, col. 299-309; *Enchiridion,* c. IX-CXIII, *ibid.*, col. 235-285; *Serm.*, I. *ad*

catech., ibid., col. 627-637; *Serm.*, ccxii-ccxv, *in tradit. symboli, P. L.*, t. xxxviii, col. 1058-1076. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 33, 47, p. 38, 58, a extrait de ces commentaires deux formes du symbole, l'une usitée à Milan, l'autre en Afrique, dont la variante la plus importante est la conclusion : *vitam æternam per sanctam Ecclesiam.*

c) Au-dessus de l'Écriture et de la tradition est l'autorité vivante de l'Église. Elle seule nous garantit les Écritures, d'après la célèbre parole, *Cont. epist. manich.*, c. v, n. 6, *P. L.*, t. xlii, col. 176 : *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ commoveret auctoritas.* Cf. *Cont. Faust.*, l. XXII, c. lxxix, *ibid.*, col. 452; l. XXVIII, c. ii, col. 485. C'est elle encore qui nous transmet le symbole. *De doct. christ.*, l. III, c. ii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 651. Par son enseignement, elle est la règle suprême que l'on doit suivre dans l'interprétation de l'Écriture et de la tradition. *De doct. christ.*, l. III, c. xxvii, n. 38, *P. L.*, t. xxxiv, col. 80; *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. i, n. 1, *P. L.*, t. xxxiv, col. 221 : *quærendi dubitatio catholicæ fidei metas non debet excedere.* Enfin, par ses conciles, elle tranche toutes les controverses. *De bapt.*, l. II, c. iv, n. 5, *P. L.*, t. xliii, col. 129.

d) Dans l'ordre logique de la démonstration de la foi par Augustin, la divinité de l'Église, prouvée non par les Écritures (il y aurait cercle vicieux), mais par les grands miracles de son établissement et de sa sainteté, précède la connaissance des Livres saints, au moins de leur inspiration. Puis de l'Église catholique reconnue divine dans ce qui est le fond essentiel de sa pensée religieuse, il reçoit, avec le symbole, les Écritures inspirées qui lui révéleront d'une manière plus distincte la mission et les privilèges de l'Église. Tel est le sens de ce passage fameux, *Cont. epist. manich.*, l. IV, c. v, *P. L.*, t. xlii, col. 175 : *multa sunt alia quæ in ejus (Ecclesiæ) gremio me justissime teneant : tenet consensio populorum atque gentium : tenet auctoritas miraculis inchoata*, etc.

B. *En particulier, la Bible et saint Augustin.* — Il est certain qu'Augustin a contribué, par son exemple et ses théories, à développer le rôle de l'Écriture dans l'Église. Harnack n'a pas craint de dire, *Précis de l'hist. des dogmes*, p. 152, qu'à partir du ve siècle, en fait l'Écriture sainte a reçu, dans la vie de l'Église en Occident, une place autre qu'en Orient, elle se tient davantage au premier plan *et cela s'explique surtout par l'influence d'Augustin.*

a) Il est un des témoins des plus anciens du *canon* complet des Écritures : il y a compris les *deutérocanoniques*, au moment où saint Jérôme s'en tenait aux hésitations de l'Orient, et, dit Harnack, *op. cit.*, p. 150, l'opinion d'Augustin fit règle pour l'Occident tout entier. La liste des livres canoniques qu'il donne, en 397, *De doct. christ.*, l. II, c. viii, n. 13, *P. L.*, t. xxxiv, col. 41, concorde parfaitement avec le canon dit gélasien, que les critiques modernes croient promulgué par le pape Damase dans un concile romain de 374 (Thiel, *Epist. rom. pont.*, p. 56; Jaffé, *Regesta*, n. 40, 91), et avec la liste envoyée à Exupère de Toulouse par le pape Innocent Ier, en 405, *P. L.*, t. xx, col. 501. Un catalogue semblable, avec des variantes sans portée, était déjà dressé en 393 par le concile d'Hippone, auquel assistait Augustin, comme simple prêtre, can. 38, Mansi, t. iii, col. 924, canon renouvelé à Carthage en 397, can. 47, Mansi, t. iii, col. 891, et en 419, can. 29, Mansi, t. iv, col. 430. Ces conciles ne prétendent pas formuler une décision définitive et ajoutent qu'il faudra consulter le pape Boniface *pro confirmando isto canone.* Mansi, t. iv, col. 891. De même Augustin connait et permet les divergences entre les diverses Églises, *De doct. christ.*, l. II, c. viii, n. 12, *P. L.*, t. xxxiv, col. 48, et en particulier les doutes de l'Église orientale, *De civit.*, l. XVII, c. xx, n. 1, *P. L.*, t. xli, col. 554. Mais personnellement il ne varia jamais sur la valeur des deutérocanoniques, et dans le *De civit.*, l. XVIII, c. xxxvi, *P. L.*, t. xli, col. 596, il défend toujours l'inspiration de la *Sagesse.* Il modifia au contraire ses idées sur l'auteur de plusieurs livres : il avait attribué la *Sagesse* à Jésus-Sirach, mais plus tard changea d'avis, *Retract.*, l. II, c. iv, n. 2, *P. L.*, t. xxxii, col. 631, sans pouvoir désigner d'auteur. Voir *Speculum*, § 21, *P. L.*, t. xxxiv, col. 947. O. Rottmanner, dans *Saint Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux* dans la *Revue bénédictine*, juillet 1901, a établi qu'à partir de 409 jusqu'à sa mort, Augustin ne cite plus cette épître comme un écrit de l'apôtre, sans toutefois se prononcer contre l'origine paulinienne. Cf. *De peccat. mer.*, l. I, c. xxviii, n. 50, *P. L.*, t. xliv, col. 137 (l'inspiration même de l'épître est niée par certains). — Quant aux apocryphes, il les répudie avec énergie. *De civit.*, l. XV, c. xxiii, n. 4, *P. L.*, t. xli, col. 470; l. XVIII, c. xxxviii, col. 598; *Cont. Faust. man.*, l. XI, c. ii, *P. L.*, t. xlii, col. 245.

b) La doctrine de l'*inspiration* doit aussi à Augustin d'avoir été précisée dans le sens « du biblicisme strict », Harnack, *op. cit.*, p. 151, c'est-à-dire de l'origine divine et par suite de l'inerrance absolue des Livres saints, telle que le concile du Vatican l'a proclamée. *quam (Scripturam) esse veracem nemo dubitat nisi infidelis et impius. De Gen. ad. litt.*, l. VII, c. xxviii, n. 42, *P. L.*, t. xxxiv, col. 371. C'est l'esprit de Dieu qui « parle par la bouche des prophètes et conduit la plume des apôtres ». *De doct. christ.*, l. II, c. vi; l. III, c. xxvii, etc.; *Confess.*, l. VII, c. xxi, n. 27; l. XIII, c. xxix, n. 44; *De civit.*, l. XVIII, c. xliii. On peut même dire que les livres des apôtres sont les écrits de Jésus. *De cons. Evang.*, l. I, c. xxxv, n. 54, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1070. Toute affirmation absolue de l'Écriture, même celles que l'écrivain a conçues sans révélation, devient une vraie révélation pour le lecteur, parce que Dieu, l'inspirant, lui donne la garantie de sa divine parole. Aussi une erreur dans la Bible est-elle impossible. *Epist.*, lxxxii, c. i, n. 3, *P. L.*, t. xxxiii, col. 277; n. 24, col. 286. Si on croit y rencontrer une assertion fausse, c'est que *aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. Cont. Faust. man.*, l. XI, c. v, *P. L.*, t. xlii, col. 249. Cf. *Epist.*, lxxxii, *loc. cit.*, col. 277. Tout le *De consensu Evangel.*, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1041 sq., la controverse avec saint Jérôme sur Gal., ii, 14 sq., ont pour but d'exclure de la Bible, non seulement toute dissimulation volontaire, mais toute erreur inconsciente. Voir encore *Epist.*, xciii, c. x, n. 35-36, *P. L.*, t. xxxiii, col. 339; *De Gen. ad litt.*, l. V, c. viii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 329; *In Joa.*, tr. CXI, n. 1, *P. L.*, t. xxxv, col. 1930. Toutefois pour saisir exactement la théorie d'Augustin, il faut tenir compte des restrictions qu'il fait : il admet, des oublis, la confusion d'un nom mis pour un autre, *De cons. Evang.*, l. III, c. vii, n. 30, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1175; les discours sont fidèlement rapportés pour le fond et la pensée, mais on peut trouver entre évangélistes des divergences d'ordre ou d'expression. *Ibid.*, l. II, c. xii, n. 27-29, col. 1090. Vogels, *S. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum.* Fribourg-en-Brisgau, 1908.

c) Sur les *versions* de la Bible, saint Augustin eut des opinions moins heureuses. Il considéra la version des Septante comme inspirée. Sans doute il raconte comme une simple « tradition » la légende des 72 cellules, *De civit.*, l. XVIII, c. xlii, *P. L.*, t. xli, col. 603; *De doct. christ.*, l. II, c. xv; *Enarr. in Ps. lxxxvii*, n. 20, mais il insiste sur l'inspiration, et explique par la volonté du Saint-Esprit les divergences entre l'hébreu et le texte grec, l'un et l'autre étant inspirés même dans les parties qui manquent dans l'un des deux textes. *De civit., loc. cit.*, c. xliii, col. 604.

Parce qu'il ne reconnait d'autorité qu'au texte grec

de l'Ancien et du Nouveau Testament, saint Augustin conserve en face des textes latins une entière liberté d'appréciation et de discussion. Il reproduit surtout des textes « italiens », parce que l'Itala a ses préférences, cependant il emploie fréquemment les anciens textes « africains », et parfois même la Vulgate de saint Jérôme. Rönsch, *Die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustinus,* dans la *Zeitschrift für die hist. Theologie,* 1867, p. 606 sq.; 1870, p. 91 sq.; Douais, *Saint Augustin et la Bible,* dans la *Revue biblique,* 1893, p. 62-81, 351-377; Burkitt, *The old Latin and Itala,* dans *Texte and Studies,* Cambridge, 1896, t. IV, fasc. 3, p. 55-78; P. Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris, 1901, t. I, p. 138-154.

d) Sur l'*herméneutique de saint Augustin*, nous n'avons qu'à ajouter deux remarques importantes : — *a*. Il fait une loi sévère d'une extrême prudence dans la détermination du sens scripturaire : qu'on se garde des interprétations hasardées et opposées à la science qui livreraient la parole de Dieu en risée aux incrédules. *De Gen. ad litt.,* l. I, c. XIX-XXI, surtout n. 39, *P. L.,* t. XXXIV, col. 260 sq. — *b*. Augustin mit le premier en avant, sans l'affirmer absolument, la théorie de la pluralité du sens littéral, qui aurait été fatale à l'exégèse, si elle avait prévalu. Tout ce qu'un lecteur peut ou veut comprendre de pieux et de vrai en lisant la Bible, quand même l'auteur sacré n'y aurait pas songé, serait le sens de l'Écriture, voulu par le Saint-Esprit qui prévoyait cette future interprétation. « Moi-même, dit-il, si j'étais écrivain inspiré, je voudrais parler ainsi... » *Confess.,* l. XII, c. XXXI, n. 42, *P. L.,* t. XXXII, col. 844; *De doct. christ.,* l. III, c. XXVII, n. 34, *P. L.,* t. XXXIV, col. 80. On sait les discussions auxquelles a donné lieu cette théorie. Saint Thomas l'avait approuvée sans réserve dans le *De potentia,* q. IV, a. 1, Paris, 1889, t. XIII, p. 118; mais plus réservé dans la *Somme,* Iª, q. I, a. 10, il ne garde plus que la formule, et l'entend tout autrement, des sens allégorique, moral, anagogique, qui sont fondés sur le sens littéral toujours unique. L'opinion d'Augustin est aujourd'hui universellement abandonnée. Cf. Patrizzi, *De interpret. Scriptur.,* Rome, 1844, p. 15-54; J. T. Beelen, *Dissertatio theologica qua sententiam vulgo receptam esse sacræ Scripturæ multiplicem interdum sensum litteralem, nullo fundamento satis firmo niti demonstrare conatur,* Louvain, 1845, surtout p. 40-48. Voir Moirat, *L'herméneutique augustinienne,* 1907.

e) *Un jugement d'ensemble sur l'exégèse augustinienne* est difficile à formuler, si multiples sont les aspects de son œuvre. Les plus remarquables de ses travaux bibliques appartiennent ou à la théorie (*De doctrina christ.*), et elle est généralement louée; ou à la prédication qui cherche volontiers l'interprétation mystique et allégorique (*In Joa., In Psalmos*), et en ce genre il est incomparable; ou à des questions spéciales (*De consensu Evang.*) et on admire sa pénétration. Mais de commentaires suivis on ne trouve guère que le *De Genesi ad litteram,* les essais sur les *Épîtres* aux Romains et aux Galates : l'œuvre proprement exégétique d'Augustin n'égale donc, ni par l'étendue, ni par le caractère scientifique, celle de saint Jérôme. Trois circonstances ont contribué à cette infériorité : — *a*. Une insuffisante connaissance des langues bibliques : il lisait le grec, mais avec peine; quant à l'hébreu, tout ce qu'on a pu conclure des études récentes de Schanz et de Rottmanner, *Theolog. Quartalschr.,* 1895, t. LXXVII, p. 269-276, c'est qu'il était familier avec le punique, langue sémitique apparentée à l'hébreu. — *b*. Le but moral et d'actualité pratique que visait son éloquence, le portait à des abus incontestables du sens mystique. — *c*. Enfin dans la polémique, les deux grandes qualités de son génie — passion ardente du tempérament africain et subtilité prodigieuse de son esprit — ne lui laissent point toujours le calme nécessaire à un exégète et l'entraînent à des interprétations violentes ou ingénieuses sans solidité. Ainsi, le texte de Matth., XXVII, 20, attribuant à Jérémie une prophétie de Zacharie, Augustin affirme que l'Esprit-Saint l'a voulu ainsi pour signifier l'accord ou plutôt l'identité de toutes les prophéties. *De consensu Evang.,* l. III, c. XXX, *P. L.,* t. XXXIV, col. 1175. De même un allégorisme exagéré est né du désir de vérifier l'accord des deux Testaments d'après la formule : *In Vetere Novum latet, et in Novo Vetus patet. Quæst. in Heptat.,* l. II, q. LXXIII, *P. L.,* t. XXXIV, col. 623. Clausen, *Augustinus S. Script. interpres,* 1827, p. 167-207, 252-267, a recueilli une série de textes dont l'exégèse augustinienne ne saurait être acceptée.

IV. DIEU ET SES ŒUVRES. — 1° *Théodicée augustinienne.* — Après ce qui a été dit des hautes conceptions empruntées par Augustin aux théories platoniciennes, il reste à signaler quelques idées fondamentales sur notre connaissance : 1. de l'existence de Dieu ; 2. de sa nature ; 3. de la Trinité.

1. *L'existence de Dieu :* — *a*) Elle est pour Augustin une de ces vérités auxquelles la providence donne une telle clarté qu'il est malaisé de s'y dérober. Nul ne peut pleinement ignorer Dieu. *In Ps. LXXIV,* n. 9, *P. L.,* t. XXXVI, col. 852 : (*Deus*) *ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare.* Les athées eux-mêmes ne le sont guère que dans le cœur, par passion, *in corde suo. In Ps. XIII,* n. 2, *ibid.,* col. 141. Encore s'en trouve-t-il fort peu, *rarum hominum genus. In Ps. LII,* n. 2, *ibid.,* col. 643, et c'est une véritable folie, *insania ista paucorum est. Serm.,* LXIX, n. 3, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 441. — *b*) Dieu n'est pourtant point l'objet de notre intuition directe et immédiate. A propos de la théorie de la connaissance, on a vu que saint Augustin ne sait rien ni d'une contemplation immédiate de Dieu, ni des idées innées. Il décrit lui-même, *De Genesi ad litt.,* l. IV, c. XXXII, n. 49, *P. L.,* t. XXXIV, col. 317, comment notre âme, partant de la connaissance des choses sensibles, s'élève, grâce à l'illumination du Verbe, jusqu'aux *invisibilia Dei.* — *c*) Il a touché à toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu, mais on trouverait rarement chez lui une démonstration systématique. Il attache une importance particulière au consentement du genre humain. *In Joa.,* tr. CVI, n. 4, *P. L.,* t. XXXV, col. 1910 : *exceptis paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem.* — L'antique preuve par la finalité et l'ordre du monde a été développée par lui avec une délicatesse, une grâce, une émotion inimitables : partout dans la beauté de la nature, il lit le nom de l'architecte divin. Cf. *Serm.,* CXLI, n. 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 776 : *philosophi nobiles quæsiverunt et ex arte artificem cognoverunt.* — Mais son éloquence est surtout admirable quand il développe la preuve métaphysique du monde fini et changeant, réclamant un créateur infini et immuable. Dans les *Confessions,* l. X, c. VI, n. 9, il s'écrie : *Interrogavi terram... mare... et abyssos... et responderunt : quære super nos... Ipse fecit nos.* D'autres fois, avec une logique plus serrée, *ibid.,* l. XI, n. 6, col. 811 : *Ecce sunt cœlum et terra : clamant quod facta sunt : mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est, et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod seipsa non fecerint,* etc. Il faut remarquer dans la réponse à la consultation d'Evodius (en 415), *Epist.,* CLXII, n. 2, *P. L.,* t. XXXIII, col. 705 (cf. *Epist.,* CLX, n. 1-3, *ibid.,* col. 701), la profonde réflexion d'Augustin : toutes nos preuves montrent que Dieu existe, non qu'il *doit* exister ; ce ne sont pas des raisons *a priori* de son

existence. Il renvoie au *De vera relig.*, c. XXXI, n. 58, *P. L.*, t. XXXIV, col. 147-148. — *d*) Mais la démonstration augustinienne par excellence est celle qui est développée *ex professo* dans le *De div. quæst. LXXXIII*, q. LIV, *P. L.*, t. XL, col. 38, avec plus d'étendue dans le *De libero arb.*, l. II, n. 7-33, *P. L.*, t. XXXII, col. 1243-1263, et enfin dans les *Conf.*, l. VII, c. X, n. 16, *ibid.*, col. 742. Elle repose sur la constatation d'une vérité éternelle et immuable, supérieure à l'homme, et pourrait être formulée ainsi : La raison de l'homme (et l'esprit angélique, ajoutent les *Rétract.*, l. I, c. XXVI, *ibid.*, col. 627), occupant le plus haut degré de la hiérarchie des êtres de ce monde, si elle découvre un être plus parfait, cet être sera Dieu. Or, ma raison constate qu'au-dessus d'elle, il y a la vérité éternelle et immuable, qu'elle ne crée pas, mais qu'elle contemple, qui n'est ni mienne, ni en moi, puisque les autres la contemplent aussi bien que moi et hors de moi. Cette vérité est donc Dieu lui-même, ou si l'on suppose un être encore plus élevé, nous conduit du moins à cet être, source de toute vérité. Cf. *De lib. arb.*, *loc. cit.*, n. 7-12, 13-14, 15-38, col. 1243-1261. M. Jules Martin, *Saint Augustin*, p. 101-188, a vu là un prélude à l'argument de saint Anselme. Mais c'est à tort : Augustin ne conclut point de l'idée de Dieu à son existence. Mais analysant les caractères de la vérité, il les trouve inexplicables, si au-dessus d'elle il n'y a un être immuable, source de l'immuable vérité. Dès 388, cette idée s'empara de toute l'âme d'Augustin, et elle se trahit par des exclamations comme celle-ci : « O Dieu, vous êtes *le père de la vérité*, *le père de la sagesse*, le père de la vraie et souveraine vie, le père de la béatitude, le père du bien et du beau, *le père de la lumière intelligible*, le père de notre réveil et de notre clarté... » *Soliloq.*, l. I, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 870. Au fond, cette preuve, comme les autres, se ramène à la trilogie fameuse, dans laquelle Dieu est conçu par le grand docteur comme source de tout être, de toute vérité, de tout bien : *causa subsistendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi. De civit. Dei*, l. VIII, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 228-229.

2. *Notre conception de la nature divine.* — *a*) La limite de notre connaissance de Dieu, l'impuissance de le comprendre et de l'exprimer par le langage humain, est un des thèmes préférés du grand docteur. Certes il est loin d'être agnostique, on l'a vu ; mais, plus que tout autre, il éprouve le tourment du mystère divin qui nous enveloppe ; il ne cesse de redire que ni nos concepts, ni nos paroles ne peuvent épuiser l'infini. *Si comprehendis, non est Deus*, dit-il. *Serm.*, CXVII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 663, cf. n. 7. *In Ps. LXXXV*, n. 12, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1090 : *Deus ineffabilis est, facilius dicimus quid non sit quam quid sit; In Evang. Joa.*, tr. XIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1495 : *Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo.* Les conceptions les plus vraies seront encore les plus générales, pourvu que nous sachions en déterminer les contours trop vagues : pour Augustin, Dieu est l'être, l'être absolu, l'être dans sa plénitude et sa perfection, l'être au-dessus duquel, en dehors duquel et sans lequel rien n'existe. *Soliloq.*, l. I, c. I, n. 3, 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 870-871. — *b*) Parmi les attributs de Dieu, la simplicité est la caractéristique qu'il met en saillie. Étant essentiellement pure actualité de l'être, sans qu'on puisse le concevoir jamais en puissance qui peu à peu se transforme en acte, Dieu est également toute perfection. Augustin va même jusqu'à regretter, en parlant de l'essence divine, l'emploi du mot *substance* qui semble établir une distinction entre le fond de l'être et des qualités accidentelles, *De Trinit.*, l. VII, c. V, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 942 : *Deus si subsistit ut substantia dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex*, etc. Et il conclut : *Essentia proprie dicitur, substantia abusive.* — Pour écarter de l'Être divin toute espèce de composition métaphysique, il se plaît à décrire l'identité absolue qui fait de chacun de ses attributs, bonté, sagesse, justice,... non des accidents surajoutés à son être, mais son être même : *Quod habet, hoc est..., sic habet sapientiam ut ipse sit sapientia*, etc. *In Evang. Joa.*, tr. XLVIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1743. Il insiste également sur l'identité de ces attributs entre eux. *De Trinit.*, l. XV, c. V, n. 7, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 1059 ; cf. l. V, c. X ; l. VI, c. VII ; *Serm.*, CCCXLI, c. VI, n. 8, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1498 ; *De civit. Dei*, l. XI, c. X, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 326. Sous cette inspiration augustinienne, Suarez et d'autres théologiens ajouteront un dernier aspect de la simplicité divine : nos idées elles-mêmes des attributs divins ne seront pas formellement distinctes : elles se compénétreront mutuellement : je ne puis concevoir la justice divine, sans embrasser dans cette justice infinie qui m'apparaît comme la plénitude de l'être, la miséricorde infinie qui est comprise dans cette plénitude. Cf. Suarez, *De Deo*, l. X, c. X-XIV ; card. Zigliara, *La luce intellettuale*, t. II, p. 101. — *c*) A la lumière de cette simplicité ineffable, s'expliquent plus aisément les rapports de Dieu au temps et à l'espace. L'éternité est l'actuation si parfaite de toute la vie divine, que, nul changement n'étant possible, on ne peut y distinguer ni hier, ni aujourd'hui, ni demain. Le temps naît, non pas avec les révolutions des astres, comme Platon l'a dit, mais avec le changement inhérent à toute créature. *Tempus est creaturæ motus ex alio in aliud. De Gen. ad litt.*, l. V, c. V, n. 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 325. Cf. *De Gen. cont. manich.*, l. II, c. II, n. 3, *ibid.*, col. 175 ; *Confess.*, l. XI, c. XIX. — De même la simplicité montre Dieu élevé au-dessus de tout espace, présent partout mais inétendu et incommensurable. *Epist.*, CXXXVII, *ad Volusianum*, c. II, *P. L.*, t. XXXIII, col. 519. — *d*) La théorie de la science divine se résume chez Augustin en cette grande conception : Dieu contemple, en un seul regard immuable, tout être, toute vérité, tout objet possible ou réel. Cette connaissance est une intuition éternelle devant laquelle le passé et l'avenir sont aussi actuels que le présent, mais chacun pour la partie du temps auquel répond leur réalité. Dieu embrasse tous les temps et peut ainsi connaître l'avenir (qu'il soit produit librement ou avec nécessité) aussi infailliblement que le présent. Cf. *De lib. arb.*, l. III, c. II-IV, n. 3-10, *P. L.*, t. XXXII, col. 1272-1274 ; *De civit. Dei*, l. XI, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 334. — On n'ose guère plus aujourd'hui nier qu'Augustin ait admis en Dieu la science du *futur conditionnel*, qui ne se réalisera jamais, mais qui *se réaliserait, si* certaines conditions étaient posées : il semblerait à première vue, que ces objets purement hypothétiques ne peuvent être présents au regard divin, comme quelque chose de réel. Mais, comme les autres Pères, saint Augustin a admis en Dieu cette connaissance : bien plus, il en a fait avec raison, nous le verrons, le ressort de sa providence. Quand les semipélagiens abusent de cette connaissance, et croient y trouver des mérites qui annulent la gratuité de la grâce et le don de la prédestination, le grand docteur de la grâce nie de pareilles applications de cette science, mais il admet la connaissance elle-même. Cf. *De prædest. sanct.*, c. IX, n. 17, *P. L.*, t. XLIV, col. 273 ; *De dono persev.*, c. IX, n. 23, *P. L.*, t. XLV, col. 1005-1006. Voir plus loin la doctrine de la grâce.

3. *La Trinité.* — D'après Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. franç., t. II, § 20, p. 265, Augustin aurait mérité le premier rang parmi les docteurs de l'âge patristique, non moins par sa doctrine de la Trinité, que par sa doctrine de la grâce. Il est certain que ses quinze livres *De Trinitate* condensent et complètent ce qu'on avait dit de plus profond et de plus précis sur ce grand mystère ; spécialement pour mettre en harmonie avec l'unité de l'être divin, la divinité, désormais hors de

discussion, du Fils et du Saint-Esprit. Le caractère saillant de sa doctrine trinitaire, c'est que nous pouvons y saisir, dans une pleine lumière, la marche de l'esprit latin dans la conception de la Trinité, marche opposée à celle des Pères grecs ou orientaux. Le P. de Régnon, *Études de théologie positive,* p. 300-429, a développé cette divergence des deux conceptions, mais il faut le reconnaître, son admiration pour les grecs ne lui a pas permis d'apprécier toute la valeur du progrès accompli ou du moins préparé par le génie d'Augustin. Ce développement du dogme est cependant d'autant plus remarquable qu'en passant par la scolastique, la théorie trinitaire d'Augustin orientera tous les théologiens occidentaux. Les principes communs aux Pères grecs et latins, au moment où écrivait Augustin, étaient d'abord le dogme des trois personnes participant pleinement et également à une même nature divine, puis l'explication du dogme par cet axiome, implicitement formulé par les grecs eux-mêmes : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio,* formule dans laquelle l'unité se rapporte à la nature, l'opposition aux personnes; cf. *De Trin.*, l. V, c. v-vi, *P. L.*, t. xlii, col. 912; dans le *Proœmium* du l. VIII, *ibid.*, col. 947, dont les formules ont été certainement imitées par l'auteur du symbole pseudo-athanasien *Quicunque,* il affirme la grande règle : il faut exprimer au singulier toutes les propriétés absolues de l'essence : *unus Deus, bonus, omnipotens ipsa Trinitas, et quidquid aliud non invicem relative, sed ad se singuli dicuntur; hoc enim secundum essentiam dicuntur.* Trois traits caractérisent le concept latin et le progrès accompli sous l'influence du grand docteur : *a*) la conception de la nature avant les personnes; *b*) l'insistance à attribuer toutes les opérations *ad extra* à la Trinité entière; *c*) l'explication psychologique des processions.

A. Dans l'explication de la Trinité, *Augustin conçoit la nature divine avant les personnes.* Sa formule de la Trinité sera : une seule nature divine subsistant en trois personnes; celle des grecs au contraire disait : trois personnes ayant une même nature. Jusque-là, en effet, l'esprit des grecs se fixait directement sur les personnes : sur le Père, conçu comme le Dieu unique (primitivement le mot *Deus,* ὁ Θεός, lui était spécialement réservé), *credo in unum Deum Patrem;* puis sur le Fils, né du Père, *Deum de Deo,* et enfin sur le Saint-Esprit procédant du Père en tant que Père, donc par le Fils. Ce n'est qu'à la réflexion que leur esprit considérait directement dans ces trois personnes une seule et même nature divine. Saint Augustin au contraire, préludant au concept latin que les scolastiques lui ont emprunté, envisage avant tout la nature divine et poursuit jusqu'aux personnes pour atteindre la réalité complète. *Deus,* pour lui, ne signifie plus directement le Père, mais plus généralement la divinité, conçue sans aucun doute d'une manière concrète et personnelle mais non comme telle personne en particulier. C'est Dieu-Trinité, c'est-à-dire au fond la divinité qui s'épanouit sans succession de temps ou de nature, mais non sans ordre d'origine, en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit.

Ce caractère spécial de la théorie trinitaire d'Augustin explique seul la forme si nouvelle du symbole pseudo-athanasien qu'elle a inspiré. Tous les anciens symboles, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1-13, même ceux usités du temps d'Augustin, et employés par lui à Milan et en Afrique, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 33-47, sont formulés d'après le concept antique, débutant par la foi au Dieu unique qui est le Père, pour clôturer par le Saint-Esprit, sans exprimer autrement la Trinité, *Credo in Deum Patrem* (première personne)... *et in Jesum Christum filium,* etc. (forme la plus ancienne du symbole, Denzinger, *loc. cit.*); *Credimus, in UNUM DEUM PATREM... et in UNUM DOMINUM nostrum Jesum,* etc. (symboles dits de Nicée et de Constantinople, Hahn, *loc. cit.*, § 143-145, p. 160-166). Mais le symbole *Quicumque*, d'inspiration augustinienne, s'ouvre par la foi à la divinité commune aux trois personnes : *Fides catholica hæc est, ut unum Deum* (nature) *in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur,* etc. Denzinger, n. 136.

La doctrine, certes, est la même, mais qui ne voit que le concept augustinien, en exprimant avant tout l'unité de nature, prévient et écarte d'avance les objections. — *a*) Jamais, jusque-là, l'*unité divine* n'avait été mise si puissamment en relief en face des trois personnes divines. Les grecs accentuaient le rôle de ces personnes, étant constamment harcelés par les accusations de trithéisme, et, pour cela, obligés de *récapituler* la Trinité dans sa source première, le Père. Voir les paroles du pape saint Denys à saint Denys d'Alexandrie citées par saint Athanase. *De decretis Nicænæ syn.*, n. 26, *P. G.*, t. xxv, col. 464. Mais chez saint Augustin, la divinité unique apparaît de prime abord et, de cette vue, naîtra plus tard la distinction des deux traités *De Deo uno* et *De Deo trino,* distinction que le concept grec n'aurait point inspirée. Cf. *De Trin.*, tout le l. VII, spécialement c. iv, vi, *P. L.*, t. xlii, col. 939, 946. — *b*) *L'égalité des personnes divines* éclate aussi avec plus de clarté. Le concept antique faisait ressortir le rôle du Père, unique principe de la divinité, et, pour parler avec saint Denys, de tout l'être, τῆς ὀντότητος, source, origine des autres personnes, en sorte qu'à lui seul semblait appartenir en propre la divinité; il est le Dieu suréminent, ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, ὁ τῶν ὅλων Θεός : mais cette insistance, pour certains esprits moins profonds, n'était pas sans danger d'une subordination du Fils et du Saint-Esprit. Chez Augustin, c'est la nature divine, avec toutes ses perfections absolues, qui apparaît tout d'abord, existant identiquement la même dans chacune des trois personnes. De là cette égalité si grande qu'Augustin peut dire, *De Trinit.*, l. VIII, *proœm.*, *P. L.*, t. xlii, col. 947 : *Tantam esse æqualitatem, ut non solum Pater non sit major quam Filius, sed nec... singula quæque persona quælibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas.* — *c*) Un autre péril, il est vrai, se présente. Cette divinité, que l'on s'habitue à considérer indépendamment des trois personnes, ne sera-t-elle pas conçue peu à peu comme Dieu personnel, avant d'être Père, Fils et Saint-Esprit, entraînant ainsi ou une quaternité en Dieu, ou l'absorption des trois personnes en un sabellianisme nouveau? Jamais la théorie de Cajetan, *In Sum. S. Th.*, IIIa, q. iii, a. 2; Ia, q. xxxix, a. 4, et de Durand, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. ii, n. 7, affirmant une *subsistence* commune aux trois personnes, n'aurait pu surgir de la conception antique, tandis qu'elle se présente assez naturellement à l'esprit latin. Ce danger, Augustin l'a pressenti et l'a prévenu, en niant à cette divinité toute réalité distincte de la réalité des personnes divines. Cf. plus haut col. 2303, n. 90.

B. Un autre progrès de la théorie trinitaire d'Augustin, c'est l'insistance à faire de toute opération divine *ad extra* l'œuvre indistincte des trois personnes. Seulement comme chaque personne possède la nature divine d'une manière particulière, on *attribue* à chacune d'elles dans les opérations extérieures le rôle qui convient au caractère de son origine : simple *appropriation,* diront les latins après Augustin. Certes les Pères grecs, eux aussi, affirmaient cette unité d'ἐνέργεια en Dieu : elle était même pour eux la grande preuve de l'unité de nature. Mais c'était là l'œuvre de la réflexion : dans la description directe de la Trinité, ils accentuaient, au contraire, comme un rôle distinct de chacune des personnes dans les œuvres accomplies en communauté d'action. De là ces formules si difficiles pour les latins : ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Πνεύματι. De là des assertions absolues qui semblaient réserver exclusivement à chaque personne une opération propre : seul le

Saint-Esprit était formellement descendu à la Pentecôte, comme l'incarnation appartient seulement au Fils. De là en particulier cette explication fréquente des théophanies de l'Ancien Testament, d'après laquelle le Fils seul avait apparu aux anciens patriarches. Saint Augustin proclame d'abord qu'en réalité les théophanies sont nécessairement l'œuvre de toute la Trinité, quoique l'une des personnes puisse être parfois spécialement manifestée. *De Trin.*, l. III, c. XVII, n. 32, *P. L.*, t. XLII, col. 866. Le Père, ajoute-t-il, peut, aussi bien que le Fils, apparaître. *Ibid.*, n. 32-33; cf. c. X, n. 17-18, col. 835. De fait, au paradis terrestre, ce n'est pas une personne, c'est la Divinité, Père, Fils et Saint-Esprit (*indiscrete Deus*) qui s'est manifestée, *ibid.*, n. 16-17, col. 855; et les paroles entendues par Adam n'ont pas seulement été produites par la Trinité, mais *au nom* de la Trinité, *personam demonstrantes ejusdem Trinitatis. Ibid.*, n. 18, col. 857. D'ailleurs, dans ces apparitions, la Trinité s'est ordinairement servie des anges comme de messagers pour se manifester sous une forme créée. *De Trinit.*, l. III, c. XI, n. 27, col. 886. Enfin dans l'incarnation elle-même, bien que seul le Verbe communique sa personnalité à l'humanité du Christ, toute la Trinité a opéré cette ineffable union : *humanam illam formam ex Virgine Maria TRINITAS OPERATA EST, sed solius Filii persona est; visibilem namque Filii solius personam* (c'est-à-dire l'humanité visible) *invisibilis Trinitas operata est. De Trin.*, l. II, c. X, n. 18, col. 857.

C. Enfin, Augustin a jeté les fondements de la *théorie psychologique des processions :* dans cette conception, systématisée plus tard par Anselme et achevée par saint Thomas, l'esprit essaie de pénétrer la vie intime de Dieu et, contemplant la nature divine douée d'intelligence et de volonté, explique par ces deux opérations le nombre et la nature des *processions* concernant l'origine du Fils et du Saint-Esprit : le Fils naît du Père comme Verbe de l'intellection divine, *per modum intelligibilis actionis*, dira saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII, a. 2; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme le terme substantiel de leur amour, *processio amoris*, S. Thomas, *ibid.*, a. 3; et, avec ces deux processions, le cycle de ce qu'on pourrait appeler l'évolution divine est complet, parce que deux opérations seulement réclament un terme substantiel. Profonde métaphysique que saint Augustin a inaugurée par son analyse subtile de l'âme humaine, dans laquelle il aimait à voir la plus belle image de la Trinité.

Mais il avait cherché les *vestiges* de ce grand mystère dans les autres créatures, analogies parfois arbitraires et forcées, mais qui attestent du moins chez le docteur africain une rare ingéniosité. Pour résumer les vues augustiniennes, il a paru utile de retracer ici dans un tableau (d'après K. Scipio, *Des Aurel. Augustinus Metaphysik*, Leipzig, 1886, p. 66-67, mais modifié et corrigé) les principales formules et images par lesquelles sont représentées les trois personnes de la Trinité. Voir le tableau des formules et images de la Trinité, col. 2351-2352.

2° *La création et les créatures.* — 1. *Cosmogonie augustinienne.* — On a signalé plus haut, à propos du néoplatonisme de saint Augustin, ses grandes thèses de la création *ex nihilo*, distincte de Dieu, œuvre de la liberté divine. Il reste à mentionner ici sa théorie de l'Hexaméron, théorie qui atteste sa largeur de vues en exégèse, et son originalité dans le problème si ardu des origines.

A. *En quel sens Augustin admet-il la création simultanée de tout l'univers?* — On sait les tâtonnements et les hésitations de son esprit en face du récit de la Genèse. Voir col. 2300, n. 67-70. Il ne s'est jamais purement rallié ni à l'école allégorique d'Alexandrie, ni à l'école littérale de Syrie; mais sur ces problèmes des origines qui le hantent sans cesse, il s'inspire tour à tour de l'une et l'autre de ces écoles pour former ce qu'on a nommé son *éclectisme*. Tous ces efforts ont abouti aux conclusions suivantes :

a) Tous les systèmes affirmant l'éternité du monde, même avec la création, sont, pour lui, contraires à la raison et il n'admet point la théorie de saint Thomas d'après laquelle seule la foi nous apprend que le monde a commencé. Au l. XI de la *Cité de Dieu* il traite à fond cette question et il prouve successivement que le monde ne peut exister en dehors du temps, *procul dubio mundus non factus est in tempore, sed cum tempore, loc. cit.*, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 322, et que le temps, essentiellement successif, ne saurait être infini et éternel, *tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum. Ibid.*, l. XII, c. XV, n. 2, col. 366. Que l'on suppose des mondes innombrables ayant précédé le nôtre, ou que l'on admette un seul monde, « soumis à d'innombrables alternatives de destructions et de renaissances que ramènent certaines périodes séculaires » (système platonicien), toujours il y aura une distance infinie entre ces temps et l'éternité, *considerent nihil esse diuturnum in quo est aliquid extremum. Ibid.*, l. XII, c. XII, col. 359. A ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas créé le monde plus tôt? il répond : Pourquoi ne l'a-t-il pas créé ailleurs? *Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus sit nullus præter mundum, respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare præterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum.*

b) Le récit des six jours de la création dans la Genèse ne peut être pris à la lettre et au sens propre. Dès 389, dans le *De Genesi cont. manich.*, l. I, c. XXIII, n. 41, *P. L.*, t. XXXIV, col. 193, Augustin exclut les jours ordinaires. Entre autres raisons, il se demande ce que signifient trois jours sans astres. *De Gen. ad litt. lib. imp.*, c. XII, n. 36, *P. L.*, t. XXXIV, col. 235. Et après la création du soleil, il ajoute : « Quiconque se rend compte que, pendant notre nuit, il y a le soleil ailleurs..., celui-là cherchera une signification plus relevée pour de pareils jours. » *Ibid.*, c. XIII, n. 43, col. 237.

c) En réalité, l'action créatrice a été instantanée et les six jours de la Genèse correspondent à l'indivisible instant où tout fut créé. *De civit. Dei*, l. XI, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 324. S'appuyant sur la parole de l'Ecclésiastique, XVIII, 1 : *creavit omnia simul*, Augustin repousse, non pas toute intervention nouvelle de Dieu, mais toute nouvelle *création : post eam conditionem a suis operibus requievit, non condendo aliquid amplius*, dit-il. *De Gen. ad litt.*, l. V, c. IV, n. 10, *P. L.*, t. XXXIV, col. 325; cf. *ibid.*, l. I, c, X, col. 253; *De Genesi ad litt. l. imperf., loc. cit.*, c. VII, n. 28, col. 232; *De civit. Dei*, l. XI, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 324.

d) Il ne suppose point cependant, comme bon nombre de ses contemporains, que l'acte instantané du créateur ait produit l'univers organisé, tel que nous le voyons aujourd'hui. Mais il distingue entre la création proprement dite et la formation ou développement du monde : cette seconde œuvre due, au moins en très grande part, aux forces déposées dans le sein de la nature par le créateur, a été graduelle, progressive, parcourant diverses phases dont le récit mosaïque peut donner une idée approximative. *Confess.*, l. XII, c. VIII, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 829; *De Genesi ad litt.*, l. VI; l. IX.

B. *Comment Augustin conçoit-il les éléments primitifs du monde et les « rationes seminales »?* — *a*) D'après lui, à l'origine, Dieu créa les éléments du monde à l'état de masse confuse et *nébuleuse* : le mot est du saint docteur, *De Gen. ad litt.*, l. I, c. XII, n. 27, col. 256, *nebulosa species apparet*. Ces éléments, selon les données aristotéliciennes, il les appelle matière et forme, ou plutôt matière informée. Parfois, il est vrai, il semble affirmer que Dieu produisit d'abord la ma-

FORMULES ET IMAGES DE LA TRINITÉ D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

LE PÈRE	LE FILS	LE SAINT-ESPRIT
	A. — En Dieu lui-même	
1. *Summe esse.*	*Summe sapientem esse.*	*Summe bonum esse.*
2. *Vera æternitas.*	*Æterna veritas.*	*Æterna et vera caritas.*
3. *Æternitas.*	*Veritas.*	*Voluntas.*
4. —	—	*Beatitudo.*
5. —	*Species.*	*Usus.*
6. *Pater.*	*Imago.*	*Munus.*
7. *Origo rerum.*	*Pulchritudo.*	*Delectatio.*
	B. — Dans les créatures en général	
8. *Unitas.*	*Species.*	*Ordo.*
9. *Existentia.*	*Scientia.*	*Utriusque amor.*
10. *Esse.*	*Nosse.*	*Velle.*
11. *Esse.*	*Specie contineri.*	*Ordinem appetere.*
12. *Id quo res constat.*	*Quo discernitur.*	*Quo congruit.*
13. *Id quo res sit.*	*Quo hoc sit.*	*Quo sibi amica sit.*
14. *Natura.*	*Doctrina.*	*Usus.*
15. *Physica.*	*Logica.*	*Ethica.*
	C. — Dans l'homme sensible	
16. *Res visa.*	*Visio externa.*	*Animi intentio.*
17. *Memoria.*	*Visio interna.*	*Voluntas (volitio).*
	D. — Dans l'ame spirituelle	
18. *Esse.*	*Intelligere.*	*Vivere.*
19. *Mens.*	*Notitia.*	*Amor.*
20. *Memoria.*	*Intelligentia.*	*Voluntas.*
21. *Ingenium.*	*Doctrina.*	*Usus.*
22. *Memoria (de Deo).*	*Intellectio (Dei).*	*Amor (in Deum).*

Textes de saint Augustin : 1. *De civit. Dei*, l. XI, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 342. — 2. *Ibid.* — 3. *De Trinit.*, l. IV, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 887, et *Proœmium*. — 4. *Ibid.* — 5. *De Trin.*, l. VI, c. X, n. 11, *ibid.*, col. 931. — 6. *Ibid.* — 7. *De Trin.*, l. VI, c. X, n. 12, *ibid.*, col. 932 (expressions empruntées à saint Hilaire l. II *De Trinitate*). — 8. *Ibid.* — 9. *De civit. Dei*, l. XI, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 339-341. — 10. *Confess.*, l. XIII, c. XI, n. 12, *P. L.*, t. XXXII, col. 849. — 11. *De civit. Dei*, l. XI, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 342. — 12. *De div. quæst. LXXXIII*, q. XVIII, *P. L.*, t. XL, col. 15. — 13. *Ibid.* — 14. *De civit. Dei*, l. XI, c. XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 338. — 15. *Ibid.* — 16. *De Trin.*, l. XI, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 985. — 17. *Ibid.*, c. III, n. 6-9, col. 988-992. — 18. *Ibid.*, l. VI, c. X, n. 11, col. 931. — 19. *Ibid.*, l. IX, c. III, n. 3, col. 962. — 20. *Ibid.*, l. X, c. XI, n. 17, col. 982; cf. *Epist.*, CLXIX, *ad Evodium* (en 415), n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 745. — 21. *De Trin.*, *ibid.* — 22. *De Trin.*, l. XIV, c. XII, n. 15, col. 1048; cf. c. II, n. 4, col. 1038.

tière invisible, sans forme et sans êtres individuels, *De Gen. cont. man.*, l. I, c. V, *ibid.*, col. 177; *De Gen. ad litt. l. imperf.*, n. 10, col. 224; *Confess.*, l. XII, c. VIII, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 829 : *fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem.* Mais il explique sa pensée dans le *De Gen. ad litt.*, l. I, c. XV, n. 29, *P. L.*, t. XXXIV, col. 257 : la matière n'a pu être créée avant toute forme, puisqu'elle ne saurait exister avant toute détermination; elle a donc eu, sans préexistence, simple antériorité d'origine. Cf. *ibid.*, l. II, n. 24, col. 272; l. V, c. V, n. 13, 16, col. 326 : *(materia) præcedens formationem suam, non tempore, sed origine.*

b) Parmi les éléments créés au premier jour, Augustin distingue deux séries : les uns étaient définitivement constitués dans leur nature spécifique; d'autres n'existaient qu'en germe dans la préexistence de leur cause. Ainsi à l'origine, tout était créé; mais le plus grand nombre des êtres l'était seulement *en puissance et enveloppés dans leurs causes. De Gen. ad litt.*, l. VII, c. XXVIII, n. 41, col. 371. « Toutes choses, dit-il, *De Trinit.*, l. III, c. IX, *P. L.*, t. XLII, col. 878, ont été créées par Dieu dès l'origine, dans une sorte de contexture des éléments; mais elles ne peuvent se développer et paraître que lorsque les circonstances opportunes sont réalisées, *acceptis opportunitatibus prodeunt.* » Ailleurs, *De Gen. ad litt.*, l. V, c. XXIII, n. 45, *P. L.*, t. XXXIV, col. 338, il compare l'évolution du monde s'épanouissant hors des éléments primitifs, au développement d'une graine devenant un grand arbre : « De même que dans la graine se trouve invisiblement tout ce qui, par la suite, constituera l'arbre, ainsi le monde contenait en lui-même tout ce qui allait être manifesté plus tard, non seulement les cieux avec leur soleil, leur lune et leurs étoiles..., mais encore ces autres êtres qu'il produisit en puissance et dans leurs causes. » Ces *rationes seminales*, empruntées sans doute aux néoplatoniciens, Grandgeorge, *op. cit.*, p. 114, devenues plus tard si célèbres dans la scolastique, ne sont précisément que les énergies latentes dans les germes destinés à se développer, non pas seulement durant les six jours de la création, mais durant tous les siècles de l'histoire du monde. *De Gen. ad litt.*, l. IX, c. XVII, n. 32, col. 406. Augustin multiplie les

exemples et les formules pour faire comprendre sa pensée : ainsi au début la matière informe créée par Dieu est appelée *ciel et terre*, non point parce qu'elle était déjà le ciel et la terre, mais parce qu'elle pouvait le devenir, *non quia jam hoc erat, sed quia jam hoc esse poterat. De Gen. cont. man.*, l. I, c. VII, n. 11, *ibid.*, col. 178. Il parle de même des plantes et des animaux, *De Gen. ad litt.*, l. V, c. IV, n. 11, *ibid.*, col. 325. Il est remarquable qu'Augustin, même au moment où il semble si hardi, par respect pour le texte sacré, dit que ces énergies du monde ont d'abord formé, non pas une semence, la graine ou l'œuf, mais au contraire l'être vivant qui produira la semence de l'avenir. *Ibid.*, n. 9, col. 324; *De Trin.*, l. III, c. VIII, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 876.

c) Au risque d'étonner, il faut ajouter que saint Augustin étend son système à l'homme lui-même : Comment, se demande-t-il, Adam et Ève existaient-ils au commencement du monde? *Respondebo : invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta. De Gen. ad litt.*, l. VI, c. VI, n. 10, *P. L.*, t. XXXIV, col. 343. Ainsi Adam et Ève ont été créés dès le premier jour, non pas dans leur réalité parfaite, mais « selon la puissance productive répandue comme un germe dans le monde par la parole de Dieu », *secundum potentiam per verbum Dei tanquam seminaliter mundo inditam. Ibid.*, l. VI, c. V, n. 8, col. 342. De cette existence potentielle, le temps venu, *oportebat jam tempore suo fieri Adam de limo terræ, ejusque mulierem ex viri latere. Ibid.* Mais, si l'on ne veut se méprendre, le lecteur doit prendre garde à deux réserves capitales : l'âme n'a pu être enfermée dans aucune *ratio causalis*, nous dira Augustin; voir, plus loin, col. 2360; et, de plus, Dieu interviendra pour la formation du corps.

C. *Saint Augustin est-il donc évolutionniste?* — S'il s'agit d'évolution athée ou d'évolution matérialiste sans âme, la question serait ridicule, tant le rôle de Dieu et de l'âme est au centre de toute la cosmogonie et anthropologie augustinienne. Mais il est une évolution théiste qui a pu, non sans quelque apparence, se réclamer du docteur d'Hippone. En niant si catégoriquement les créations successives n'a-t-il pas admis que le créateur a doté la matière d'une puissance de *différenciation* et de *transformation* graduelles qui constitue l'évolutionnisme? On l'a cru parfois, et le R. P. Zahm, *Bible, science et foi*, trad. franç., Paris, s. d., p. 58-66, félicite le grand docteur d'avoir préludé à la science moderne, d'abord en accordant à la nature ce pouvoir de transformation, puis en proclamant « que le monde est sous l'empire de la loi, et que Dieu, dans le gouvernement de l'univers physique, agit non pas directement et immédiatement, mais indirectement par l'intermédiaire des causes secondes que nous nommons les lois et les forces de la nature ». Et, ajoute-t-il, « il est sur ce point si explicite dans son langage qu'on ne peut s'y méprendre. » *Op. cit.*, p. 66. Et cependant cette interprétation est absolument inexacte dans ses deux parties.

a) Augustin n'a pas cru possible la transformation; mais, affirmant la fixité des espèces, il n'admet pas que « d'un même principe primitif ou d'un même germe, puissent sortir diverses réalités ». Ce jugement de l'abbé Jules Martin, dans son étude très pénétrante sur ce sujet, *Saint Augustin*, p. 314, est aussi le nôtre. Et la preuve en est évidente pour qui lit au l. IX *De Gen. ad litt.*, c. XVII, n. 32, *P. L.*, t. XXXIV, col. 406, cette affirmation sans réplique : « Les éléments de ce monde corporel ont aussi leur force bien définie et leur qualité propre d'où dépend ce que peut ou ne peut pas chacun d'entre eux, et quelle réalité doit ou ne doit pas sortir de chacun d'entre eux... De là vient que d'un grain de froment ne naît pas une fève, ni d'une fève le froment, ni de la bête l'homme, ni de l'homme la bête. » Ainsi les *rationes seminales* ne constituent pas dans les éléments la puissance d'évoluer « de l'homogène à l'hétérogène », comme le pense Zahm, *L'évolution et le dogme*, trad. franç., p. 124, mais supposent autant de germes qu'il doit surgir plus tard d'espèces différentes. Et les exemples cités prouvent dans l'esprit d'Augustin une conception assez sévère de l'espèce.

Le l. III *De Trin.*, c. VIII, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 875, est particulièrement instructif; il n'y a point de génération spontanée, mais « de tous les êtres qui viennent à la vie les germes invisibles étaient latents dans les éléments de la nature ». Ainsi de la mer naquirent poissons et volatiles; de la terre les plantes et « les premiers animaux de *chaque espèce* ». D'autres germes innombrables existent, dispersés dans l'univers, mais endormis faute de circonstances favorables, *quibus erumpant et* SPECIES SUAS PERAGANT.

b) Augustin exige, pour la formation de l'univers, l'intervention divine *immédiate*, distincte du concours. Sans doute Dieu ne crée plus, mais son action directe est parfois nécessaire pour suppléer à l'impuissance des énergies cosmiques, pour amener, au moment voulu, tel ou tel germe à son plein développement. Or, que l'influence divine jette dans l'univers une nouvelle matière (hypothèse rejetée par Augustin), ou qu'à divers intervalles elle donne une impulsion nouvelle (comme il l'exige), c'est toujours l'insuffisance de la loi, et le recours « au miracle ».

Il est vrai que le grand docteur ne spécifie pas les cas où Dieu devra intervenir ainsi miraculeusement. Mais il accepte le principe. A propos de la formation de la lune, il dit : *Si aliquid Deus imperfectum fecisse diceretur, quod deinde ipse perficeret, quid reprehensionis haberet ista sententia? De Gen. ad litt.*, l. II, c. XV, n. 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 276. — Pour la formation du corps d'Ève, il affirme catégoriquement cette intervention miraculeuse et, à ce propos, en donne la théorie générale, *op. cit.*, l. IX, c. XVI-XVIII, surtout n. 31-32, col. 405-406. Les êtres futurs, dit-il, sont contenus dans les éléments de deux manières bien différentes : les uns *devront* nécessairement jaillir de ce germe primitif; les autres *pourront* en être tirés, si Dieu intervient directement. Et c'est ainsi que le corps d'Ève était renfermé moins dans les éléments que dans la puissance de Dieu, *in Deo erat absconditum*, n. 31, col. 406. Cette formation d'Ève est si bien un miracle que les anges eux-mêmes n'ont pu l'accomplir, n. 26-28, col. 403-404. — Même intervention de Dieu pour introduire l'âme d'Adam dans son corps, et aussi, semble-t-il, pour la formation de ce corps, *op. cit.*, l. VII, c. XXIV, n. 35, col. 368 : *Credatur ergo, si nulla Scripturarum auctoritas aut veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando... formato ex limo corpori insereret.*

D. *Comment Augustin harmonise-t-il sa théorie avec les six jours de la Genèse?* — Il éprouva toujours un grand embarras, et on peut même dire qu'il n'est point parvenu à une interprétation définitive et exclusive.

a) D'après le *De Gen. cont. man.*, *P. L.*, t. XXXIV, le but de Moïse dans le récit des six jours serait ou bien de consacrer le repos sabbatique (l. I, n. 33, col. 189), en figurant aussi le repos des âmes dans l'éternité (n. 34) — ou bien de donner une image prophétique des six âges du monde (n. 35-42, col. 189-193) — ou bien de représenter les six phases diverses de la vie morale de nos âmes (n. 34, col. 194).

b) Dans le *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c'est une façon populaire de représenter la succession, non pas de l'action divine, mais des phases par lesquelles est passé

le monde créé sous l'action des causes naturelles. *De Genesi ad litt. lib. imperf.*, c. VII, n. 28, *ibid.*, col. 231; cf. *De Gen. ad litt.*, l. V, c. V, n. 14, *ibid.*, col. 326.

c) En particulier le *soir* et le *matin* reçoivent d'Augustin diverses significations. D'après le *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. XIV, n. 51, *ibid.*, col. 240, le *soir* désignerait l'état imparfait et indéterminé de la *materia informis*, et le *matin* la détermination spécifique imprimée par Dieu à cette matière. Cf. *De Gen. cont. man.*, l. II, c. III, n. 4, col. 197.

d) Plus tard, à partir de 400, il propose une autre interprétation : ces six jours et, en particulier, le matin et le soir figurent les phases successives de la connaissance que les anges acquièrent des créatures, d'abord en Dieu (connaissance plus parfaite, *matutina*), puis en elles-mêmes (connaissance inférieure, *vespertina*) et ce symbolisme répondrait au sens vrai qu'avait en vue l'écrivain. *De Gen. ad litt.*, l. IV, c. XXVI-XXX, n. 43-47, *P. L.*, t. XXXIV, col. 313-316; l. V, c. V, n. 15, col. 326. Cf. *De civit. Dei*, l. XI, c. VII, *P. L.*, t. XLI, col. 322.

E. *Conclusion.* — Augustin présentait sa théorie avec grande réserve et sans condamner les autres interprétations. Cf. *De Genesi ad litt.*, l. I, c. XX-XXI, n. 40-41, *P. L.*, t. XXXIV, col. 261; l. V, c. I, n. 1, col. 34, *nullius intercludens melius intelligendi licentiam*; c. VIII, col. 329, *nescientes conjectamus*. Mais, d'autre part, il réclamait avec énergie la liberté de défendre son système : jamais peut-être il ne fut aussi sévère à l'égard de catholiques, qu'il ne l'a été ici envers les « contradicteurs » qui érigaient leur solution en dogme, et cela dans le plus pieux et le plus humble de ses livres, *Confess.*, l. XII, c. XIV-XXV, *P. L.*, t. XXXII, col. 832-840, en particulier n. 40, *quia superbi sunt... amant (sententiam) suam, non quia vera est, sed quia sua est..., nec visus sed typhus eam peperit.*

F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, Paris, 1882, p. 92-102; A. Motais, *Origine du monde d'après la tradition*, Paris, 1888, p. 166-253, 318-351.

2. *Angélologie.* — C'est une des parties de la révélation dans lesquelles Augustin, influencé par le néoplatonisme, n'a pu se dégager de confusions qui nous étonnent aujourd'hui.

A. *Nature des anges.* — *a*) Sans doute il n'est point vrai, comme on l'a cru, qu'il ait affirmé catégoriquement que les anges ont un corps, si subtil, si délicat et éthéré qu'on le suppose. Noris dans ses *Vindiciæ augustinianæ*, c. IV, § 1, *P. L.*, t. XLVII, col. 688, l'a parfaitement établi. Mais on ne peut nier qu'il soit resté sur cette question incertain et indécis jusqu'à la fin. *In Ps. LXXXV*, n. 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1004, il dit que notre corps ressuscité sera *qualia sunt angelorum corpora*. Dans le l. XV, *De civit. Dei*, c. XXIII, n, 1, *P. L.*, XLI, col. 468, il dit encore : *ambiguum est*. Cf. l. XXI, c. X, n. 1, col. 724. — *b*) Sur le nombre des anges et la hiérarchie des chœurs angéliques, il avoue son ignorance. *Enchir.*, c. LVIII, *P. L.*, t. XL, col. 259; *Ad Oros. cont. Prisc.*, c. XI, n. 14, *P. L.*, t. XLII, col. 678. — *c*) La nature de leur connaissance et la puissance de leur action sont, pour Augustin, des problèmes insolubles. Au l. XII, *De civit. Dei*, c. XXIII-XXVII, il conclut d'une longue étude qu'on ne peut pas plus leur attribuer la création du plus petit des êtres qu'au laboureur celle des moissons et des fruits. C. XXIV, col. 374.

B. *Histoire des anges.* — *a*) Le moment de leur création, dit Augustin, ne nous a pas été révélé. Il croit, cependant, qu'ils furent créés avec le monde matériel; du moins ne sont-ils pas co-éternels à Dieu. *De civit. Dei*, l. XII, c. XV, n. 3, *P. L.*, t. XLI, col. 365. — *b*) Avant leur chute, ils ont reçu la grâce. *Ibid.*, c. IX, col. 356. Mais, s'ils ont vécu avant la chute, ont-ils joui dès le début (même les anges qui allaient pécher) de la béatitude? Augustin n'ose pas nier absolument : au moins n'avaient-ils point l'assurance d'un bonheur perpétuel? *De Gen. ad litt.*, l. XI, c. XXVI, n. 33, *P. L.*, t. XXXIV, col. 443, *De corr. et grat.*, c. X, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 932. En tout cas, la chute des démons, aurait-elle eu lieu au premier instant de leur existence, n'est point l'effet d'une nature créée mauvaise, mais l'abus criminel de leur liberté. *De Gen. ad litt.*, l. XI, c. XXIII, n. 30, col. 441. Leur premier péché a été l'orgueil, puis l'envie. *Ibid.*, c. XIV, n. 18, col. 436. — *c*) Après la chute des démons, point de rédemption pour eux. *In Joa. Evang.*, tr. CX, n. 7, col. 1924; leur prison est l'air qui entoure la terre, jusqu'à la fin des temps; alors seulement ils seront enchaînés dans les enfers. *De civit. Dei*, l. XI, c. XXXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 346. Leur intelligence désormais obscurcie est sujette à l'erreur. *Ibid.*, l. IX, c. XXII, col. 274. — *d*) La magie avait autrefois passionné Augustin encore manichéen. Converti, il en donne la théorie dans un de ses premiers ouvrages. *De div. quæst. LXXXIII*, q. LXXIX, n. 1, *P. L.*, t. XL, col. 91. Certains prodiges du paganisme sont acceptés bien facilement; il soupçonne cependant une supercherie à propos de la *lumière perpétuelle* du temple de Vénus. *De civit. Dei*, l. XXI, c. VI, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 717. En profond psychologue, Augustin attribuait à nos pensées une modification du cerveau ou des sens assez forte pour être perçue par les sens aigus du corps éthéré des démons. *De divin. dæm.*, c. V, n. 9, *P. L.*, t. XL, col. 586; *Cont. acad.*, l. I, c. VII, n. 20, *P. L.*, t. XXXII, col. 916. Dans les *Retract.*, l. II, c. XXX, *ibid.*, col. 643, il trouve qu'il a été trop affirmatif; mais cette vue sur la manifestation extérieure de nos pensées les plus intimes n'en est pas moins intéressante. — A propos de Gen., VI, 2, Augustin rejette l'interprétation légendaire qui attribue aux anges la naissance des géants. *De civit. Dei*, l. XV, c. XXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 468.

C. *Fonctions des anges.* — *a*) Sous l'influence des idées néoplatoniciennes, il a toujours admis qu'à chaque créature de ce monde un ange était préposé, *De div. quæst. LXXXIII*, q. LXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 90; il doute même si les anges, qui gouvernent les astres, ne leur sont point intimement unis pour en faire des êtres vivants, *De Gen. ad. litt.*, l. II, c. XXXVIII; l'indécision sur la théorie du monde, immense animal, persiste encore dans les *Retract.*, l. I, c. XI, n. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 602. — *b*) Sur la question des anges gardiens la position d'Augustin a été exactement définie ici. Voir ANGÉLOLOGIE, col. 1218. On peut ajouter que s'appuyant sur Luc., XVI, 22, il considère les anges comme des intermédiaires qui font connaître aux âmes des défunts, dans la mesure marquée par Dieu, les événements de cette terre. *De cura pro mort.*, c. XVI, n. 18, *P. L.*, t. XL, col. 605-606. Pour le grand docteur, entre les anges et les justes existe une intime société; ils font également partie de l'unique cité de Dieu. *De civit. Dei.*, l. XII, c. I, n. 1; c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 349, 357. — *c*) Enfin, les miracles sont accomplis par le ministère des anges. C'est l'enseignement positif de saint Augustin qui leur attribue les théophanies de l'Ancien Testament. *De Trin.*, l. III, c. X, n. 21, *P. L.*, t. XLII, col. 881. Il ajoute même deux points importants : d'abord les anges peuvent accomplir des miracles avec leurs forces naturelles (toujours avec la permission ou l'ordre de Dieu), sans doute dans certaines opérations comme la résurrection ou la formation du corps d'Ève, ils ne peuvent prêter qu'un concours préliminaire, mais le docteur d'Hippone n'a jamais supposé, comme certains grands théologiens, qu'un miracle doit nécessairement dépasser toutes les forces angéliques : les miracles de la Bible disparaîtraient aussitôt. La seconde remarque est que Dieu peut employer les démons comme instruments de ses merveilles, *etiam per angelos malos, sive sinendo, sive jubendo, sive cogendo*. *De Trin.*, loc. cit., col. 881.

3. *Psychologie de saint Augustin.* — Dans l'étude de l'âme, Augustin est plus heureux que dans son ange-

lologie trop pénétrée de néoplatonisme. Ici il semble vivre dans son domaine : un don exquis d'observation intérieure et d'analyse pénétrante lui permet de décrire avec une saisissante précision les phénomènes les plus délicats de notre vie intime. Nul n'a parlé de la dignité de l'âme avec une admiration plus passionnée : « Dieu seul est meilleur que l'âme;... l'ange est son égal, tout le reste de l'univers lui est inférieur. » *De quantit. animæ*, c. XXXIV, n. 77, 78, *P. L.*, t. XXXII, col. 1078. — D'après Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin* (1866), t. I, p. 312, « nul aussi, non pas même Descartes, n'a établi plus solidement, sinon avec une méthode plus sévère, que l'âme qui nous est connue avant le corps, nous est connue sans le corps et mieux que le corps. » Bien qu'il ait agité les grands problèmes psychologiques, surtout dans la première période de sa conversion, l'étude de l'âme est moins chez lui l'œuvre d'une époque, qu'un élément inséparable de toutes les grandes questions. En particulier si l'idée de Dieu est le point culminant de sa doctrine, la connaissance de l'âme est la voie qui le conduit à la connaissance de Dieu. Aussi a-t-on pu dire qu'il a fondé la théodicée sur la psychologie. *Op. cit.*, p. 321. Sur un grand nombre de points, si Augustin n'a pas inventé, si parfois ses preuves, empruntées à Platon, sont moins solides qu'ingénieuses ou éloquentes, il a du moins formulé avec une étonnante précision les grandes thèses spiritualistes qui, malgré certaines résistances, inspireront bientôt toute philosophie chrétienne. De nombreuses théories de la psychologie augustinienne ont été envisagées plus haut à propos du néoplatonisme et de la connaissance, d'autres sont intimement liées à la doctrine de la grâce (voir plus loin), nous ferons seulement connaître ici la position d'Augustin dans les questions capitales : A. de la nature de l'âme; B. de son union avec le corps; C. de son origine.

A. *Nature de l'âme.* — *a*) La spiritualité de l'âme est une de ces doctrines fondamentales sur lesquelles Augustin n'a jamais varié depuis ses lectures platoniciennes. Il n'ignore point que bon nombre hésitent. *Epist.*, CLXVI, *ad Hieron.*, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 721-722. Mais, pour lui, il affirme énergiquement la séparation essentielle entre l'âme et le monde matériel. *De Genesi ad litt.*, l. VII, c. XII-XXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 360-366, spécialement n. 25, 43, col. 372, où il est dit : *Nunc tamen de anima... nihil confirmo nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sit incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus.* Cf. *De anima et ej. orig.*, l. IV, c. XIII, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 535; *De natura boni cont. man.*, c. I, *P. L.*, t. XXXIV, col. 552. Il ne veut même point qu'on emploie le mot de corps dans le sens de quelques écrivains qui appelaient ainsi toute réalité substantielle : il y aurait là une équivoque fâcheuse, *De Genesi ad litt.*, l. VII, c. XV, n. 21, *ibid.*, col. 363, et une vaine dispute de mots. *Epist.*, CLXVI, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 722. Quand Fauste de Riez et d'autres Marseillais affirment que l'âme est corporelle, n'ont-ils pas été victimes de cette confusion de termes? — *b*) Dans la démonstration de la spiritualité de l'âme, Augustin emprunte à Platon des preuves sans portée sérieuse : la meilleure de toutes dans le *De quantitate animæ* repose sur la connaissance intellectuelle de l'immatériel, spécialement c. XIII, n. 22, *P. L.*, t. XXXII, col. 1047, c. XXVII-XXIX, n. 52-58, col. 1065-1068. Cf. *De immort. animæ*, c. VI, n. 10, col. 1025. — *c*) L'âme est donc *a fortiori* simple et non composée de matière et de forme. Augustin rejette également l'opinion étrange proposée par Évodius, *Epist.*, CLVIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 695, d'après laquelle l'âme à la mort garde avec elle un corps éthéré qui ne la quitte jamais, *ne sit una omnium*. Cf. *Epist.*, CLIX, n. 1, *ibid.*, col. 622; *Epist.*, CLXII, n. 3, col. 705.

B. *Union de l'âme et du corps : nature de l'homme.* — *a*) Victorieux du matérialisme, Augustin s'est gardé de l'excès trop fréquent qui change le spiritualisme en un idéalisme extravagant. L'homme lui est apparu tel qu'il est : ni ange, ni bête, mais nature composée où s'unissent sans se confondre la matière et l'esprit. — *a*. Il rejette le dichotomisme platonicien et origéniste qui voit tout l'homme dans l'âme, dont le corps n'est qu'une enveloppe, une prison, ou du moins un instrument : *Quisquis a natura humana corpus alienare vult desipit*, dit-il avec énergie en 420. *De anima et ejus orig.*, l. IV, c. II, n. 3, *P. L.*, t. XLIV, col. 525. Cf. *De vera relig.*, c. XXXVI. Il reconnaît même dans l'âme une inclination naturelle à vivre dans un corps. *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. XXVII, n. 38, *P. L.*, t. XXXIV, col. 369. — *b*. Les définitions successives de l'homme manifestent le progrès évident de cette vue dans l'esprit d'Augustin. En 388, dans le *De quantitate animæ*, c. XIII, n. 22, *P. L.*, t. XXXII, col. 1048, il écrit : (*Animus*) *mihi videtur esse substantia quædam, rationis particeps,* REGENDO *corpori accommodata*. Et dans le *De moribus Eccl. cath.* (même année), l. I, c. XXVII, n. 52, *ibid.*, col. 1332 : *Homo... anima rationalis est mortali atque terreno* UTENS *corpore*. Ces formules se ressentent encore de l'influence platonicienne. Mais dans le *De Trinitate* (400-416), l. XV, c. VII, n. 11, *P. L.*, t. XLII, col. 1065, il leur substitue une formule plus exacte : *Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore*, ou encore l'ancienne définition : *Homo est, sicut veteres definierunt, animal rationale mortale.* Ainsi le corps n'est plus un étranger pour l'homme : il est l'homme même. Ce n'est point tout : Augustin va jusqu'à le réhabiliter en le vengeant des folies manichéennes et du mépris exagéré des néoplatoniciens. Il tient qu'en lui-même le corps est bon, et se plaît à en décrire la beauté. Cf. *De continentia*, c. IX, *P. L.*, t. XL, col. 364.

b) Et cette âme unie au corps, c'est bien *l'âme spirituelle*, la seule qu'Augustin reconnaisse. Il ne rejette pas seulement les deux âmes au sens manichéen, l'une bonne (l'esprit) émanée de Dieu, l'autre mauvaise et animale, issue du principe ténébreux. Cf. tout le livre, *De duabus animis*, *P. L.*, t. XLII, col. 93; *Retract.*, l. I, c. XV, n. 1, *P. L.*, t. XXXII, col. 608. Il repousse aussi la trichotomie et ne reconnaît dans l'homme que deux éléments, le corps et l'âme. Cette âme, il est vrai que la terminologie biblique la distingue parfois de l'esprit. *De Gen. cont. man.*, l. II, c. VIII, n. 11, *P. L.*, t. XXXIV, col. 202; cf. *De anima et ejus orig.*, l. IV, c. II, n. 3, *P. L.*, t. XLIV, col. 525, *natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus*. Mais elle est bien une réalité unique, qui pense (*spiritus*) et qui anime le corps et devient principe de tous les phénomènes physiologiques. Cf. *ibid.*, c. XIII-XIV, col. 535 ; c. XXII, col. 544 ; l. II, c. II, col. 495; *De div. quæst.* LXXXIII, q. VII, *P. L.*, t. XL, col. 13; *De Trinit.*, l. XIV, c. XVI, *P. L.*, t. XLII, col. 1053.

c) L'union est même si intime, si profonde que l'âme spirituelle donne au corps non seulement la vie sensitive et végétative, mais par là même la subsistance et l'être corporels. *De immort. animæ*, XV, n. 24, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1033 : *per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est, quo animatur... Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est.* Cf. c. XVI, n. 25, col. 1034.

d) L'âme et le corps, pour être unis, ne sont point cependant confondus; l'âme garde sa supériorité et constitue l'*homo interior*, comme le corps l'*homo exterior*. Cf. *De Trinit.*, l. IV, c. III, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 890; *Cont. Faust.*, l. XXIV, c. II, *ibid.*, col. 475. L'âme garde aussi son entité propre; elle ne devient pas corps, ni le corps esprit. L'évêque d'Hippone proteste clairement contre une théorie qui, à diverses reprises, et tout récemment encore, a reparu

dans les écoles : d'après ses défenseurs, l'unité du composé humain exigerait une sorte de fusion de la substance spirituelle de l'âme avec la substance matérielle du corps pour former un être nouveau, résultante des deux composants. Saint Augustin ne l'entend point ainsi. Dans sa lettre CCXXXVIII à Pascentius, c. II, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1042, il écrit : *Cum corpus et anima sit* UNUS HOMO, *quamvis corpus et anima non sint* UNUM... La formule peut paraître excessive, mais elle a pour but d'exclure une mixtion qui anéantirait la parfaite spiritualité de l'âme. On comprend que cette union de deux êtres si opposés, esprit et matière, restant distincts l'un et l'autre, quoique vivant de la même vie, ait toujours paru au profond docteur d'Hippone un impénétrable mystère.

e) Le siège de l'âme, d'après lui, est non point une partie spéciale du corps, tête ou cœur, mais le corps tout entier; c'est la conséquence de sa simplicité indivisible : *tota singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis. De immort. animæ*, c. XVI, n. 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 1034.

C. *Origine de l'âme.* — On sait le tourment que cette question causait à l'esprit d'Augustin : il y revenait sans cesse. *De libero arbit.*, l. III, c. LV-LIX (388-395); *De Genesi ad litt.*, tout le l. X (401-415); les *Lettres*, CLXIII, n. 5-11, *ad Marcellinum* (en 412); CLXIV, *ad Evodium*, n. 20; CLXVI, *ad Hieronymum* (en 415); CXC, *ad Optatum* (en 418); *Cont. duas epist. Pel.*, l. III, n. 26 (en 420); *Cont. Julian.*, l. V, n. 17 (en 421); *Op. imperf. cont. Julian.*, l. II, n. 178; l. IV, n. 104 (en 429-430). Mais pour saisir sa véritable attitude sur ce point, il faut d'abord distinguer deux questions bien différentes : l'origine des deux premières âmes humaines, celles d'Adam et d'Ève, qui ne purent naître par génération, et l'origine des âmes de leurs fils. Puis il faut séparer les conclusions certaines et acquises des problèmes non résolus.

a) Voici *les conclusions définitives* d'Augustin : *a*. L'âme ne peut émaner de la substance divine (idée gnostique, manichéenne) : c'est un blasphème contre l'immutabilité, la simplicité et aussi la sainteté de Dieu, puisqu'on lui attribuerait, avec le changement, toutes les dégradations des âmes humaines. *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. III-IV, n. 4-6, *P. L.*, t. XXXIV, col. 357-358; *Epist.*, CXL, *ad Honoratum*, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 341; *Epist.*, CLXVI, *ad Hieron.*, c. III, n. 7, *ibid.*, col. 723; *De anima et ejus orig.*, l. II, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XLIV, col. 497-498 (passage très précis). — *b*. Aucune âme, ni celle d'Adam, ni celle d'Ève, n'a pu naître, en vertu de l'évolution naturelle du monde, ni même par l'intervention divine, d'un germe corporel ou de l'âme d'aucun animal : sa spiritualité serait anéantie. *De Genesi ad litt.*, l. VII, c. IX-XVII, n. 12-22, *P. L.*, t. XXXIV, col. 360-364; c. XXIII, n. 34, col. 368; au c. XXVIII, n. 43, col. 372, on lit : *Nec ita factus (spiritus) ut in ejus naturam natura ulla corporis vel irrationalis animæ verteretur*; cf. *Hær.*, 81, *P. L.*, t. XLII, col. 45; la lettre CXC, n. 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 861, est justement sévère contre le traducianisme matérialiste de Tertullien : *quo perversius quid dici potest?* Le traducianisme vers lequel inclinera Augustin, sera donc tout spirituel : l'âme naîtrait de l'*âme* des parents, et le danger serait, non pour son immatérialité, mais pour la personnalité humaine. — *c*. Toute *vie antérieure*, dans laquelle les âmes, purs esprits, auraient, par leurs fautes, mérité d'être exilées dans des corps mortels (rêveries platoniciennes et origénistes) a été traitée par Augustin de fable contraire à la raison et à la conscience. Cf. *Epist.*, CLXIV, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 717; CLXVI, n. 27, *ibid.*, col. 732; CXL, n. 4, *ibid.*, col. 858. — A plus forte raison avait-il horreur de la métempsycose avec ses migrations successives d'une même âme dans divers corps d'hommes ou même d'animaux : hypothèse plus absurde encore chez les manichéens qui voyaient dans l'âme une parcelle de la divinité. *Hær.*, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 35; *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. IX-XII, col. 360-362. — *d*. Ni l'âme d'Adam, ni celles de ses descendants ne peuvent provenir d'*une substance immatérielle* créée au premier jour. Augustin, persuadé que Dieu a tout créé alors, au moins en déposant dans le monde les germes des êtres futurs, est amené à se demander si l'âme d'Adam a été, elle aussi, produite *causaliter* avec la matière de l'univers. Tout le l. VII du *De Gen. ad litt.* est consacré à repousser les trois hypothèses possibles : ou bien un germe (*ratio seminalis*) spirituel s'épanouirait en une âme, au temps voulu, comme il a été dit du corps d'Adam. *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. XXII, n. 32, *P. L.*, t. XXXIV, col. 366; mais comment concevoir ce germe d'une âme? — Ou bien Dieu aurait créé primitivement une *substance immatérielle* dont il formerait dans la suite des temps toutes les âmes humaines : mais que serait cette substance? Active, intelligente, bienheureuse, ou non? *Ibid.*, c. VI-VII, col. 358-360. — Ou enfin Dieu aurait déposé la *ratio seminalis* des âmes dans les anges qui fourniraient à Dieu la substance de nos âmes, comme les parents celle de nos corps. Mais alors notre âme serait fille des anges? etc. *Ibid.*, c. XXIII, n. 34, col. 368. Malgré certaines hésitations, Augustin conclut que l'âme d'Adam a été créée directement, ou au premier jour du monde, ou au moment où elle fut unie au corps du premier homme. — *e*. Quant à l'âme de Jésus-Christ, Augustin ne tranche rien : admettrait-on le génératianisme pour les autres fils d'Adam, cette âme pourrait être créée directement par Dieu, si sa dignité l'exige ou bien descendre de l'âme d'Adam, pourvu qu'on exclue toute contagion du péché, *eam suscipiendo mundavit, ut sine ullo prorsus peccato, vel perpetrato vel traducto, ad nos veniens de Virgine nasceretur. Epist.*, CLXIV, *ad Evodium*, c. VII, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 717.

b) *Le problème laissé sans solution : d'où vient l'âme des fils d'Adam?* — *a*. Quatre opinions ont paru plausibles au docteur d'Hippone, et chacune a ses difficultés. Ou les âmes viennent par propagation de l'âme des parents, et alors comment sauver la personnalité? Ou elles sont créées, et alors d'où vient le péché originel? D'ailleurs, dans l'hypothèse de la création, Augustin distingue trois systèmes : elles peuvent être créées au moment de l'union avec le corps, mais que devient le repos du septième jour? ou, créées au début du monde, elles sont succesivement unies *par Dieu* au corps qui leur est destiné? ou enfin, créées primitivement, elles s'unissent d'*elles mêmes* à ce corps; et, dans ces deux derniers cas, quelle est leur existence, leur activité durant les longs siècles d'attente. Cf. *De lib. arb.*, l. III, c. XXI, n. 59, *P. L.*, t. XXXII, col. 1799; *Epist.*, CLXIII, *ad Marcellinum*, n. 6, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 587; CLXVI, *ad Hieron.*, c. III, col. 723 (comparez la lettre de saint Jérôme, favorable à la création des âmes, *Epist.*, CLXV, c. I, col. 718). — *b*. L'Écriture sainte, d'après saint Augustin, n'a aucun texte décisif en faveur de l'une ou l'autre opinion. Il a examiné en détail un très grand nombre de textes; on en trouvera la série complète dans Cupetioli (Gualdo), *Theologia mor. et dogm. S. Augustini*, t. I, p. 188-195. — *c*. L'indécision d'Augustin persévéra jusqu'à la fin de sa vie, et il est inexact qu'en 418, dans la lettre CXC, n. 18, *P. L.*, t. XXXIII, col. 863, il ait condamné absolument le génératianisme. Ses paroles sont formelles dans cette même lettre, n. 2, 4, 14-16, 21; puis dans les ouvrages postérieurs, vers 420, *De anima et ejus orig.*, l. I, c. XVI, n. 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 489 : *non audeo docere quod nescio*; l. IV, c. II, n. 2, col. 524 : *non sum ausus aliquid definire, quod fateor me nescire*. En 426, il écrivait dans les *Retract.*, l. I, c. I, n. 3, *P. L.*,

t. XXXII, col. 687 : *Nec tunc sciebam, nec adhuc scio.* Cf. l. II, c. XLV, CVI. Enfin, le même aveu d'incertitude est réitéré dans son dernier ouvrage, *Op. imperf. cont. Jul.*, l. II, c. CLXVIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 1219 : *Me nescire confiteor.* Mais on peut dire avec Bellarmin, *De amiss. grat.*, l. IV, c. XI, que vers la fin, seule la difficulté du péché originel l'empêchait d'adhérer à la création des âmes.

3° *L'incarnation et l'œuvre du Christ.* — 1. *Importance de la christologie d'Augustin.* — *a*) En dehors de la lettre CXXXVII à Volusien, Augustin n'a pas écrit de traité spécial sur l'incarnation. Mais dans tous ses grands ouvrages, dans le *De civitate* et le *De Trinitate,* dans les commentaires sur saint Jean et sur les Psaumes, dans l'*Enchiridion,* le *De agone christiano,* les *Sermones* et spécialement dans les explications du symbole, Jésus-Christ apparaît au centre de sa théologie, de la religion et de l'histoire de l'humanité. Sans doute on peut trouver quelque exagération dans la remarque de Harnack, que « cette contemplation du Christ était un élément nouveau et qu'Augustin a été le premier à le réintroduire après Paul et Ignace ». *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 117; *Précis de l'hist. des dogmes,* p. 269. Mais dans le fond cette observation marque exactement un côté de la pensée du docteur d'Hippone : dès sa conversion, Jésus-Christ a été le point d'orientation de son âme; cf. *Confess.*, l. VII, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 745, voir col. 2268; il le présente sans cesse comme la *vérité,* la *vie, l'unique voie* vers Dieu, *De civit.*, l. IX, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 268; l. X, c. XXXII, n. 1, col. 312, il l'appelle *universalis animæ liberandæ via ;* bien plus, le Christ qui est la voie, est aussi pour lui le terme, la patrie, *Deus Christus* PATRIA *est quo imus : homo Christus* VIA *est qua imus, Serm.*, CXXIV, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 685; il pense à lui toutes les fois qu'il parle de révélation et d'autorité, et les développements qui semblent être de la philosophie pure, sont chez lui, très souvent influencés et pénétrés de la pensée de Jésus-Christ. Nul n'a mis plus constamment en relief ce qu'il écrivait à Laurentius : *Certum propriumque fidei catholicæ fundamentum, Christus est, Enchir.*, c. V, *P. L.*, t. XL, col. 233, et en ce sens, on peut dire avec Loofs, *Leitfaden,* etc., p. 221, qu'il a formé la théologie et la piété occidentale à donner à la personne de Jésus-Christ la place qui lui convient. L'idée dominante de la *Cité de Dieu* (Reuter l'a bien remarqué, *Augustinische Studien,* p. 80) consiste à montrer le Christ au centre du monde, et la religion du Christ ne commençant pas avec l'Évangile, mais dominant tous les siècles, passés et futurs : *res ipsa quæ nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani,* etc. *Retract.*, l. I, c. XIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 603; cf. *De civit.*, l. XVIII, c. XLVII, *P. L.*, t. XLI, col. 609; *Enchir.*, c. CXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 287.

b) La doctrine christologique de saint Augustin a moins varié avec le progrès de l'âge que sa doctrine de la grâce. Le protestant Scheel conclut ainsi une patiente étude historique de la christologie d'Augustin, *Die Anschauung Augustin's über Christi Person und Werk,* in-8°, Tubingue, 1901, p. 391. Malgré certaines hésitations du début, voir col. 2322, « la christologie esquissée par Augustin jusqu'en 391 est le germe de sa christologie postérieure. »

c) L'influence de cette doctrine sur les successeurs de l'évêque d'Hippone sera suffisamment indiquée par ce fait, que la fameuse lettre du pape saint Léon le Grand à Flavien (13 juin 449) s'inspire non seulement des pensées, mais des formules mêmes du *De Trinitate.* Dorner, *Augustinus,* p. 105-106, fait une intéressante comparaison de cette *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 775 sq., avec les l. I et II *De Trinitate.*

2. *La personne du Christ.* — Sur aucun point de la révélation, la doctrine d'Augustin n'est plus claire, plus constante, plus logiquement enchaînée. Sur aucun point aussi, les critiques protestants n'ont fait des efforts plus malheureux pour l'arracher à l'orthodoxie, et le rejeter tantôt dans le docétisme, tantôt dans le nestorianisme. Il faut lire les hésitations, les aveux et enfin les conclusions inattendues de Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 119-120. Sous prétexte que, d'après Augustin, la Trinité entière a *opéré* l'incarnation, ce Père n'a pu admettre que le Verbe ait avec l'humanité du Christ une union plus intime que les autres personnes; et, parce qu'il a constamment affirmé contre Apollinaire l'existence de l'âme dans le Christ, Harnack en conclut qu'avec cette âme, considérée *comme personne humaine,* Augustin a *construit* l'Homme-Dieu : la personne humaine a reçu le Verbe en elle-même, et l'âme, milieu où il a été reçu, est le *centre* de l'Homme-Dieu.

Ainsi le Verbe ne s'est point fait *chair,* mais il s'est uni *par la grâce* avec l'âme de Jésus. Avec plus de clarté, le même critique disait, t. II, p. 339 : D'après l'évêque d'Hippone, « on peut concevoir l'habitation de la divinité en Jésus-Christ, par analogie à sa présence dans le juste comme dans un temple, bien qu'il soutienne avec fermeté que le Verbe s'est fait chair. » Telle est aussi la doctrine de Dorner, d'après Scheel, qui, lui, se rallie franchement, avec Feuerlein, à l'interprétation catholique d'Augustin donnée par Schwane. Scheel, *op. cit.*, p. 225. Il suffira de parcourir les principales thèses du grand docteur, pour voir la fausseté évidente de toute autre explication.

A. *L'ensemble du dogme* a été expliqué avec une netteté qui ne permet point le doute : *Homo verus, Deus verus, Deus et homo totus Christus : Hoc est catholica fides. Qui negat Deum Christum, photinianus est; qui negat hominem Christum, manichæus est; qui confitetur Deum æqualem Patri Christum et hominem verum... catholicus est. Serm.*, XCII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 573. Cf. *Enchir.*, c. XXXVI, col. 250 : *Christus una persona, Deus et homo,* etc.

B. *Le Fils de l'homme.* — *a*) C'est en expliquant ce titre de Jésus-Christ, qu'Augustin affirme *la réalité de la nature humaine* du Christ. *De cons. Evang.*, l. II, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1071. Dans le *De agone christiano,* il combat successivement : les *docètes* qui lui refusent un corps réel, c. XVII, n. 20, *P. L.*, t. XL, col. 300; les apollinaristes rigides qui lui refusent une âme, c. XXI, n. 23, col. 302; cf. erreur d'Alypius à Milan, *Confess.*, l. VII, c. XIX, *P. L.*, t. XXXII, col. 746; les apollinaristes mitigés qui lui accordaient une âme principe de vie, mais sans intelligence, *eum negant habuisse quod est optimum in homine,* c. XIX, n. 21, col. 301. Cf. *Epist.*, CLXXXVII, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 833; *Serm.*, LXVII, n. 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 436.

b) Avec la nature humaine, le Verbe a pris les infirmités de la chair qui sont exemptes de péché; il était passible et mortel, comme nous tous. *De pecc. mer. et rem.*, l. II, c. XXIX, n. 48, *P. L.*, t, XLIV, col. 180. D'autre part, l'union personnelle avec le Verbe, grâce ineffable, type de la grâce d'adoption que le Christ nous méritera, fit rejaillir sur cette humanité d'admirables privilèges : *exclusion de tout péché originel,* parce que le Christ, dit-il, a été conçu sans concupiscence, *Enchirid.*, c. XXXIV, XLI, *P. L.*, t. XL, col. 249, 252; *De Trin.*, l. XIII, c. XVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1032; — sainteté absolue qui le préserve de toute faute personnelle, même la plus légère, *Enchirid.*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 250; *De Trin., loc. cit.; De corr. et grat.*, c. XI, n. 30, *P. L.*, t. XLIV, col. 934 : *Neque metuendum erat, ne... per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum... natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malæ voluntatis admitteret.* Comment Dorner, qui cite ce texte, *Augustinus,* p. 103, a-t-il pu en conclure que le saint docteur nie la *liberte* du Christ? Il l'affirme

au contraire et là et ailleurs, par exemple *De prædest. sanct.*, c. XV, n. 30, *P. L.*, t. XLIV, col. 982 : *aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis servire peccato non poterat?* En particulier il revendique pour lui la pleine liberté de son sacrifice sur la croix, *De Trin.*, l. IV, c. XIII, n. 16, *P. L.*, t. XLII, col. 898 : *non eam (carnis vitam) deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit.* Cf. *Serm.*, CLII, n. 9; *In Joa.*, tr. CXIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1952.

c) Deux autres privilèges de l'humanité du Christ sont signalés : sa vie intellectuelle était à l'abri de toutes nos ignorances, et, même enfant, il fut préservé de l'inconscience naturelle à cet âge, *De pecc. mer.*, l. II, c. XXX, n. 48, *P. L.*, t. XLIV, col. 180; dans sa vie sensible se développaient les affections humaines, mais admirablement soumises à l'empire de sa volonté, et il apparaît dans la passion *non animi infirmitate, sed potestate turbatus. In Joa.*, tr. LX, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1799 (voir tout ce sermon).

C. *Le Fils de Dieu.* — Douter de la pensée d'Augustin sur la divinité de Jésus-Christ entendue dans le sens le plus strict, est impossible. Il n'y a pas même ici l'obscurité de certains textes comme pour la Trinité. On peut dire que les assertions de Harnack sont expressément réfutées : — *a*) Augustin n'est pas resté photinien, puisqu'il raconte lui-même et réfute ses anciennes erreurs. *Confess.*, l. VII, c. XIX, *P. L.*, t. XXXII, col. 746. Cf. col. 2322. — *b*) C'est du Christ considéré dans sa personne divine, qu'il affirme l'égalité absolue avec son Père, *Serm.*, CLXXXIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 990 : *arianus qui non confitetur æqualem, non confitetur Filium; si non confitetur Filium, non confitetur Christum*, et contre les eunomiens, n. 6, *ibid.*, *qui negat similem* (*Patri*), *negat Christum*. Cf. *Cont. serm. arian.*, c. XXXVI, n. 34, *P. L.*, t. XLII, col. 707, *nos tanquam opprobrio novi nominis homousianos vocant*, etc. — *c*) Il a repoussé en propres termes et fort souvent l'interprétation nestorienne de sa doctrine, donnée par Harnack, c'est-à-dire l'union purement morale du Verbe avec le Christ, l'inhabitation *par la grâce*. Dès 396, dans le *De agone christ.*, il proteste deux fois contre cette erreur : N'écoutons pas ceux qui dans le Christ ne veulent voir qu'un homme et un saint, *hominem dicunt, sed ita justum ut dignus sit appellari Filius Dei*, c. XVII, n. 19, *P. L.*, t. XL, col. 300; les autres saints reçoivent le don de la sagesse, le Christ a reçu *la personne* même du Verbe, *non solum beneficium* (*sapientiæ*) *habet, sed etiam personam gerit. Ibid.*, n. 22, col. 302. En 426, sous l'inspiration d'Augustin, le moine gaulois Leporius, voir col. 2283, rétracte cette conception nestorienne, quatre ou cinq ans avant le concile d'Éphèse, dans le *Libellus emendationis*. Cf. Mansi, t. IV, col. 581-519; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, etc., 3[e] édit., § 214, p. 299. — *d*) De même, l'adoptianisme, conséquence du nestorianisme, a été à l'avance exclu par saint Augustin. Les Pères de Francfort invoquèrent à bon droit son autorité, par exemple, *In Joa.*, tr. VII, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1439 : *Oportebat ergo ut ille baptizaret, qui est Filius Dei Unicus*, NON ADOPTATUS; *adoptati filii ministri sunt Unici*. Et dans le *Libellus* de Leporius, Hahn, *op. cit.*, p. 301, on lit de même : *credamus Unicum Filium Dei*, NON ADOPTIVUM, *sed proprium,... secundum carnem fuisse perpessum.* Cf. *Serm.*, CLXXXIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 990.

D. *L'union du Verbe et de l'humanité* est partout expliquée en parfaite harmonie avec saint Cyrille d'Alexandrie, et aucune divergence n'a pu être signalée.

a) C'est une union de deux natures en une seule personne. Augustin emploie parfois la formule traditionnelle en Occident depuis Tertullien, *in Christo duæ sunt quidem* SUBSTANTIÆ, *sed una persona*, *Serm.*, CXXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 727; cf. *In Joa.*, tr. LXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1836 : *agnoscamus geminam substantiam Christi, utramque autem non duo, sed unus est Christus.* Mais plus souvent au mot *substantiæ*, il substitue le mot plus précis *naturæ*, et si, avec Reuter, *Augustinische Studien*, p. 220, on peut trouver exagérée l'assertion de Dorner qu'Augustin a introduit le premier en Occident cette formule « deux natures en une personne », il est certain qu'il a toujours affirmé hautement non pas seulement l'unité *morale* de deux personnes en Jésus-Christ, mais l'unicité absolue d'une personne en deux natures : *ita... mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utramque naturam*, etc. *Epist.*, CXXXVII, *ad Volus.*, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 519.

b) Cette personne unique est celle de Verbe qui, subsistant de toute éternité en sa nature divine, a voulu dans le temps subsister dans la nature humaine du Christ, en se l'appropriant par une communication de sa personnalité : *Christus* IN UNITATEM PERSONÆ SUÆ, *manente invisibili Dei forma, accepit visibilem hominis formam. Cont. Maxim. arian. ep.*, l. I, c. XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 757. Quoi qu'en ait dit Dorner et, après lui, Scheel lui-même, *op. cit.*, p. 226, il est évident que *Christus* ici (comme très ordinairement chez Augustin) est l'équivalent de *Verbum* ou de *Filius* ; c'est le Verbe qui a uni à SA personne l'humanité du Christ. Cf. *De corr. et grat.*, c. XI, n. 30, *P. L.*, t. XLIV, col. 934 : *Deus naturam nostram, id est animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit... ut ipse* (*homo*) *et verbum... una persona esset.* C'est même une formule, familière à Augustin, de représenter tantôt la nature humaine *portant* en soi la personne du Verbe, *Sapientiæ* (le Verbe) *personam* GERIT, et plus souvent la personne du Verbe portant la nature humaine : *Filium Dei dicimus passum in homine quem* PORTABAT. *De agone christ.*, c. XXIII, n. 25, *P. L.*, t. XL, col. 304; cf. *Lib. LXXXIII quæst.*, q. LXV : *hominem quem Sapientia gestabat.*

c) L'humanité du Christ n'était donc pas une personne quand le Verbe se l'est unie, et c'est pour établir ce point (en même temps que la gratuité de l'union) qu'Augustin insiste sur ce fait que cette humanité n'a jamais existé hors du Verbe, *De Trin.*, l. XIII, c. XVII, n. 22, *P. L.*, t. XLII, col. 1031 : *ex quo homo esse cœpit, ex illo est et Deus; Op. imperf. cont. Jul.*, l. I, c. CXXXVIII, *P. L.*, t. XLV, col. 1137 : dans le Christ, *ipse homo numquam ita fuit homo ut non esset unigenitus Dei Filius; Cont. serm. arian.*, c. VIII, *P. L.*, t. XLII, col. 688 : *non sic assumptus est ut prius creatus, post assumeretur sed ut ipsa assumptione crearetur.*

E. La distinction des deux natures reste intacte après l'union. Les protestants reconnaissent qu'Augustin n'a pas été sur ce point moins affirmatif que les saints Athanase et Ambroise.

a) En général les formules d'Augustin excluent toute pénétration d'une nature dans l'autre. *De Trin.*, l. I, c. VII, n. 14, *P. L.*, t. XLII, col. 829 : *neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est; nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.*

La lettre CCXIX, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 991, nous apprend que Leporius avait nié l'incarnation pour sauver l'immutabilité divine. Aussi le *Libellus emendationis* accentue-t-il ce point : *absit ita credere ut conflatione quodam genere duas naturas in unam arbitremur redactas esse substantiam. Hujusmodi enim commixtio partis utriusque corruptio est.* Scheel, *op. cit.*, p. 184-186, a réuni une foule de textes qui excluent toute *commutatio, conversio, confusio* du divin et de l'humain. Il faut en conclure que le mot *mixtio*, condamné par le *Libellus* et assez fréquemment employé par Augustin, cf. *Epist.*, CXXXVII, n. 14 (*mixtura Dei et hominis*).

indique seulement l'intime pénétration, non des natures, mais de la personne divine dans la nature humaine, pour se l'approprier.

b) La divinité du Verbe ne subit donc aucun changement, aucune diminution : (*Deus*) *mutabilem creaturam incommutabili majestate suscepit, De agone christ.*, c. x, n. 12, *P. L.*, t. XL, col. 297; *Homo Verbo accessit, non Verbum in hominem commutabiliter accessit. Epist.*, CLXIX, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 745. Vainement Reuter, *Augustinische Studien*, p. 212, a voulu trouver chez le saint docteur des traces de la κρύψις protestante d'une renonciation partielle du Verbe à l'usage de ses attributs divins. D'autres protestants, Feuerlein, Scheel, *op. cit.*, p. 50, lui ont répondu qu'il ne pouvait être question à son sujet ni de κένωσις ni de κρύψις, tant il est clair dans l'explication de l'*exinanivit* de saint Paul : *Quomodo exinanivit? Sumendo quod non erat, non perdendo quod erat... Cum esset Deus, homo apparuit. Serm.*, XCII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 573.

c) La nature humaine de son côté reste nature créée, limitée dans le temps, l'espace, l'activité. Aussi Augustin explique-t-il constamment de l'humanité du Christ le *Pater major me est. Enchirid.*, c. XXXV, *P. L.*, t. XL, col. 250; *De Trin.*, l. I, c. VII, n. 11, *P. L.*, t. XLII, col. 828. Il est étrange que les luthériens citent encore Augustin en faveur de leur eutychianisme inconséquent qui donne *à l'humanité* du Christ ubiquité et préexistence à sa conception. Scheel, *op. cit.*, p. 266-267, prétend que le *Liber cont. serm. arian.* attribue à l'humanité la *toute-puissance :* or il s'agit uniquement du pouvoir de juger au dernier jour, *op. cit.*, c. XI, *P. L.*, t. XL, col. 691, et là même est exclue toute préexistence du Christ comme homme, *quod esse cœpit in tempore.*

F. *La perpétuité de l'union hypostatique* a-t-elle été niée par Augustin? D'après Dorner, *Augustinus*, p. 101, et, après lui, Scheel, *op. cit.*, p. 268, Augustin aurait cru que l'incarnation ayant un but temporaire, prendrait fin avec le jugement dernier, sous prétexte qu'au *De Trin.*, l. I, c. x, n. 21, *P. L.*, t. XLII, col. 835, on lit: *Jam non interpellabit pro nobis, tradito regno Deo et Patri.* Comme si la fin des intercessions marquait la fin de son règne dans le ciel! Précisément, dans ce même passage, il repousse l'opinion étrange de certains, que l'humanité serait alors absorbée dans la divinité, n. 15, col. 829, et il ajoute : *nec arbitremur Christum traditurum regnum Deo et Patri, ut adimat sibi*, n. 16, col. 830.

G. Les lois du langage théologique fondé sur l'unité de personne (*communicatio idiomatum*) ont été non seulement observées, mais très exactement formulées par saint Augustin : *Hanc unitatem personæ Christi, sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana, ut quælibet earum vocabulum etiam alteri impertiat, et divina humanæ, et humana divinæ, beatus ostendit Apostolus. Cont. serm. arian.*, c. VIII, *P. L.*, t. XLII, col. 688. En vertu de cette unité, on dit que le Fils de l'homme est descendu du ciel, et que le Fils de Dieu a été crucifié, *et Filius Dei dicitur crucifixus.* D'après Harnack, *Dogmengesch.*, t. II, p. 339, les expressions *caro Dei*, ou *natus ex femina Deus*, seraient très rares chez Augustin. D'abord le nombre importe peu. Mais les expressions équivalentes abondent, comme *Verbi caro, In. Joa.*, tr. CX, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1923 (Scheel, p. 265); Augustin n'hésite pas à répéter cent fois que *Dieu est mort*, par ex., *Epist.*, CLXIX, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 746; *Serm.*, CXXX, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 728; CCX, *ibid.*, col. 1989; spécialement CCXIV, n. 7, col. 1069 : *Vita et Immortalis in cruce moreretur. Enarr. in Ps. CII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1321; *Enarr. in Ps. CXLVII*, n. 16, col. 1925, etc.

H. Les formules parfois moins exactes d'Augustin ne créent point de difficultés, si on les examine avec les développements qui les entourent. Ou bien elles ont été rétractées, comme le *Homo dominicus, Retract.*, l. I, c. XIX, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 616: *cum sit utique Dominus*, etc. Ou bien elles sont expliquées; ainsi, très souvent Augustin semble dire que le Verbe s'est uni un homme (donc une personne) : *susceptus est* HOMO, est-il dit plusieurs fois dans le sermon CCXIV, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1069. Mais (Scheel l'a très bien remarqué, *op. cit.*, p. 100) le mot concret *homo* est pris par Augustin pour l'*humanité* concrète et singulière que le Verbe s'unit, et Augustin le dit lui-même : *cum enim sit totus Filius Dei unicus D. N. J. Christus Verbum et homo, atque, ut expressius dicam, Verbum, anima et caro... Ibid.*, n. 6. Cf. *De Trin.*, l. IV, c. XXI, n. 31, *P. L.*, t. XLII, col. 910. Ailleurs, si on lit avec attention ses explications, on s'aperçoit que ses inexactitudes mêmes sont inspirées par le sens profond du dogme, mais envisagé sous un aspect spécial. Ainsi il compare l'humanité du Christ à un *vêtement; indutus est homine*, dit-il, *Lib. de div. quæst. LXXXIII*, q. LXXIII, *P. L.*, t. XL, col. 85, et passim, formule dont abusera Abélard dans un sens nestorien, voir col. 47, 414; mais Augustin nous dit lui-même que l'expression *indutus est* doit être entendue d'une union, non pas accidentelle et extérieure, mais substantielle et intime; elle signifie seulement que l'humanité n'a point modifié le Verbe, pas plus que le vêtement ne modifie celui qui le revêt : *quanquam illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copulaverit, sed quantum verba humana rebus ineffabilibus coaptari possunt, ne mutatus intelligatur Deus. Ibid.*, col. 85. De même la comparaison de l'union hypostatique avec l'union de l'âme et du corps, souvent employée, par exemple *Serm.*, CLXXXVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 999, a pour but d'affirmer l'union réelle et non *morale* seulement, entre le Verbe et l'humanité, *idem Deus qui homo,... non confusione naturæ, sed unitate personæ.* Mais tandis que l'âme et le corps sont des *parties* de l'homme qu'ils constituent, le Verbe tout entier est Dieu, tout entier il est homme : *accedit homo Deo, et fit una persona, ut non sit semi-deus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo, sed totus Deus et totus homo. Serm.*, CCXCIII, n. 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1332.

3. *L'œuvre du Christ Sauveur.* — A. *Le problème.* — Dans l'interprétation de la théorie d'Augustin sur la rédemption, il est facile de constater combien la doctrine du *salut* est intimement liée à la doctrine du *Sauveur :* de la *sotérologie* dépend la *sotériologie.* Abélard n'ayant cru trouver chez Augustin qu'un Christ purement homme, moralement uni par la grâce à la divinité, ne vit aussi dans la rédemption que l'influence de ses leçons et de ses exemples. Tous les théologiens catholiques, au contraire, ayant reconnu dans ses écrits le véritable Homme-Dieu, y trouvent également le dogme catholique du salut, c'est-à-dire l'*expiation* de nos péchés sur la croix *par une victime* innocente *substituée* à l'humanité coupable. Jusqu'à ces derniers temps, calvinistes et luthériens, croyant à la divinité du Christ, admettaient la même interprétation. Mais depuis que la divinité de Jésus-Christ a été battue en brèche, les nouveaux nestoriens sont revenus à la rédemption morale d'Abélard, et bon nombre de critiques ont osé attribuer à Augustin leur conception rationaliste. On ne parle plus d'expiation, et la *substitution* fait place à la *solidarité* de la famille humaine; le Christ, dit-on, est bien mort pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν, puisque ses exemples de vertu nous sont salutaires; mais il n'a point souffert ἀντὶ ἡμῶν, à notre place. Ou bien, si l'on avoue qu'Augustin a parlé de rédemption, on la ridiculise, en prétendant qu'il a entendu par là une rançon payée, non à Dieu, mais au démon pour nous délivrer de son esclavage.

A. Harnack s'est gardé de ces excès : il reconnaît que chez Augustin « Jésus nous est représenté comme le

médiateur, la victime et le prêtre par le moyen duquel nous sommes rachetés et réconciliés avec la divinité, si bien que sa mort, comme le prêche l'Église, est le sûr fondement de notre rédemption. » *Précis de l'hist. des dogmes*, p. 270. Mais il essaie d'annihiler cet aveu en prêtant à Augustin ces trois pensées : *a*) la réconciliation avec Dieu est bien moins importante que le rachat du démon; *b*) la leçon d'humilité donnée par le Christ prime de beaucoup ce rachat, et constitue la véritable œuvre du Christ; *c*) d'ailleurs Augustin n'attribue guère à cette rédemption que des effets négatifs (pardon des péchés, etc.) et non une justification positive. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3ᵉ édit., t. III, p. 118-125, 190-192.

Le docteur A. Gottschick, *Augustin's Anschauung von der Erloser-Wirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, 1901, p. 97-213, a combattu ces fausses interprétations; comme Seeberg, *Lehrbuch der Dogmeng.*, 1895, t. I, p. 304, il reconnaît dans les écrits de saint Augustin la vraie rédemption expiatoire, en ajoutant que cette conception ne lui semble point aussi chrétienne que le pense Seeberg.

B. *Solution du problème.* — La doctrine sotériologique d'Augustin n'est point obscure : nous nous bornerons à la caractériser par l'examen de sa pensée sur ces quatre points : *a*) le médiateur; *b*) le sacrifice, acte principal de sa médiation; *c*) la délivrance du démon qui en est la conséquence; *d*) l'action morale du Christ.

1ʳᵉ question : En quel sens saint Augustin attribue-t-il le rôle de médiateur à l'humanité du Christ? — On est d'abord étonné de cette assertion inspirée par I Tim., II, 5, sur laquelle le grand docteur revient souvent. Dans les *Confessions*, l. X, c. XLIII, n. 68, *P. L.*, t. XXXII, col. 808, il dit : *In quantum homo, in tantum mediator; in quantum autem Verbum, non medius, quia æqualis Deo;* et par suite, ajoute-t-il ailleurs, il est également éloigné de nous : *non per hoc mediator est, quod æqualis est Patri; per hoc enim, quantum Pater, tantum et ipse distat a nobis : et quomodo erit medietas, ubi eadem ipsa distantia est? De pecc. orig.*, c. XXVIII, n. 33, *P. L.*, t. XLIV, col. 402. Cf. *De civit.*, l. IX, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 269; *Enarr. in Ps. CIII*, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 1384 : *Christus mediator inter hominem et Deum, non qua Deus, sed qua homo*, etc. *Serm.*, CCXCIII, n. 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1331. A cause de cette insistance, Scheel, *op. cit.*, p. 318-319, reproche à Augustin de sacrifier le rôle du Verbe : Le médiateur ne doit-il pas être l'Homme-Dieu, pour se trouver entre les deux extrêmes? Il le faut sans doute, et Augustin l'entend bien ainsi. Deux observations éclaireront sa pensée.

a) D'abord ce n'est point la *personne* du Verbe, mais la *nature* divine qu'il veut exclure du rôle de médiateur. Comme le mot *Christus* désigne la personne du Verbe subsistant en deux natures absolument indépendantes l'une de l'autre, il se demande quelle est celle des deux, humaine ou divine, qui peut et doit poser les actes de satisfaction et d'expiation : or il est évident que ces actes ne sont point du ressort de la nature divine. Mais la nature humaine à son tour n'agit point sans être comme informée par la *personne* du Verbe. C'est donc bien l'Homme-Dieu qui apaise le Père et nous sauve. Telle est la pensée exacte du saint docteur : *Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem... NISI ESSET ET DEUS. Enchir.*, c. CVIII, *P. L.*, t. XL, col. 283. Ce rôle du Verbe et de l'humanité dans la rédemption est admirablement expliqué dans le sermon CXXVII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 710 : *De suo Filius Dei, de nostro filius hominis. Quod minus est, a nobis accepit; QUOD PLUS EST, NOBIS DEDIT. Nam et mortuus est ex illo quod filius hominis est, non secundum illud quod Filius Dei. MORTUUS EST TAMEN FILIUS DEI, sed secundum carnem MORTUUS, non secundum Verbum. Ergo quod mortuus est, de nostro mortuus est, quod VIVIMUS, de ILLO VIVIMUS.*

b) Autre observation : Augustin a conçu l'œuvre du médiateur sous un double aspect : apaiser Dieu au nom de l'humanité, convertir le cœur de l'homme de la part de Dieu, voilà son double rôle. Or il y a une nuance profonde qui distingue ces deux missions du Christ. La première, apaiser Dieu, sera l'œuvre de l'*HOMME*-Dieu, du juste par excellence (l'expression *Homo-Deus*, *Enchir.*, c. CVIII, semble être spéciale à Augustin, d'après Harnack, *Lehrbuch*, t. III, p. 191). Convertir l'homme, sera l'œuvre de DIEU-homme : c'est l'amour de Dieu (avant l'incarnation) descendant jusqu'à nous, jusqu'à se revêtir de notre nature, qui nous gagnera par le spectacle de cet *anéantissement*, non de l'humanité qui est ineffablement exaltée, mais du Verbe dans l'humanité. Ces deux points de vue sont essentiels pour comprendre la doctrine d'Augustin. Dans le *De Trinit.*, l. IV, c. II, n. 4, *P. L.*, t. XLII, col. 889, il dit : *Iniquorum et superborum una mundatio est SANGUIS JUSTI, et HUMILITAS DEI.* Le sang de l'homme juste voilà pour l'expiation; l'humilité (l'abaissement de Dieu dans l'humanité), voilà pour convertir notre orgueil.

2ᵉ question : La rédemption est-elle, d'après Augustin, un sacrifice expiatoire offert par le Christ à son Père, en vertu d'une substitution? — La réponse est si claire, si constamment formulée dans toutes les œuvres du saint docteur, que certains s'étonneront d'une question motivée par de récentes critiques. Pour Augustin comme pour toute l'Église chrétienne jusqu'à ces derniers temps, le premier acte — et le principal — de la médiation du Christ, c'est l'expiation de nos péchés et notre réconciliation avec Dieu par le sacrifice du calvaire, selon Eph., V, 2, *tradidit semetipsum pro vobis oblationem et hostiam Deo.* Cf. *Serm.*, CLII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 824.

a) *Trois principes sont supposés par Augustin à la base de ce dogme fondamental :* a. la conception du péché, non pas seulement comme une imperfection morale du pécheur, mais surtout comme une lésion du droit divin, une *offense de Dieu* et un outrage à sa majesté; — *b.* la théorie de la *satisfaction* due à Dieu, théorie développée surtout dans la doctrine de la pénitence dont elle est le fondement; — *c.* le principe de la *substitution (satisfactio vicaria)* en vertu de laquelle le Christ s'offre et est accepté par son Père comme victime des péchés de l'humanité entière dont il obtient ainsi le pardon. Tout cela, Augustin l'affirme en bloc, sans une analyse distincte, mais avec une netteté qui ne permet pas le doute : *Suscepit Christus sine reatu supplicium NOSTRUM, ut inde solveret reatum NOSTRUM, et finiret supplicium NOSTRUM. Cont. Faust. man.*, l. XIV, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 297. Il adresse les terribles reproches de l'Apôtre à ceux qui ne voient dans la croix qu'une œuvre morale : *animalis homo... non percipit... quid gratiæ credentibus crux conferat Christi : et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis... imitandum præberetur exemplum. In Joa.*, tr. XCVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1881-1882. Cf. tr. LXXIX, n. 2, col. 1838.

b) *Les sources scripturaires de ce dogme* se trouvent pour Augustin : *a.* Dans les paroles de Jésus à la Cène : *Et ideo : hic est, ait, sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. De peccat. mer.*, l. II, c. XXX, n. 49, *P. L.*, t. XLIV, col. 180-181. — *b.* Dans les Épîtres de saint Paul, le prédicateur de la croix : ainsi, dans l'*Enchirid.*, c. XLI, n. 13, *P. L.*, t. XL, col. 253, expliquant II Cor., V, 20, il écrit : *Eum qui non noverat peccatum, id est Christum, PRO NOBIS peccatum fecit hoc est, SACRIFICIUM PRO PECCATIS, per quod reconciliari valeremus.* — *c.* C'était pour lui l'écho des prophéties antiques. Dans tout le c. XXXI, *De cons.*

Evang., n. 48, il applique au Christ Is., LII-LIV, surtout *Vulneratus est propter peccata nostra... livore ejus sanati sumus, P. L.*, t. XXXIV, col. 1065. Cf. *In Ps.* LXVIII, n. 9, 10, col. 848-849, *quæ non rapui, tunc exsolvebam*, et Augustin ajoute : *fuit delictorum susceptor, sed non commissor. In Ps.* XLIV, n. 7, *ibid.*, col. 498; *In Ps.* XXXI, n. 18, *ibid.*, col. 270. — *d.* Il y voyait la réalisation de la grande figure de l'agneau pascal, avec saint Paul, I Cor., v, 7. Cf. *De doct. christ.*, l. II, c. XLI, n. 62, *P. L.*, t. XXXIV, col. 64; *Enarr. in Ps.* XXXIX, n. 13, *P. L.*, t. XXXVI, col. 443.

Après des affirmations si nettes et qui vont encore se multiplier en se précisant, il est inconcevable que certains critiques aient pu attribuer à saint Anselme l'origine de cette idée rédemptrice. Depuis les articles de Cremer dans *Studien und Kritik.*, 1880, p. 7 sq., et l'assentiment donné à sa thèse par Ritschl et son école, il a été de mode de prétendre que la théorie anselmienne de la satisfaction était inspirée par les principes du droit germain. Les meilleurs critiques protestants, les plus étrangers aux préoccupations dogmatiques comme Loofs, *Leitfaden*, etc., 3e édit., p. 273, Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, p. 357, ont montré tout ce qu'il y a d'étrange dans une assertion qui donne la coutume germaine du *Wehrgeld* pour origine à une croyance longuement étudiée par saint Augustin et même formulée par les Pères antérieurs, comme Tertullien et Cyprien. Bien plus, Harnack n'hésite pas à affirmer que, même avant saint Paul, le christianisme le plus ancien était basé sur le sacrifice expiatoire du Christ mourant. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christentum*, 1900, 9e conf., p. 98-102; trad. franç., Paris, 1902, p. 163-174.

c) L'acte rédempteur du Christ c'est la mort sur la croix; elle est, pour Augustin : *a.* Un véritable sacrifice : *morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat,... purgavit, abolevit, extinxit. De Trin.*, l. IV, c. XIII, n. 17, *P. L.*, t. XLII, col. 899; cf. c. XIV, n. 19, col. 901, les quatre éléments de ce sacrifice. — *b.* Le sacrifice unique figuré par tous les sacrifices anciens, *In Ps.* LXXIV, n. 12, *P. L.*, t. XXXVI, col. 955 : *In omnibus illis generibus sacrificiorum intelligitur illud unum sacrificium et unica victima in cruce Dominus.* — *c.* Sacrifice perpétué dans le sacrifice de l'autel qui est offert dans le monde entier selon la prophétie de Malachie; cf. *De civit.*, l. X, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 298, où il est dit aussi : *huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.* — *d.* Sacrifice consistant essentiellement dans la *mort* du Christ, décrétée par son Père. Mais nulle part on ne trouve, chez Augustin, trace des exagérations de la scolastique protestante, d'après laquelle Jésus en croix aurait été vraiment maudit par son Père, et aurait souffert les tourments mêmes de l'enfer. Gretillat, *Dogmatique*, t. IV, p. 298, dit avec raison que ces excès ont rendu odieuse la théorie de l'expiation.

d) *Le rôle multiple de Jésus* dans ce sacrifice est déterminé par le grand docteur : *a.* Tantôt il apparaît comme *prêtre et sacrificateur* : le péché est effacé *per unicum sacrificium mediatoris veri sacerdotis. De Gen. ad litt.*, l. X, c. XIV, n. 25, *P. L.*, t. XXXIV, col. 419. — *b.* Tantôt il est à la fois *la victime et le prêtre*, parce que c'est lui-même qui offre sa vie et livre son corps aux tourments. Cf. *De Trinit.*, *loc. cit.*, col. 901; *De civit.*, l. X, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 298 : *Ipse offerens, ipse et oblatio.* Et c'est précisément la liberté de cette oblation par lui-même qui transforme en sacrifice la mort infligée par les bourreaux : le Christ a été immolé parce qu'il l'a voulu. *Serm.*, CLII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 824 : *Et perrexit ad passionem mortis, mortem voluntariam, non necessitatis sed arbitrii*, et il renvoie à Eph., v, 2. — *c.* Tantôt Augustin le montre victorieux et *triomphateur*, *Confess.*, l. X, c. XLIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 808 : *Victor et victima, et ideo victor quia victima, et ideo sacerdos quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios.* — *d.* Enfin il le représente au ciel intercesseur pour nous, comme le grand-prêtre, dans le Saint des saints. *Cont. epist. Parmen.*, l. II, c. VII, VIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 59.

e) *Les fruits de la satisfaction du Christ* sont sans doute d'abord le pardon des péchés, *Cont. Faust.*, l. XIX, c. VI, *P. L.*, t. XLII, col. 352, le pardon de *tous* les péchés, même de ceux commis après le baptême (ce que nie Scheel, *op. cit.*, p. 313) : *Sanguis ... delevit omnia peccata nocentium, pretium tantum datum redemit omnes captivos... In Ps.* CXXIX, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1697. Mais saint Augustin exprime avec non moins d'insistance et sous mille formes les dons positifs de la réconciliation avec Dieu. C'est *une grâce analogue à celle de Jésus-Christ* qui nous est assurée. *De pecc. mer.*, c. XXVI, n. 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 131. C'est l'*incorporation* au Christ dont tous les croyants deviennent les membres : *per ejus sanguinem... Christi corpori copulantur. In Joa.*, tr. LIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1772; cf. *Serm.*, CXLIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 188. C'est l'*adoption divine* jusque-là empêchée par nos fautes : *ille venit Unigenitus solvere peccata, quibus implicabamur ne adoptaret nos... In Joa.*, tr. II, n. 13, *P. L.*, t. XXXV, col. 1394. Et dans le *Serm.*, CXCII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1012, il dit avec plus d'énergie encore : *Deos facturus, qui homines erant, homo factus est qui Deus erat.* Comment Harnack a-t-il pu parler de réconciliation purement négative?

f) *L'étendue de la rédemption du Christ*, d'après Augustin, *est universelle* et ne souffre pas d'exception : *Sanguis innocens fusus delevit* OMNIA PECCATA *nocentium, pretium tantum datum redemit* OMNES CAPTIVOS... *In Ps.* CXXIX, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1697. Ainsi : *a. Tous les péchés* sont expiés, même ceux commis après le baptême, qui, d'après Scheel, *op. cit.*, p. 313, ne seraient point compris dans la rédemption. — *b. Tous les captifs* sont rachetés, même les enfants qui meurent sans recevoir le baptême. Augustin l'affirme expressément. *Cont. Jul.*, l. III, c. XXV, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 732. Il faut même remarquer l'argumentation d'Augustin qui ferme toute échappatoire aux jansénistes. Au l. VI *Cont. Jul.*, c. IV, n. 8, *ibid.*, col. 825, et dans l'*Op. imperf. cont. Jul.*, l. II, n. 175, *ibid.*, col. 1217, il raisonne ainsi : Jésus-Christ est mort pour tous sans exception, donc tous sans exception sont pécheurs : *omnes itaque mortui sunt in peccatis,* NEMINE PRORSUS EXCEPTO, *et pro omnibus mortuis vivus mortuus est unus. De civit.*, l. XX, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 665. Voilà la pensée des dernières années d'Augustin. On sera donc bien forcé, quand il restreindra aux élus les effets de la rédemption, de l'entendre des grâces *efficaces* qui ne sont pas données à tous. Les sermons de saint Augustin ne peuvent laisser aucun doute; après le R. P. O. Rottmanner, Scheel l'a remarqué, *op. cit.*, p. 455. *Serm.*, CCCXLIV, n. 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1515 : *Sanguis Domini tui,* SI VIS, *datus est pro te,* SI NOLUERIS *esse, non est datus pro te... Hoc est magnum quia semel et* PRO OMNIBUS DEDIT. *Sanguis Christi volenti est salus, nolenti supplicium. Serm.*, CCXCII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1322 : APOSTOLICA ET VERA SENTENTIA EST, QUIA CHRISTUS SALVATOR OMNIUM HOMINUM. Cf. J.-B. Faure, ad cap. XLVII *Enchir.*; Stentrup, *De Verbo incarnato, Soteriologia*, th. XXXIII, t. I, p. 387-416. Voir plus loin la doctrine de la grâce. — Quant aux anges, Augustin eût craint de favoriser la croyance origéniste au salut final des démons, s'il ne les laissait en dehors de la rédemption. Il signale seulement, *Enchirid.*, c. LXI-LXII, *P. L.*, t. XL, col. 260-261, que la mort du Christ a réuni hommes justes et bons anges en une même cité de Dieu, dans laquelle les élus remplaceront les anges déchus.

3e *question : Saint Augustin a-t-il vu dans la ré-*

demption une rançon payée au démon, non à Dieu? On le lui a reproché, ainsi qu'à d'autres Pères, comme si le démon avait acquis, par le péché, le droit de tenir en esclavage l'humanité, en sorte que le sang du Christ, au lieu d'être offert à Dieu, aurait été le prix payé au démon. Conception odieuse, inspirée par le gnosticisme oriental, que saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *P. G.*, t. XXXVI, col. 654, stigmatisait déjà comme injurieuse à Dieu. Mais, quoi qu'il en soit des autres Pères, est-il vrai qu'Augustin ait compris ainsi la rédemption? Sans doute, lui aussi, il décrit l'esclavage du démon, à qui les hommes se sont vendus, *vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt*; il affirme que le sang du Christ a été le prix de notre rachat; il parle de piège tendu au démon sur la croix : le corps du Christ a été l'appât sur lequel il s'est précipité, etc. Cf. *Serm.*, CCLXIII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1210; CXXXIV, c. V, n. 6, col. 745. Mais si l'on examine le sens de ces images, il est absolument évident que cette mise en scène n'est qu'une façon de dramatiser la défaite du démon et notre délivrance : la doctrine d'Augustin non seulement est étrangère à la grossière conception d'une rançon payée au démon, mais elle peut donner la clef des expressions employées par certains Pères. Voici quelques preuves :

a) *Jamais* Augustin n'a exprimé la pensée que le Christ ait traité avec le démon, qu'il soit médiateur entre l'homme et le démon, ni que son sang ait été offert au démon. Il ne connaît qu'une seule médiation, entre les hommes et son Père; cf. *Enchirid.*, c. CVIII, *P. L.*, t. XL, col. 282; *De prædest. sanct.*, c. XXX, n. 15, *P. L.*, t. XLIV, col. 981; une seule *rédemption* proprement dite, celle qui nous rachète de la colère de Dieu : *Omnis natura humana justificari et* REDIMI AB IRA DEI *justissima, hoc est a vindicta, nullo modo potest nisi per fidem ac sacramentum sanguinis Christi. De nat. et grat.*, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XLIV, col. 149. L'expiation des péchés par le sacrifice *offert* A SON PÈRE est pour le docteur d'Hippone l'idée centrale de la rédemption et du christianisme, comme l'ont démontré les textes cités plus haut. Prétendre avec Harnack que cette réconciliation avec Dieu n'apparaît qu'au second rang, c'est absolument dénaturer les faits.

b) Bien plus, *notre délivrance du démon est présentée partout comme la pure conséquence de l'expiation et de la réconciliation avec Dieu*, non comme le résultat d'une rançon payée au démon. Ce principe est d'une importance capitale. Loin de mettre en première ligne je ne sais quel trafic avec le démon, *partout* Augustin montre que celui-ci a été vaincu précisément parce que Dieu a reçu satisfaction et a pardonné. *De civit.*, l. X, c. XXII, *P. L.*, t. XLI, col. 300 : *vincitur* (*dæmon*)... *per mediatorem Dei et hominum Christum Jesum, per quem, facta peccatorum purgatione,* RECONCILIAMUR DEO. *Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo.* Cf. *De Trin.*, l. IV, c. XIII, n. 17, *P. L.*, t. XLII, col. 899; *De peccat. mer.*, l. II, c. XXX, n. 9, *P. L.*, t. XLIV, col. 180; *In Joa.*, tr. LIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1771-1772; *Serm.*, CCCLXIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1635.

c) La théorie de saint Augustin sur la défaite du démon exclut positivement toute idée de rançon. On trouve cette théorie développée au l. XIII *De Trinit.*, c. XII, n. 16, *P. L.*, t. XLII, col. 1026 : tout est à lire et à peser, en particulier les principes suivants : *a*. Le démon *n'avait aucun droit* sur nous : ce qu'on appelle ainsi n'est qu'une *permission de Dieu* de châtier les pécheurs : il était bourreau, non le maître. — *b*. Donc aucune rançon n'était due : mais la rémission des péchés *par Dieu* entraînait notre liberté : *Si ergo commissio peccatorum, per iram Dei justam, hominem subdidit diabolo, profecto* REMISSIO *peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo. Loc. cit.*, n. 16, col. 1026. — *c*. Ce pardon pouvait être gratuit sans réparation : il convenait mieux que la justice divine fût satisfaite, et que le démon perdît son empire par suite de son injustice. Et c'est le plan de la passion : Jésus meurt pour les coupables, le démon est le *meurtrier injuste de cet innocent*, il est puni et perd son empire sur ses victimes. *Quæ est igitur justitia, qua victus est diabolus?* Certes, c'était le cas de parler de rançon. Bien différente est la réponse : *Quæ, nisi justitia Jesu Christi? Et quomodo victus est? Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur...* *Ibid.*, n. 18, col. 1027-1028. Et cette explication revient sans cesse : *fudit sanguinem innocentis, jussus est recedere a nocentibus. Serm.*, CXXX, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 726; *perdidisti quem non debebas, redde quod tenebas. Serm.*, CXXXIV, n. 6, col. 745. Et au sermon CXXX, n. 2, col. 726, avec plus d'énergie encore, il dit du démon : *Ille autem potuit sanguinem istum fundere, non meruit bibere. Et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, jussus est reddere debitores. Ille quippe sanguinem suum* AD HOC *fudit,* UT PECCATA NOSTRA DELERET... *Ista erant catenæ captivorum. Venit ille, alligavit fortem catenis passionis suæ.* Le rôle du démon est donc uniquement celui d'un vaincu et d'un châtié. C'est en ce sens que la croix a été pour lui un piège : *muscipula tua erat; unde lætatus es, inde captus es. Serm.*, CXXXIV, n. 6, *ibid.*, col. 745.

Mais Augustin affirme que Jésus nous a rachetés du démon! — Oui, mais il dit aussi que Jésus nous a rachetés de l'esclavage du péché, *Serm.*, XXX, n. 1, *ibid.*, col. 188, rachetés de l'enfer, *Serm.*, CCXLIV, n. 4, col. 1515, rachetés de la mort. *De nat. et grat.*, c. XXIV, n. 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 260. Prétendra-t-on qu'il a payé une rançon au péché, à la mort et à l'enfer?

4e question : En quoi consiste, d'après saint Augustin, l'œuvre morale du Christ? — Après le pardon des hommes par Dieu, le médiateur devait remporter une seconde victoire, ramener à Dieu les cœurs des hommes. De tous les Pères, sans contredit, nul n'a développé avec autant d'insistance qu'Augustin ce côté moral de l'incarnation. C'est même là un cachet tout personnel de sa doctrine : sa thèse sur l'*humilité de Dieu* dans l'incarnation est une de ses plus profondes conceptions. Les théologiens catholiques ont laissé aux ascètes la méditation de cet aspect de l'œuvre du Christ chez saint Augustin. Les critiques protestants, au contraire, surtout dans ces derniers temps (plusieurs sans doute parce que la théorie de l'expiation leur souriait moins, mais plusieurs aussi qui veulent la conserver) ont fait ressortir avec éclat la grande thèse augustinienne du *Christus humilis*. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 122; Schell, *op. cit.*, p. 345-440. Il suffira ici de préciser la pensée du docteur d'Hippone.

a) *Dans le plan divin, l'humilité est la leçon fondamentale de l'incarnation.* Partant, même dans ses ouvrages les plus théoriques, Augustin réunit le double but de ce mystère, l'expiation offerte au Père céleste, et l'humilité réhabilitée par les insondables abaissements du Verbe fait homme. C'est le trait de la personne de Jésus-Christ qui a fait sur son âme comme sur saint Paul, l'apôtre de l'*exinanivit*, la plus profonde impression. Harnack revient sans cesse sur cette idée, et, pour lui, le *Christus humilis* est le centre de la christologie du docteur d'Hippone. Sans doute pour Augustin l'incarnation est le grand témoignage de l'amour de Dieu pour nous. Voir surtout *De catech. rud.*, c. IV, n. 7-8, *P. L.*, t. XL, col. 314-315. Mais cet amour lui-même amènera nos cœurs à aimer l'humilité de Dieu, qui, manifestée par de tels anéantissements, brise notre orgueil. « L'image idéale de l'*humilité dans la grandeur*, dit le célèbre critique, voilà ce qui a subjugué

Augustin : l'orgueil c'est le péché, l'humilité est la source et la force de tout bien. Dans les abaissements du Christ, il puisa ce sentiment nouveau qu'il a implanté dans l'Église, le culte de l'humilité. Cf. *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, p. 122; *Précis de l'hist. des dogmes*, p. 270. Telle est bien l'impression que laisse ce texte du l. VIII *De Trinit.*, c. V, n. 7, *P. L.*, t. XLII, col. 952, où l'humilité est présentée comme le grand mystère sauveur : *Hoc enim prodest credere, et firmum atque inconcussum corde retinere,* HUMILITATEM *qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem,* SUMMUM ESSE MEDICAMENTUM, *quo superbiæ nostræ sanaretur tumor, et* ALTUM SACRAMENTUM *quo peccati vinculum solveretur.*

b) C'est précisément par l'humilité que Jésus est pour nous la voie. Dans les *Confessions* il raconte comment lui fut révélé, à lui qui ne voyait encore dans le Christ qu'un homme incomparable, le rôle de Jésus, voie des âmes, mais voie par l'humilité: *non enim tenebam Jesum,* HUMILIS HUMILEM, *nec cujus rei magistra esset ejus infirmitas, noveram: Verbum enim tuum... ædificavit sibi* HUMILEM DOMUM *de limo nostro* (la nature humaine), *per quam subdendos deprimeret a seipsis, et ad se trajiceret sanans tumorem et nutriens amorem.* L. VII, c. XVIII, n. 24, *P. L.*, t. XXXII, col. 745; cf. c. XIX-XX. Un peu plus loin, il s'écrie, parlant de son orgueil passé: *Ubi erat illa ædificans caritas a fundamento humilitatis quod est Christus Jesus?* n. 26, col. 747. Tel est le thème ordinaire de ses discours de Noël : *Doctrinam tantæ humilitatis agnosce... Tantum te pressit humana superbia ut te non posset nisi* HUMILITAS *sublevare* DIVINA.

c) C'est *au Verbe, à la personne divine, non à l'humanité,* qu'il attribue cette humilité. Dieu sans doute ne peut s'humilier dans sa nature divine: mais Dieu consentant à s'unir à une nature créée, voilà la grande leçon de l'humilité! Dieu seul pouvait être le maître de cette vertu. *Via humilitatis hujus aliunde manat, a Christo venit : Hæc via ab illo est qui,* CUM ESSET ALTUS, HUMILIS VENIT... *Quid aliud docuit nisi hanc humilitatem? non immerito ait: ego sum via... In hac ergo humilitate propinquamur ad Deum. Enarr. in Ps. XXXI,* n. 18, *P. L.*, t. XXXVI, col. 270. Ainsi la leçon de l'humilité, Augustin l'exalte moins dans la vie et la passion du Sauveur, que dans le fait primordial de l'incarnation, décrétée et réalisée par le Verbe. Quel mot profond que celui où il montre le Christ vainqueur parce qu'en lui *Dieu est humblement uni* à l'humanité: *qui vicit, et homo erat et Deus; et ideo sic vicit natus ex Virgine, quia* DEUS HUMILITER, *non quomodo alios sanctos, regebat illum* HOMINEM, *sed* GEREBAT. *De Trin.*, l. XIII, c. XVIII, n. 23, *P. L.*, t. XLII, col. 1033. Cf. *In Ps. VIII,* n. 11, *P. L.*, t. XXXVI, col. 114; *In Ps. XVIII,* n. 15, col. 163; *Epist.*, CCV, *ad Consentium*, n. 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 946; *De pecc. orig.*, c. XL, n. 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 409.

Conclusion. — Un résumé précis de la théorie augustinienne de la rédemption nous est fourni dans l'*Enchiridion*, c. CVIII. Harnack le commente, *Lehrbuch*, t. III, p. 191, comme l'expression de son système. Que le lecteur juge: *Cum genus humanum peccata* LONGE SEPARAVERUNT A DEO, *per mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est,* RECONCILIARI *nos oportebat* DEO *usque ad carnis resurrectionem in vitam æternam* (voilà le but premier de l'incarnation, réparation et réconciliation avec Dieu); *ut humana* SUPERBIA PER HUMILITATEM DEI *argueretur ac sanaretur et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat...* (seconde fin de l'incarnation: œuvre morale du Christ humble, œuvre capitale, mais *après la réconciliation:* celle-ci étant affirmée, il n'y a plus d'apparence rationaliste et abailardienne, comme le croit Harnack); *et Unigenito suscipiente formam servi, quæ nihil ante meruerat,* FONS GRATIÆ PANDERETUR (résultat de l'œuvre rédemptrice: ce n'est pas seulement le pardon, la délivrance, mais la sanctification par une grâce comparée à celle de l'incarnation); *et carnis etiam resurrectio redemptis promissa in ipso redemptore præmonstraretur* (rôle de la résurrection, garantie du triomphe futur que nous assure *la réconciliation* par le Christ); *et per eamdem naturam quam se decepisse lætabatur,* DIABOLUS VINCERETUR (la délivrance du démon représentée comme une *victoire sur lui,* remportée par la nature humaine, et comme une *conséquence de la réconciliation avec Dieu:* de rançon payée au démon, pas un mot).

4. *La Mère du Christ d'après saint Augustin.* — La théologie de la Mère de Dieu était en plein épanouissement au IVe siècle. C'était la suite du développement de la christologie. Par le même principe qui élevait l'humanité du Christ à un rang divin, la mère de qui Dieu avait voulu naître devenait en toute vérité Θεοτόκος (expression déjà employée par Athanase et Grégoire de Nazianze) et ce titre à son tour enfermait d'ineffables privilèges. Augustin, de l'aveu des critiques protestants, cf. Harnack, *Lehrb. der Dogmengesch.*, t. III, p. 217, loin d'arrêter cet élan, contribua puissamment à l'accélérer. Signalons quelques traits principaux :

a) *Le rôle incomparable de la Mère de Dieu dans le plan divin* est mis en relief par le grand docteur. Il ne se contente pas d'affirmer, avant le concile d'Éphèse, la maternité divine: *natus est* DEUS *ex femina,* dit-il. *De Trin.*, l. VIII, c. V, n. 7, *P. L.*, t. XLII, col. 952. Cf. *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XXXIV, col. 221; *Serm.*, CLXXXVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 999. Il en cherche la raison profonde et affirme que Dieu a voulu l'enfantement du Sauveur par Marie précisément afin qu'elle concourût à la délivrance de l'humanité. Adam et Ève l'ont perdue; Jésus et Marie la sauveront. Ainsi la coopération de Marie à la rédemption n'est pas seulement une conséquence de sa maternité, elle est l'intention première de Dieu. Il ne s'agit pas seulement d'honorer les deux sexes, dit-il dans le *De agone christ.*, c. XXII, n. 24, *P. L.*, t. XL, col. 303, il y a là un mystère plus profond: *Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam mors nobis acciderat, vita nobis per feminam nasceretur;* de même, ajoute-t-il, il fallait que le démon fût vaincu par les deux sexes.

b) La virginité perpétuelle de Marie, même *in partu,* est très résolument défendue contre Jovinien. *Epist.*, CXXXVII, *ad Volus.*, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 519; CLXII, *ad Evodium*, n. 6, col. 707; *Op. imp. cont. Jul.*, l. IV, n. 122, *P. L.*, t. XLV, col. 1418 (Julien et Augustin sont d'accord sur ce point). Dans les sermons pour Noël il célèbre cette merveille. *Serm.*, CLXXXVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 999 : *Concipiens virgo, pariens virgo..., virgo perpetua. Quid miraris hæc, o homo?* Il aime à attribuer à la foi de Marie l'accomplissement de ces merveilles. *Serm.*, CCXV, n. 4, *ibid.*, col. 1074 : *credendo peperit.*

c) *La préservation de tout péché* (au moins personnel) est affirmée comme un admirable privilège dû à la dignité incomparable de Marie. *De nat. et grat.*, c. XXXVI, n. 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 267 : *Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua* PROPTER HONOREM DOMINI *nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem : unde enim scimus quid ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere ac parere* MERUIT, *quem constat nullum habuisse peccatum.* Il faut remarquer que saint Augustin vient de ranger parmi les pécheurs les justes les plus célèbres de l'Ancien Testament, Abel, Énoch, Abraham, Élie.... saint Joseph lui-même. Harnack a fort bien compris l'importance d'un si grand privilège, surtout appuyé sur de tels motifs. « Augustin,

dit-il, a si énergiquement proclamé la culpabilité de tout homme, même des saints, que cette exception en faveur de Marie a contribué à lui donner *un rang à part entre le Christ et les chrétiens*; et, pour exprimer la capacité de grâce en Marie, Augustin emploie les mêmes expressions que pour Jésus. » *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, p. 217. Ce principe ne doit pas être oublié dans la question suivante.

d) L'immaculée conception a-t-elle été affirmée par saint Augustin? D'après l'*Opus imperf. cont. Jul.*, l. IV, n. 122, *P. L.*, t. XLV, col. 1418, il est certain que Julien crut le confondre en lui objectant que par sa théorie du péché originel, il condamnait la Vierge mère à être esclave du démon. Voici la réponse intégrale du saint docteur : *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.* Nombre de catholiques, comme Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 691, trad. franç., t. III, p. 184, et certains protestants, comme Schaff, voir col. 2324, ont vu là une affirmation du grand privilège. D'autres avec le P. Odilo Rottmanner, *Historisches Jahrb.*, 1898, p. 895, ne croient pas le texte concluant. Harnack, *op. cit.*, p. 217, dit qu'il ne suffit pas pour affirmer avec certitude. Pour conclure, comparons les deux seules interprétations possibles de ce texte : *a*. La première : « Non, nous ne soumettons pas Marie au démon par la loi de la naissance, et cela, parce que la grâce de la régénération l'a préservée de cette triste loi. » Ce sens admis, Marie n'a jamais été esclave du démon, l'objection de Julien tombe à terre; il y a accord parfait avec la protestation citée plus haut dont les termes sont si universels : « dès qu'il s'agit de péché, je ne veux plus qu'il soit question de la Mère du Sauveur. » — *b*. Deuxième interprétation : « Nous ne soumettons pas Marie au démon, parce que, née dans le péché par la loi générale de toute naissance, elle en a été délivrée par la grâce de la régénération. » L'immaculée conception disparaît, mais en même temps que de difficultés! 1° Au lieu d'une réponse à Julien, c'est un aveu et une défaite : on lui accorde tout, la mère de Dieu a été esclave du démon. 2° Elle est mise absolument au même rang que tous les autres hommes dont le péché originel a été effacé; il n'y a même pas une indication sur le moment de sa justification : que devient ce rang à part, à côté du Christ, si justement signalé par Harnack, dans la doctrine d'Augustin? 3° Bien plus, on prête au grand docteur une contradiction dans la même phrase : les mots *non transcribimus* nient toute servitude du démon, et aussitôt après on l'accorde. Augustin dirait à la lettre : « nous ne soumettons pas Marie au démon, et cela parce qu'elle est réellement son esclave en naissant, mais plus tard elle est régénérée. » Au lecteur de décider si cette interprétation est vraisemblable. D'autre part, il faut reconnaître que, dans le même ouvrage, l. VI, n. 22, *ibid.*, col. 1535, Augustin semble n'excepter que Jésus-Christ. Mais, si on approfondit mieux ce texte, Augustin y traite uniquement de la transmission *de droit* du péché originel, transmission qui affecte tous ceux qui descendent d'Adam par génération naturelle, et en ce sens Jésus-Christ est *seul* exempt. Marie n'est pas *exempte* de droit, elle est *exceptée* en fait, en vertu même de la rédemption de celui qui est exempt de droit.

V. *LE SYSTÈME DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE ET LE GOUVERNEMENT DIVIN DE LA LIBERTÉ.* — Dans cette question capitale nous distinguerons, pour plus de clarté, les points suivants : 1° les deux interprétations opposées du système de saint Augustin; 2° développement historique de sa pensée, avant Pélage; 3° le système pélagien; 4° vue d'ensemble des *dogmes* défendus contre Pélage; 5° le système augustinien dans ses *trois principes fondamentaux*; 6° application du système à la doctrine du péché originel; 7° application à la prédestination; 8° théories augustiniennes en opposition apparente avec le système exposé.

1° *Interprétations diverses du système de saint Augustin.* — La part de Dieu et de l'homme dans le salut, l'accord de la grâce et de la liberté, c'est sans contredit la partie principale de la doctrine de l'évêque d'Hippone, c'est celle où sa pensée a été à la fois la plus personnelle, la plus puissante et la plus contestée : *la plus personnelle*, puisqu'il a le premier synthétisé les grandes théories de la chute, de la grâce et de la liberté, et que de plus il a donné, pour les concilier, une *explication* profonde, vraiment à lui, dont on ne trouve pas trace chez ses prédécesseurs (aussi le mot *augustinisme* a-t-il été ordinairement réservé pour désigner, non toute la doctrine d'Augustin, mais son système de la grâce); — *la plus puissante*, car, de l'aveu de tous, c'est lui surtout qui a assuré le triomphe de la liberté contre les manichéens, et de la grâce contre les pélagiens; sa doctrine, pour une grande part, a été solennellement adoptée par l'Église, et on sait que les canons du concile d'Orange sont littéralement empruntés à ses écrits; — *la plus contestée* aussi : comme saint Paul, dont il développe l'enseignement, il a été souvent allégué, souvent incompris; amis et ennemis ont exploité sa doctrine dans les sens les plus divers. Sans entrer ici dans le détail des interprétations qui en ont été données (voir AUGUSTINISME), trois faits méritent d'être signalés.

Dans tous les temps les adversaires de la liberté, prédestinatiens, wicleffistes, calvinistes et jansénistes, se sont réclamés d'Augustin.

Les théologiens catholiques ont, il est vrai, généralement reconnu qu'Augustin sauvegarde les droits de la liberté; mais ils se sont étrangement divisés sur la nature de cette liberté et sur l'explication de l'action divine d'après Augustin.

De nos jours, on doit l'avouer, chez de nombreux critiques de tous les partis, domine l'interprétation sévère qui fait d'Augustin le théoricien d'un déterminisme divin fatal à la liberté. Richard Simon avait déjà essayé, dans son *Histoire critique des commentateurs du N. T.*, de montrer dans Augustin un novateur en rupture ouverte avec l'enseignement traditionnel introduisant des dogmes nouveaux inconciliables avec la liberté. Son récent historien, H. Margival, est encore plus sévère. Dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV (1899), p. 447, il montre Augustin victime du pessimisme métaphysique, puisé inconsciemment dans les doctrines manichéennes : « Jamais la *conception orientale de la nécessité* et de l'éternité du mal *n'aura un plus zélé défenseur que cet évêque*... Il n'opposera rien en somme au stoïcisme chrétien du moine breton Pélage que les explications d'un cœur fragile, l'histoire de ses intimes et *inévitables* défaites. »

Le savant bénédictin dom Odilo Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 29, conclut ainsi une pénétrante analyse de la doctrine d'Augustin sur la grâce : chez saint Augustin dans la doctrine de la prédestination, il y a désaccord entre la théorie et la pratique : la douceur de la pratique est restée inaltérable, les sermons le prouvent; la théorie, d'abord inoffensive, s'est continuellement développée dans le sens d'une excessive rigueur et d'une action irrésistible de Dieu sur la liberté. D'ailleurs, cette variété incessante empêche de trouver chez lui un système complet et dont les parties soient logiquement enchaînées.

Les critiques protestants contemporains, même les plus sincères admirateurs d'Augustin, sont impitoyables. Tandis que les anciens réformateurs se réclamaient de lui pour nier le libre arbitre, leurs successeurs se déclarent les défenseurs de la liberté contre lui. Cf. Haag, *Histoire des dogmes chrétiens*, Paris, 1862, t. I,

p. 207-213. Loofs, *Dogmengeschichte*, 3e édit., Halle, 1893, p. 237, 244, lui attribue une prédestination et une grâce irrésistibles en opposition avec la liberté, avec saint Jérôme, avec le catholicisme vulgaire qui ne put s'y habituer et ne se déclara augustinien qu'en adoptant en fait le semipélagianisme. Harnack voit dans la théorie augustinienne de la grâce de « nombreuses contradictions » et des « restes de manichéisme ». *Précis d'histoire des dogmes*, trad. franç., p. 287; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1897, t. III, p. 202, 205. Comme Loofs et beaucoup d'autres, il a été trompé par cette fausse idée d'une grâce irrésistible.

Or, *une étude purement objective* des textes, mais de tous les textes, spécialement de la dernière époque, considérés dans leur liaison et dans *le sens indiqué par Augustin lui-même* (ce qui est la vraie méthode historique), amène à une conclusion absolument différente. Il ne s'agit pas de pallier les exagérations et les erreurs d'un Père — lui-même en a rétracté un bon nombre et il en est d'autres que nous signalerons; il s'agit de trouver sa vraie pensée, son vrai système complet et logique, tel qu'il l'a compris.

Malgré des exagérations trop réelles sur certains points, malgré des difficultés qui expliquent, même sans parti pris, les dissentiments, nous croyons les textes assez clairs et les critiques assez impartiaux pour proposer une revision de jugements trop sévères. Et nous affirmons sans hésiter : 1. que saint Augustin s'est formé un vrai système parfaitement enchaîné, sans contradictions, et dont le fond n'a pas varié depuis son épiscopat, *à en juger par ses derniers ouvrages*; 2. que dans ce système la liberté humaine fut jusqu'au dernier jour très nettement affirmée tandis que jamais on n'y trouve une impulsion irrésistible et nécessitante.

2e *Développement historique de la pensée d'Augustin sur la grâce.* — 1. *Origine du problème.* — A. Il est bien antérieur pour Augustin aux premières luttes pélagiennes de 412 : c'est là un fait aujourd'hui incontesté. A mesure qu'Augustin condamnait le manichéisme et résolvait le *problème du mal* par le rôle qu'y joue la liberté humaine, surgissait pour lui le *problème du bien* sous son triple aspect philosophique, théologique et spécialement paulinien.

a) Le philosophe habitué à chercher en tout l'action de Dieu dut se demander comment se conciliaient deux souverainetés, celle du gouvernement divin et celle de la liberté de l'homme. La prescience divine, que les philosophes anciens avaient niée pour sauvegarder la liberté, ne l'inquiétait pas : puisque Dieu sait que je ferai *librement* telle action, la vérification de cette science, loin de détruire l'indépendance de mon acte, l'exige infailliblement. La prescience n'agit pas plus sur l'avenir que la mémoire sur le passé. *De civit. Dei*, l. V, c. IX, n. 4, *P. L.*, t. XLI, col. 148-152; *De libero arb.*, l. III, c. III-IV, n. 7, *P. L.*, t. XXXII, col. 1275-1276; *In Joa.*, tr. LIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1776. Ce n'est pas même le concours de l'action divine avec l'activité créée qui le préoccupe le plus ordinairement. Pélage niera ce concours, comme toute intervention divine; mais ce côté du problème ne sera touché que très indirectement. Ce qui fixe l'attention d'Augustin, c'est le rôle spécial de Dieu dans la vie morale : vertu, sainteté, tout cela est-il dû à la seule liberté humaine? Ou si on en cherche l'origine en Dieu, que devient la liberté?

b) Pour le théologien, la révélation compliquait le problème en affirmant une influence mystérieuse et continuelle du Christ dans le chrétien : *Sine me nihil potestis facere.* Joa., XV, 5. La question d'une grâce surnaturelle venait s'ajouter à celle de la providence.

c) Mais le dogme paulinien de la prédestination divine séparant les élus des réprouvés, comme d'une même argile le potier fait des vases d'honneur et des vases d'ignominie, ajoutait cette autre question : comment la liberté n'est-elle pas anéantie par la chute d'Adam et par la prédestination gratuite de Dieu?

Voilà l'aspect de la question pour Augustin dès le début de son apostolat, et il ébauchait déjà une réponse dans son *Expositio quarumdam propositionum ex Epist. ad Rom.*, prop. 55, 60, 61, 62, *P. L.*, t. XXXV, col. 2076-2080; *Lib. LXXXIII quæst.*, q. LXVI, *P. L.*, t. XL, col. 71.

B. Erreurs sur les causes de la théorie augustinienne. D'après certains protestants Augustin aurait été poussé à ses théories sévères de la prédestination et de la grâce par sa conception du *rôle essentiel de l'Église.* Baur, *Die christliche Kirche vom Anfang...*, 1859, p. 143; Dorner, *Augustinus*, p. 257; Holtzmann, *Historiche Zeitschrift* de Sybel, 1879, p. 132. La théorie du péché originel, donnant au baptême et à l'Église qui le confère une importance toute nouvelle, lui permettait d'enrégimenter les jeunes générations, et, dit Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, p. 136, « cette considération influa beaucoup sur l'esprit de saint Augustin et le poussa également à la théorie de la prédestination. »

C'est là une vue entièrement erronée, comme l'ont prouvé Loofs, *Realencyclopädie*, 3e édit., art. *Augustinus*, t. II, p. 278, et Reuter, *August. Studien*, p. 46. Celui-ci établit que les théories de l'Église et de la grâce sont chez Augustin deux chapitres indépendants l'un de l'autre, et que jamais il ne se prévalut de la doctrine du péché originel pour appuyer ses théories sur l'Église. Ses nombreux écrits n'offrent pas trace de cette préoccupation.

2. *Diverses phases de la pensée augustinienne et erreurs de la première période.* — A. En aucune question l'étude des œuvres d'Augustin dans l'ordre chronologique n'est aussi importante qu'ici. Déjà de son temps les semipélagiens opposaient ses premiers écrits aux derniers; et saint Augustin leur répondait : « C'est vrai, j'ai mieux vu, j'ai corrigé; puisque vous me lisez, pourquoi ne progressez-vous pas avec moi? » Cf. *De præ-dest. sanct.*, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 966.

B. Mais il faut se garder d'exagérer, comme faisaient les jansénistes soutenant qu'Augustin écrivant le *De spiritu et littera* (412) était encore pélagien. Même avant son épiscopat dès 393, Augustin formulait dans le *De div. quæst. LXXXIII*, q. LXVI, n. 5, *P. L.*, t. XL, col. 71, les grandes thèses du péché originel, *ex quo in paradiso natura nostra peccavit;* de la masse de perdition : *omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati,* et de la prédestination gratuite. Seulement jusqu'à son épiscopat il n'avait pas compris comment la première bonne disposition de la volonté, par exemple la foi, doit venir de Dieu; et il attribue à la liberté seule cet *initium salutis.* Au fond tout le semipélagianisme (non le pélagianisme, comme prétendait Jansénius) pouvait entrer par là. Cette *erreur unique* avait inspiré diverses formules qu'il a lui-même corrigées plus tard. Telles sont les suivantes : *a*) La vocation à la foi est un don gratuit de Dieu; mais l'acceptation de la foi est le fait de la liberté seule. *Lib. LXXXIII quæst.*, q. LXVI, n. 3, *P. L.*, t. XL, col. 71. Cf. *Retract.*, l. I, c. XXVI, 16, *P. L.*, t. XXXII, col. 628. — *b*) Dans la masse de l'humanité déchue, Dieu aperçoit des différences qui justifient les grâces diverses accordées aux uns ou aux autres. *Ibid.*, n. 4. — *c*) *Deus non miseretur, nisi voluntas præcesserit. Ibid.*, n. 5, col. 76. Plus tard il dira que tout bon désir est déjà une miséricorde de Dieu. — *d*) La grâce de la vocation n'était alors pour lui que la prédication extérieure; il oubliait l'*appel intime* au fond du cœur qui sait se faire accepter infailliblement. Cf. *De prædest. sanct.*, c. III, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 964. — *e*) *Croire* et *vouloir* viennent de nous seuls; *opérer* le bien est le don de la grâce. *Expositio quarumdam propositionum ex Epist. ad Rom.*, prop. 55, 60, 61, *P. L.*, t. XXXV, col. 1076-2080. Cf. *Retract.*, l. I, c. XXIII,

P. L., t. XXXII, col. 621. — *f*) De même il enseignait que la *foi mérite la grâce qui justifie*. *Expositio*, etc., prop. 60, 62. Ce qui est exact, ajoutent les *Retractations*, l. I, c. XXIII, n. 4, pourvu que la foi elle-même soit proclamée don de Dieu.

3. *En 397 le système augustinien est complet.* — Importance du *De div. quæst. ad Simplicianum*. — Une exagération qu'il importe de dissiper consiste à prolonger indéfiniment les hésitations d'Augustin. Pressé par les arguments des pélagiens, il n'aurait cessé de resserrer le champ de la liberté, et vers la fin de sa vie seulement il aurait formulé cette prédestination absolue qui l'anéantit. C'est une erreur. Si la prédestination détruit la liberté, c'est dès 397 qu'Augustin a nié celle-ci ; car dès le début même de son épiscopat (quinze ans avant la controverse pélagienne) il a formulé son système dans une fameuse consultation, qui n'a été ni assez étudiée ni assez comprise. Simplicianus, successeur d'Ambroise sur le siège de Milan, entre autres questions posées à son ancien disciple Augustin, l'interroge sur le chapitre IX de l'Épître aux Romains. La réponse, *De div. quæst. ad Simplicianum*, l. I, q. II, *P. L.*, t. XL, col. 104-147, constitue par sa précision, sa plénitude, sa clarté et *surtout par l'explication rationnelle qu'il ajoute au dogme, la véritable clef du système augustinien.* On doit la relire si on veut saisir le fond de la pensée et la portée des *formules* continuellement employées, mais dont le sens n'est guère indiqué qu'ici. Cette assertion étonnera. En voici les preuves :

A. Augustin lui-même dans ses dernières années, et avec une insistance trop peu remarquée, renvoie ses adversaires à ce livre. Dans les *Retract.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XXXII, col. 629, loin de rien modifier, il affirme que ses recherches furent couronnées par le triomphe de la grâce, *in cujus quæstionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanæ : sed* VICIT DEI GRATIA. Dans le *De dono perseverantiæ* (en 428-429), c. XXI, n. 55, *P. L.*, t. XLV, col. 1027, il affirme que là, *antequam pelagiana hæresis appareret*, il a enseigné la vraie doctrine de la grâce et de la prédestination. D'après le *De prædestinatione sanct.* (en 429), c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 966, c'est là seulement que les semipélagiens auraient pu trouver la *solution* du grand problème : « Qu'on leur envoie donc ces livres, » dit-il : *Invenissent istam quæstionem secundum veritatem Scripturarum in I° libro... ad Simplicianum, nisi forte eos non noverint ; quod si ita est, facite ut noverint.* Et cette solution, il l'ose attribuer à une illumination divine : *Quam mihi Deus in hac quæstione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem,* REVELAVIT. Qu'on adoucisse tant qu'on voudra la portée de cette révélation, si on songe qu'Augustin parle ainsi à la fin de sa vie, dans ses ouvrages les plus prédestinatiens, il n'est point permis de ne pas tenir grand compte de cette consultation.

B. Du reste, des critiques très pénétrants ont saisi l'importance de ce livre, bien qu'ils ne semblent pas en avoir compris toute la doctrine. D'après Loofs, *Realencyclopädie*, 3e édit., t. II, p. 279-280, on peut avec des citations de cette seule *Quæst. II ad Simplicianum* reproduire toute la doctrine spécifiquement augustinienne sur la grâce telle qu'elle fut défendue plus tard contre les pélagiens et les semipélagiens. Et ce travail de synthèse, Loofs l'a ébauché dans son article. Reuter, *Augustinische Studien*, p. 10, dit que nulle part on ne surprend mieux, dans le travail même de sa formation, le système augustinien de la grâce et de la prédestination. Dès ce temps-là était dessiné tout le schema de la seconde forme que sa doctrine allait revêtir.

Parmi les écrivains catholiques contemporains, l'abbé Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 392, et l'abbé Jules Martin, *Saint Augustin*, préface, p. XIX, p. 193, ont signalé l'importance de cet ouvrage. « A partir de 397, dit M. Martin, loc. cit., c'est la période de la connaissance exacte, précise et, on peut dire, définitive. »

C. La comparaison des textes achève la conviction. Il n'est pas exact que les formules les plus dures soient réservées à la dernière période : la prédestination n'a nulle part une forme plus absolue que dans la *Quæst. II ad Simplic.*, n. 12, 13. Au contraire sur plusieurs points, par exemple sur le sort des enfants, M. Turmel observe que certaines formules adoucies sont plus récentes. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1902, p. 211. Il conclut cependant qu'il n'y a pas lieu de recourir à une évolution depuis 397.

3° *Le système pélagien.* — Il faut le connaître si on veut comprendre la théorie et la terminologie d'Augustin. Or, si les erreurs particulières sont très connues et doivent être développées ailleurs, voir PÉLAGE, l'idée mère d'où elles sont issues et le fond même de la controverse pélagienne le sont moins.

1. *Erreurs dogmatiques des pélagiens.* — Elles sont clairement énoncées dans la première condamnation prononcée au concile de Carthage dès 411. Voir Marius Mercator, *Commonit. super nomine Cælestii*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 69, 70, et plus complètement dans le *Liber subnotationum*, *ibid.*, col. 114-115. Cf. Mansi, t. IV, col. 289-292. On reprochait à Célestius, disciple de Pélage, plus hardi que son maître, les erreurs suivantes : *a*) *Adam a été créé mortel ; pécheur ou non, il devait mourir.* Négation de l'élévation surnaturelle du premier homme ; ni justice originelle, ni privilèges préternaturels qui en découlaient. — *b*) *Le péché d'Adam a nui à lui seul, non au genre humain.* Négation du péché originel. — *c*) *Les enfants naissent aujourd'hui, dans l'état où se trouvait Adam avant sa faute.* Synthèse des deux premières erreurs : la mort, la concupiscence, etc., etc., ne sont point l'effet du péché d'Adam, mais la condition *originelle* de l'humanité. — *d*) « Adam par sa mort [ou sa prévarication] n'a point fait mourir tout le genre humain, [puisque] le Christ par sa résurrection n'a point fait revivre le genre humain tout entier. » Le grand argument de Célestius et des pélagiens pour nier le péché originel : c'est un fait que le Christ par sa résurrection ne donne à personne la vie immortelle du corps, et ne donne pas *à tous* la vie de l'âme, mais seulement à ceux qui croient et se convertissent. Donc, concluent-ils, Adam n'a causé la mort corporelle pour personne, et la mort de l'âme que pour ceux-là seuls qui imitent sa prévarication, non pour tous. Sans cela Adam pourrait plus, pour nous perdre, que le Christ pour nous sauver. Tel est certainement le sens de cet article ; les pélagiens entendaient la *mort* par Adam dans le double sens corporel et spirituel, et insistaient sur ce fait que « tous ne renaissent pas spirituellement en Jésus-Christ ». Voir le discours de Pélage cité par Mercator à propos de cet article, *op. cit.*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 88-89 ; Mansi, t. IV, col. 295. On voit ici l'affinité des erreurs pélagiennes avec le nestorianisme : le premier Adam ne nous ayant point perdus, le second Adam n'est plus rédempteur. Le même concile d'Éphèse devait condamner les deux hérésies. — Les mots mis entre [ ] sont des variantes empruntées l'une à l'édition du *Commonitorium* par Baluze, Mansi, t. IV, col. 293 ; l'autre au *Lib. subnotat.*, de Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 115 ; les retranchera-t-on, le sens reste le même, mais moins clair. — *e*) « Les enfants morts sans baptême jouissent de la vie éternelle, conséquence de la négation du péché originel : on excluait cependant ces enfants du *regnum cælorum*, sans pouvoir expliquer en quoi celui-ci différait de la *vita æterna*. — *f*) L'homme peut être sans péché et observer avec facilité les commandements, puisque même avant la venue du Christ il exista des hommes sans

péché, et la Loi conduisait au royaume des cieux aussi bien que l'Évangile. » Cette affirmation de la perfection atteinte ici-bas est un des traits les plus caractéristiques.

Ces erreurs sont la conséquence d'un système; mais quelle est l'idée mère qui les a inspirées?

2. *Idée fondamentale du système pélagien.* — A. *Elle n'est pas uniquement dans la négation de l'ordre surnaturel;* pour beaucoup, le pélagianisme est un naturalisme excluant l'élévation surnaturelle, l'adoption divine, la chute, tout mérite d'un ordre supérieur, mais admettant que la volonté dépend du gouvernement divin. De là cette règle solennelle d'interprétation : toutes les fois qu'Augustin exige une grâce contre Pélage, il s'agit d'un acte surnaturel. — Or, cette vue et cette règle sont incomplètes : sans doute Pélage a nié toute grâce surnaturelle, quoi qu'en aient dit les jansénistes; il admettait seulement les dons extérieurs de la révélation, de la loi, des exemples du Christ. Cf. Augustin, *De gratia Christi,* c. VII-X, n. 8-11, *P. L.,* t. XLIV, col. 364-368; aveux de Julien dans *Opus imperf. cont. Jul.,* l. I, c. XCIV, *P. L.,* t. XLV, col. 1111. Mais Pélage a nié plus que cela; même en dehors de l'ordre surnaturel, il a exagéré les forces de la liberté. Et ces mêmes théologiens le reconnaissent quand ils s'appuient sur la controverse pélagienne pour affirmer l'impossibilité, sans une grâce, d'observer la loi naturelle, même *quoad substantiam actus.*

B. *Le fond du système pélagien est donc l'indépendance absolue de la liberté par rapport à Dieu,* et sa puissance illimitée pour le bien comme pour le mal. — *a*) L'*origine* en doit être cherchée dans le stoïcisme dont Pélage adopte la devise : On demande à Dieu richesse ou santé, mais non la vertu qui dépend de nous. Saint Jérôme signalait déjà cette influence, *Epist.,* CXXXIII, *ad Ctesiph.,* n. 2, *P. L.,* t. XXII, col. 1148, en s'écriant avec Tertullien : *Philosophi, patriarchæ hæreticorum,* et au n. 3, il montre Pélage alléguant, sous la fausse étiquette du pape Sixte II, les pensées du pythagoricien Sextus. Augustin y fut un instant trompé. *Retract.,* l. II, c. XLII, *P. L.,* t. XXXII, col. 647. D'après Pélage, à Dieu créateur l'homme doit l'être et la liberté (ce qu'il appelle *possibilitas boni*); c'est le seul don de Dieu, et, comme il est gratuit, en jouant sur les mots, Pélage l'appelait une grâce. Mais toute autre influence de Dieu sur la liberté la détruirait. — *b*) Au synode de Diospolis, on reprocha à Pélage cette assertion : *Non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio.* Augustin, *De gestis Pelagii,* c. XXVIII, n. 42, *P. L.,* t. XLIV, col. 345; cf. *Epist.,* CLXXXVI, *ad Paulin.,* c. IX, n. 32, *P. L.,* t. XXXIII, col. 827. Célestius, cité par saint Jérôme, *Epist.,* CXXXIII, *ad Ctesiph.,* n. 5, *P. L.,* t. XXII, col. 1154 : *Destruitur enim voluntas quæ alterius ope indiget.* Plus énergiquement, Julien disait (Augustin, *Opus imperf.,* l. V, n. 41, *P. L.,* t. XLV, col. 1477) : *Si prævenitur, interit.* Pélage résumait sa pensée dans sa fameuse distinction de trois éléments de la vie morale. Augustin, *De grat. Christi et peccat. orig.,* l. IV, c. IV, n. 5, *P. L.,* t. XLIV, col. 362 : POSSE *in natura,* VELLE *in arbitrio,* ESSE *in effectu locamus; primum illud, i. e.* POSSE, *ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit; duo vero reliqua, h. e.* VELLE *et* ESSE, *ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii libertate descendunt.* — *c*) La formule la plus expressive du système est celle de Julien d'Éclane, proclamant l'*émancipation complète* de la volonté. Augustin, *Op. imperf. cont. Jul.,* l. I, c. CLXXVIII, *P. L.,* t. XLV, col. 1102 : *Libertas arbitrii,* dit Julien, *qua a* DEO EMANCIPATUS HOMO EST. Aussi, Albert Bruckner, *Julian von Eclanum,* Leipzig, 1897, p. 176, voulant caractériser la doctrine de Julien, n'hésite pas à approuver la parole de Harnack, que, dans son fond le plus intime, c'est une doctrine athée (*gottlos*), quoi qu'il en soit des sentiments personnels de Julien. C'est au moins une doctrine sans providence qui, selon la remarque de Neander, *Kirchengeschichte,* t. IV, p. 1135, confine Dieu dans son éternité « d'où il est simple spectateur, *non acteur du drame du monde* ».

C. On s'est même demandé *si Pélage n'avait pas nié également tout concours divin naturel.* Le reproche lui fut adressé par Paul Orose, *De arbitrii libertate,* n. 19, *P. L.,* t. XXXI, col. 1188; par saint Jérôme, *Epist.,* CXXXIII, *ad Ctesiph.,* n. 7, *P. L.,* t. XXII, col. 1155 : *Audite sacrilegum : si, inquis, voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, ambulare..., semper mihi auxilium Dei necessarium erit?* Cf. n. 5-6. De grands théologiens ont cru l'accusation fondée : Bellarmin, *De grat. et libero arbit.,* l. IV; Suarez, *Proleg.,* l. V, *De gratia,* c. IV, Paris, t. VII, p. 235; *De prædest. Dei,* l. II, c. XVII, t. I, p. 455; Tanner, *De gratia,* q. III, disp. III, n. 65-68, t. II, col. 1202; Arriaga, *De gratia,* disp. XLIII, n. 3; Maurus, *De gratia,* l. VII, q. LXVIII, n. 25; Scheeben, *La dogmatique,* § 131, trad. franç., t. III, n. 35. Ernst, lui aussi, *Die Werke und Tugenden der Unglaübigen nach Augustin,* p. 233, pense qu'au début le reproche fut motivé.

Le débat ici importe peu. Il est certain que si saint Augustin fut le grand théoricien du concours de Dieu dans *De Genesi ad litt.,* l. IX, c. XV, n. 28, *P. L.,* t. XXXIV, col. 404; l. X, c. XX, col. 335; *Epist.,* CCV, *ad Consentium,* c. III, n. 17, *P. L.,* t. XXXIII, col. 948, il ne fit pas porter sur ce point le débat avec les pélagiens et leur attribua plutôt l'affirmation du concours. *De nupt. et concup.,* l. II, c. IV, n. 12, *P. L.,* t. XLIV, col. 443; *Contr. Jul.,* l. V, c. XV, n. 53, *ibid.,* col. 814. Cf. *Opus imperf. contra Jul.,* l. III, n. 144, *P. L.,* t. XLV, col. 1305.

Quoi qu'il en soit, c'est une *règle absolue* que jamais la grâce défendue par Augustin ne peut signifier le concours, puisque la grâce est toujours pour lui un *don spécialement accordé pour les seuls actes de vertu,* don qui discerne les bons des méchants.

D. *La toute-puissance de la liberté pour le bien était une suite de son émancipation.* Saint Jérôme, *Epist.,* CXXXIII, *ad Ctesiph.,* n. 10, *P. L.,* t. XXII, col. 1158, reprochait à Pélage de prétendre à la sainteté même de Dieu, *perfectam et Deo æqualem in hominibus justitiam jactitas.* — *a*) *En droit,* Pélage réclamait pour la nature humaine l'ἀπαθεία et l'ἀναμαρτησία des stoïciens, c'est-à-dire la domination absolue de toute passion et une insensibilité, par laquelle l'homme, disait saint Jérôme, *loc. cit.,* col. 1151, *vel saxum vel Deus est.* — *b*) *En fait,* Pélage affirmait que, même dans l'Ancien Testament, ceux qui sont appelés saints et justes étaient réellement sans péché et dans la perfection complète, acquise par leur seule liberté. Cf. S. Augustin, *De peccat. mer. et rem.,* l. III, c. I, n. 1, *P. L.,* t. XLIV, col. 185 : *Dicunt... quod in hac vita sint, fuerint, futurique sint filii hominum nullum habentes omnino peccatum, ibid.,* c. XIII, n. 23, col. 200; les Pères du concile de Milève, *Epistola ad Innoc. pap.,* dans les Œuvres de saint Augustin, *Epist.,* CXXVI, n. 2; *Aug. et quinque episc. ad Innoc. epist.,* CLXVII, n. 18, *P. L.,* t. XXXIII, col. 763, 772.

3. *Un rigorisme effrayant fut la conséquence de cette exagération des forces de la liberté.* — Puisque la perfection est possible à l'homme, elle est obligatoire. Pour Pélage, comme pour les stoïciens, tout bien oblige : il n'y a plus de conseils, mais seulement des préceptes.

Ce côté si important du système est resté pour beaucoup inaperçu. Cependant de savants critiques l'avaient insinué. Tillemont, *Mémoires,* t. XV, p. 15-17; t. XIII, p. 126; Noel Alexandre, *Hist. eccl.,* sæc. V, c. III, § 14, Venise, 1778, t. V, p. 28. Mais les documents pélagiens publiés par Caspari dans *Briefe, Abhandlungen und Predigten,* Christiania, 1890, ont mis ce fait hors de toute contestation. Harnack a même osé dire que « selon

Pélage, tout homme qui aurait pu agir mieux qu'il n'agit, va en enfer ». *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. franç., 1883, p. 285; cf. *Lehrb. der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 182.

A. Les pélagiens damnaient donc pour l'éternité tout chrétien coupable du moindre péché véniel, ou plutôt, d'après eux, tout péché était mortel; pour un mensonge, pour une parole oiseuse, on cesse d'être juste, on devient *iniquus et peccator*, digne de l'enfer.

C'est là ce que reprochèrent à Pélage les Pères du synode de Diospolis (415) quand ils le forcèrent à désavouer cette proposition : *In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos.* Tous les documents contemporains sont unanimes sur le sens de cette proposition et du reproche fait à Pélage. Paul Orose, *Lib. de arbitrii libertate*, n. 16-18, 21-22, *P. L.*, t. XXXI, col. 1185, 1187, 1191; S. Jérôme, *Dialogus adv. pelagianos*, l. I, n. 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 22; surtout S. Augustin, *De gestis Pelagii*, l. III, n. 9, 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 325. Et pour couper court à tout subterfuge, Augustin nous apprend dans le *De natura et gratia* (écrit en 415, immédiatement avant le concile de Diospolis), n. 40, 41, *P. L.*, t. XLIV, col. 266, que Pélage lui-même faisait de cette erreur une base de son système. Les justes et les enfants de Dieu ne sont point damnés; donc ils n'ont aucun péché, si léger soit-il, puisque tout péché les damnerait.

Faute d'avoir connu le système de Pélage, plusieurs critiques jusque dans ces derniers temps (Turmel, *Eschatologie au IVe siècle*, p. 52, extrait de la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1900, t. V) avaient attribué aux Pères de Diospolis l'erreur des miséricordieux : ces Pères auraient reproché à Pélage la doctrine catholique de la damnation des chrétiens qui vivent mal. Cette méprise n'est plus possible aujourd'hui. Cf. J. Schiesl, *Der objective Unterschied zwischen Tod und lässlicher Sünde*, Augsbourg, 1891, § 9, *Die Lehre des Pelagius*, p. 25-29; *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1901, p. 101-119; dans les opuscules publiés par Caspari, l'auteur de la lettre *De malis doctoribus*, c. XII-XV, p. 89-99, condamne au feu pour un *verbum otiosum*. Cf. p. 119-120.

B. Le péché véniel exclut de l'Église, tout comme du ciel. D'après Pélage, on n'est plus membre de l'Église, membre du Christ, on n'est plus enfant de Dieu, dès qu'on a violé le plus petit commandement. Saint Augustin, *Hær.*, 88, *P. L.*, t. XLII, col. 48, a déjà signalé cette erreur. Dans le serm. CLXXXI, n. 2, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 980-982, il réfute cette thèse : *Totam prorsus Ecclesiam in singulis quibuscumque fidelibus suis nullum habere peccatum.* Cf. *De gestis Pelagii*, n. 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 345; *Epist.*, CLXXXVI, *ad Paulinum*, n. 32-33, *P. L.*, t. XXXIII, col. 828; Caspari, *Briefe*, etc., lettre I, p. 5. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin*, p. 64, a très bien remarqué que les pélagiens définissaient l'Église la *société des parfaits.*

C. En particulier, sont damnés par Pélage les riches qui ne renoncent point à leur fortune. C'est la sixième proposition condamnée au synode de Diospolis, Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, n. 32, *P. L.*, t. XXXIII, col. 828-829. La lettre d'Hilaire de Sicile à Augustin, vers 414, *P. L.*, t. XXXIII, col. 674, lui dénonce déjà cette erreur extravagante. Voir la réponse d'Augustin à Hilaire, *Epist.*, CLVII, n. 23-39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 686-693; Casparri, tout un traité, *De divitiis*, p. 25-67. Ce rigorisme, exagéré jusqu'à devenir invraisemblable, séduisit les âmes austères et favorisa puissamment la diffusion du pélagianisme.

4° *Vue d'ensemble sur les dogmes défendus par Augustin contre Pélage.* — La théorie augustinienne de la grâce embrasse trois parties : 1. des éléments dogmatiques (directement opposés aux conclusions plutôt qu'aux principes de Pélage) dont Augustin obtint la proclamation officielle par l'Église; 2. des principes plus généraux, qui constituent le fond même du système augustinien, et n'ont point été, au moins clairement, l'objet d'une définition; 3. des applications de ces principes aux questions spéciales de l'état d'Adam, du péché originel, de la prédestination, applications laissées, le plus souvent, elles aussi, en dehors des décisions de l'Église.

Quant à la première partie, cette vue d'ensemble sur les dogmes établis par Augustin nous est fournie par deux documents importants: 1. les canons du concile de Carthage (418); 2. les douze vérités de foi catholique qu'Augustin énumère dans sa lettre à Vitalis.

1. *Trois grandes vérités dogmatiques résument* les 8 (ou 9) canons du concile d'Afrique. Ce concile, tenu à Carthage en 418, voir col. 2281, fut confirmé par la célèbre *Tractoria* du pape Zozime, Jaffé-Lowenfeld, n. 342-343, *P. L.*, t. XX, col. 693; t. XLV, col. 1730. Le texte du concile dans Mansi, t. IV, col. 327, *P. L.*, t. XLV, col. 1728; Denzinger, *Enchiridion*, n. 64. On sait qu'Augustin, l'âme de ce concile, a condensé dans ces définitions les vérités pour lesquelles il combattait :

A. Sur le péché d'origine, il affirme l'immortalité d'Adam avant la chute (can. 1); la transmission des péchés à ses fils, et la nécessité pour les enfants d'être baptisés *in remissionem peccatorum*, dans le sens propre de ce mot (can. 2); et l'impossibilité pour les enfants non baptisés d'entrer au royaume des cieux, ou même de jouir ailleurs d'une véritable béatitude (can. 3). L'authenticité de ce 3e canon est contestée: elle semble cependant sérieusement établie ; cf. Hergenröther, *Kirchengeschichte*, t. II, n. 112; en tout cas, la doctrine est sûrement augustinienne. Cf. Augustin. *De anima et ejus orig.*, l. II, c. XII, n. 17, *P. L.*, t. XLIV, col. 505.

B. Sur la nécessité et le rôle de la grâce, les Pères affirment : *a*) que la grâce qui nous justifie n'est pas seulement le pardon des péchés passés, mais aussi un secours, *adjutorium ut non committantur* (can. 4); — *b*) Ce secours n'est pas seulement une lumière qui révèle la loi, mais l'amour du bien, *ut etiam facere diligamus atque valeamus* (can. 5); — *c*) La nécessité de ce secours est absolue et non pas seulement *ut facilius possimus* (can. 6).

C. Contre l'impeccabilité et la perfection prônées par les pélagiens, les Pères proclament et démontrent par l'Écriture qu'en fait la providence laisse les hommes, même les plus justes, tomber dans des fautes: *a*) Anathème à qui ne voudra pas entendre dans toute sa rigueur le mot de saint Jean. I Joa., I, 8 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* (can. 7). — *b*) Anathème à qui prétend que les saints ne récitent le *dimitte nobis peccata nostra* qu'au nom de leurs frères pécheurs (can. 8). — *c*) Ou par pure humilité (can. 9).

2. *La lettre à Vitalis développe une quatrième vérité, la gratuité de la grâce*, dans douze règles de foi, excellent résumé de la lutte d'Augustin contre les semipélagiens. *Epist.*, CCXVII, c. V, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 984. Après l'affirmation du péché originel (a. 1), la *gratuité* de la grâce : — *a*) est affirmée dans son *universalité* pour tous, pour les enfants (a. 2), pour chaque acte chez les adultes, *majoribus ad singulos actus dari* (a. 3). — *b*) Elle est prouvée par sa *distribution* : Dieu ne la donne pas à tous, mais à qui il veut (a. 4, 5, 6). — *c*) Elle est expliquée en rejetant la théorie des semipélagiens pour qui la mort des enfants sans baptême était la punition des fautes qu'ils auraient commises, s'ils avaient vécu plus longtemps (a. 7, 8, 10). — *d*) Elle est confirmée par les prières de l'Église pour obtenir la foi aux infidèles, par les actions de grâces pour les convertis (a. 11, 12).

5° *Les trois principes fondamentaux du système augustinien.* — Le P. Wolfsgruber, *Augustinus*, p. 824, dit que la *clavis augustiniana* se trouve dans l'affirma-

tion par Augustin de ces deux vérités : L'homme est libre ; il ne peut rien sans la grâce. Ces deux affirmations sont précieuses, sans doute, mais elles créent le mystère, ne l'expliquent pas. La véritable clef est donc ailleurs, dans l'explication augustinienne du gouvernement divin des volontés, théorie si originale, si profonde et pourtant absolument inconnue des critiques protestants les plus perspicaces, Harnack, Loofs, etc.

Il y a à la base du système augustinien, non pas deux, mais trois principes fondamentaux dont nous devons déterminer le sens précis : 1. Dieu est le maître absolu par sa grâce de toutes les déterminations de la volonté ; 2. l'homme reste libre sous l'action de la grâce, comme en son absence ; 3. la conciliation de ces deux vérités repose sur le mode du gouvernement divin.

Premier principe : La souveraineté absolue de Dieu sur la volonté est opposée par Augustin au principe pélagien de l'*émancipation* de la liberté.

A. *Affirmation de cette souveraineté.* — Bien avant Pélage, la théologie d'Augustin tendait à établir l'influence toute-puissante de Dieu dans l'ordre de la vertu comme dans l'ordre de la vérité. Dieu, cause première, est auteur de tout bien, de toute perfection morale, de tout salut. Nul homme n'est bon, vertueux sans le don de Dieu, qui s'appelle grâce parce qu'il est entièrement gratuit. Nul n'est sauvé sans le don spécial de la persévérance finale, préparée par une prédestination spécialement affectueuse de Dieu. *De corrept. et grat.*, c. XIV, n. 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 943 : *Sine dubio habens* (*Deus*) *humanorum* CORDIUM QUO PLACERET INCLINANDORUM *omnipotentissimam potestatem.* La liberté n'arrêtera point les décrets divins : *Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Ibid.*, n. 43, col. 242. Et la raison en est claire : *Magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas. Ibid.*, n. 45, col. 944. Cf. *De prædest. sanct.*, c. VIII, n. 13, *P. L.*, t. XLIV, col. 970-971 ; *De grat. et lib. arbitr.*, c. XX, n. 41, *ibid.*, col. 906. — En particulier nul endurci, qu'il ne puisse convertir, quand et comme il voudra. Cf. *Enchiridion*, c. XCV, CIII, surtout c. XCVIII, *P. L.*, t. XL, col. 277 : *Quis porro tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates* QUAS VOLUERIT, *quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere ?* Cf. *De div. quæstion. ad Simplic.*, l. I, n. 14, *P. L.*, t. XL, col. 119. — De même nulle volonté, si élevée en sainteté soit-elle, qui ne tombe dans les pires excès, si Dieu ne la protège. Saint Augustin l'affirme des anges eux-mêmes, *De civ. Dei*, l. XII, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 356, et en général de toute créature, *Cont. Maximinum*, l. II, c. XII, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 768, et avec une énergie particulière, *Serm.*, XCIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 598 : *Nullum est enim peccatum quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector a quo factus est homo.*

B. *Sur l'exercice de cette souveraineté*, Augustin a formulé diverses lois :

La 1re est que tout acte bon et salutaire sans exception est le fruit d'une grâce, d'un don de Dieu ; sans ce don de Dieu, nul ne mérite pour le ciel. Dans la lettre CXVII, c. VII, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 984, parlant des adultes, il dit : *Scimus gratiam... majoribus ad singulos actus dari.* Cf. conc. de Carthage de 418, can. 3-5.

La 2e loi (issue de la 1re) est la priorité de la grâce sur la bonne volonté : loin d'être méritée par quelque bon désir, par la foi ou la prière, elle précède et prépare tout, puisque bon désir, foi et prière doivent venir de la grâce. *De prædest. sanct.*, c. XVII, *P. L.*, t. XLV, col. 978.

3e loi : Non seulement l'*impeccantia* pélagienne, ou préservation de toute faute même légère, est irréalisable à la faiblesse humaine sans une grâce spéciale, mais ce don est lui-même un privilège excessivement rare accordé une ou deux fois dans l'histoire de l'humanité. Tous les autres hommes, même les saints, ont eu des fautes légères et ont dû réciter le *Dimitte nobis debita nostra.* Cf. *Epist.*, CLXXVII, *ad Innoc. pap.*, n. 18, *P. L.*, t. XXXIII, col. 772 ; *De pecc. mer. et rem.*, l. II, c. X-XVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 158-167 ; *De perf. just.*, c. VIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 299 ; *Cont. duas epist. Pelag.*, l. IV, c. X, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 629 ; *Serm.*, CLXXXI, c. II-XI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 980-983. Cf. Alticozzi, *op. cit.*, t. IV, p. 145. On peut même constater encore ici la marche vers une sévérité plus grande. Jusque vers 415 Augustin *tolère* l'affirmation qu'il y a des justes sans péché, pourvu qu'on attribue *à la grâce* de Dieu cette perfection : *Isti utcunque tolerandi sunt*, dit-il. *Epist.*, CLVII, *ad Hilarium* (a. 414), n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 675. Cf. *De spiritu et litt.*, n. 73 ; *De perf. justitiæ*, c. XXI, n. 44, *P. L.*, t. XLIV, col. 316-317. Après 415, par exemple, au concile de Carthage (418), cf. Mansi, t. III, col. 814, on nie qu'aucun juste, même avec la grâce, vive sans péché.

Mais ce qui domine ces lois c'est l'étendue de cette dépendance, en dehors même de l'ordre surnaturel.

C. *Étendue de cette dépendance.* — Même dans l'ordre naturel, la dépendance de toute volonté créée est si universelle que nul acte de vertu n'est accompli, sans un don de Dieu. Ma liberté peut tout, disait Pélage. Ta liberté, répond Augustin, n'arrive *à rien* sans Dieu ; elle dépend de lui en tout, à chaque instant. Ainsi l'ont compris saint Thomas et les scolastiques du moyen âge, et parmi les modernes, Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXC ; Turrianus (Torres), *Tract. de gratia*, disp. IV, dub. III, ad 12um ; Suarez, *De gratia*, l. I, c. XI-XII, Paris, t. VII, p. 433 (avec une réserve importante sur l'emploi du mot *gratia :* pour tout acte naturel, Suarez proclame le *bienfait* de Dieu, il ne veut pas qu'on l'appelle *grâce*) ; Esparza, *De gratia*, q. XLV, etc. Mais, pour éviter de graves confusions, qu'on le remarque bien, ces théologiens ne disent pas que pour un seul acte de vertu *naturelle*, Augustin exige la grâce surnaturelle (erreur de Baius et des jansénistes), ils veulent seulement que tout acte de vertu soit véritablement un don de Dieu : non pas que la volonté *ne puisse pas* l'accomplir, mais parce que de fait, sans ce bienfait providentiel, elle *ne le voudra pas.* Bien des malentendus ont surgi de ce que ce principe n'a pas été compris : en particulier la grande théologie du moyen âge, qui l'a adopté et en a fait une base de son système sur la liberté, n'a pas toujours été justement appréciée. Voir AUGUSTINISME. Mais plusieurs ont été effrayés de ces affirmations si universelles, parce qu'ils n'ont point compris la nature de ce don de Dieu qui laisse la liberté intacte, et qui sera expliquée plus loin.

Et cependant la pensée d'Augustin, pour qui lit les textes sans parti pris, est incontestable.

a) Le fondement sur lequel il appuie la nécessité de la grâce *ad singulos actus* n'est point le caractère surnaturel de l'acte méritoire, mais le principe universel que Dieu doit être la source unique de tout bien (comme de toute vérité par l'illumination), voir col. 2336, et *a fortiori*, de tout bien moral, de la vertu. Qu'on médite ce texte important des *Rétractations* (426-427), l. I, c. IX, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 598 : *Quia omnia bona, sicut dictum est, et magna, et media, et minima ex Deo sunt ; sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, et in magnis numeratur bonis.*

b) Les formules affirmant que toute bonne volonté vient de Dieu, que la liberté sans lui est toujours dans le mal, sont universelles et sans restriction. *In Joa.*, tr. V, n. 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 414 : *Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum.* Cf. conc. d'Orange II, can. 22, Denzinger, n. 165 ; *Serm.*, CLVI, n. 152. *P. L.*, t. XXXVI, col. 856 : *Cum dico tibi, sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem.* Les formules négatives ne supportent pas de limitation à l'or-

dre surnaturel. De ce que la liberté ne peut rien dans l'ordre du salut, on ne pourrait conclure qu'elle n'a de force que pour le péché, puisqu'il faudrait lui accorder toutes les vertus naturelles. D'ailleurs pour limiter ainsi les textes, il faudrait admettre qu'Augustin n'a jamais parlé de la faiblesse de la volonté pour observer toute la loi naturelle.

c. Du reste, il s'est expliqué là-dessus de la manière la plus formelle :

a. Il exige ce don de Dieu pour les vertus naturelles qui ne produisent rien pour le ciel, qui existent (rarement, il est vrai) chez les infidèles; par exemple, Polémon, jeune païen, renonce à l'intempérance : C'est le don de Dieu, s'écrie Augustin, *Epist.*, CXLIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 591, *ne id ipsum quidem quod in eo factum est, humano operi tribuerim, sed divino.* — Exemple non moins saisissant d'Assuérus. Cf. *De grat. Christi*, c. XXIV, n. 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 376.

b. C'est même un des principes de sa polémique avec Julien d'Éclane sur les vertus des infidèles. Il ne lui reproche pas seulement de les avoir exagérées, mais de n'avoir pas reconnu *le don de Dieu* dans chacune de ces vertus. *Cont. Julian.*, l. IV, c. XIII, n. 16, *P. L.*, t. XLIV, col. 744 : *Quanto satius si te impios ita laudare delectat..., quanto, inquam, satius hæc ipsa in eis* DONA DEI *esse fatereris !* Et après une page admirable sur la providence divine qui prépare de loin toute supériorité morale, il conclut : *Quanto ergo tolerabilius illas quas dicis in impiis esse virtutes,* DIVINO MUNERI *potius quam eorum tribueres tantummodo voluntati, licet ipsi hoc nesciant,* etc.

c. Il y a plus : Augustin distingue très expressément les deux ordres de grâce : la grâce des vertus naturelles (simple don de la providence intérieure qui prépare à la volonté les motifs efficaces) et la grâce pour les actes salutaires et surnaturels qui est donnée avec le premier prélude de la foi : celle-ci est la grâce des fils, *gratia filiorum*, l'autre est la grâce de tous; même les étrangers, *filii concubinarum*, dit Augustin, peuvent les recevoir. Parlant de la mort courageuse supportée par un hérétique : c'est un don de Dieu, s'écrie-t-il, mais bien différent des dons réservés aux chrétiens, *De patientia*, c. XXVII, n. 28, *P. L.*, t. XL, col. 624 : *Sicut negandum non est hoc esse donum Dei, ita intelligendum est alia esse Dei* DONA FILIORUM *illius Jerusalem quæ sursum libera est mater nostra.*

C'est pour avoir oublié cette distinction si importante des deux grâces que Vasquez n'a pas su trouver chez saint Augustin la grâce actuelle *surnaturelle* avant la justification et que Suarez, au contraire, n'osait appeler du nom de grâce le don des vertus naturelles, de peur qu'on en tirât un argument pour nier la grâce surnaturelle.

Deuxième principe : La liberté, même sous l'action de la grâce efficace, a toujours été sauvegardée par saint Augustin. — Tout le monde accorde deux faits importants : *a*) Saint Augustin a d'abord défendu si ardemment le libre arbitre contre les manichéens que ses ouvrages sont un arsenal inépuisable. *De libero arbitrio*, l. III, *P. L.*, t. XXXII, col. 1221-1319; *De duabus animabus*, par exemple c. XI, n. 15, *P. L.*, t. XLII, col. 100 : *Neminem vituperatione suppliciove dignum, qui... id non faciat quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores et in theatris poetæ, et magistri in scholis... et in orbe terrarum genus humanum. Cont. Faust. manich.*, l. XII, c. XCVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 466. — *b*) Dans la lutte pélagienne, Augustin aperçut bientôt le danger de compromettre la liberté en exaltant la grâce, et il voulut à tout prix conjurer ce péril, en évitant les écueils opposés. Cf. *De pecc. mer. et rem.* (412), l. II, c. XVIII, n. 28, *P. L.*, t. XLIV, col. 168; *De natura et gratia cont. Pelag.*, c. LXV, n. 78, *ibid.*, col. 286 : là Augustin adopte la théorie de saint Jérôme : *Ubi necessitas, nec corona est*, tandis que Loofs l'accuse d'être en opposition avec le docteur de Bethléem. *De gratia Christi et de pecc. orig.* (418), l. I, c. XLVII, n. 52, *P. L.*, t. XLIV, col. 383.

Mais on a prétendu que peu à peu, entraîné par la logique de ses idées, il avait sacrifié la liberté au profit du déterminisme divin. Or les textes sont absolument contraires à cette accusation.

a) *Jamais Augustin n'a rétracté ses théories capitales sur la liberté*, jamais il n'a modifié sa pensée sur ce qui en est la condition essentielle, c'est-à-dire le plein pouvoir de choisir ou de se déterminer. Qui osera dire que dans la revision de ses ouvrages, sur un point de cette importance, il ait manqué de clairvoyance ou de sincérité?

Il ne reproche point aux pélagiens d'exiger le pouvoir de choisir, il proclame avec eux, que sans cela il n'y a plus ni responsabilité, ni mérite, ni démérite, mais il leur reproche d'exagérer ce pouvoir. Julien, niant les entraînements de la concupiscence, concevait le libre arbitre comme une balance dont les deux plateaux sont dans un parfait équilibre, *libra quam conaris ex utraque parte per æqualia momenta suspendere, et voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera... Op. imp. cont. Julian.*, l. III, c. CXVII, *P. L.*, t. XLV, col. 297. Augustin proteste : cet équilibre existait dans Adam; il est rompu depuis le péché originel, la volonté a besoin de lutter et de réagir contre une inclination au mal, mais elle reste maîtresse de son choix. Cf. *Epist.*, LXXXVI, *ad Paul.*, c. X, n. 34, 36, *P. L.*, t. XXXIII, col. 829-830; *Op. imperf. cont. Julian.*, l. III, c. CX, *P. L.*, t. XLV, col. 1294; l. V, c. XLVIII, col. 1484; l. VI, c. XI, col. 1520 (où très clairement il établit que la liberté reste, mais non pas *la même liberté* dont jouissait Adam par le privilège de l'intégrité originelle).

b) Au contraire, *il n'est pas un de ses derniers ouvrages antipélagiens, où Augustin ne proclame positivement le pouvoir complet de choisir*. Sans doute il affirme aussi en Dieu le pouvoir absolu de diriger ce choix. Mais ce pouvoir divin, il l'a toujours affirmé avec une égale énergie, au moins depuis 397. Si donc on prétend que par là il nie la liberté, qu'on ne dise plus qu'à la fin de sa vie il a été déterministe ; il faut soutenir qu'il a détruit la liberté même dès 397 dans les *Questions à Simplicien* et les ouvrages suivants, pourtant si catégoriques en faveur de la liberté que Jansénius les accusait de pélagianisme. En 418, *De grat. Christi et pecc. orig.*, l. I, c. XLVII, n. 52, *P. L.*, t. XLIV, col. 383. En 426, *De corrept. et grat.*, c. XIV, n. 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 942 : *Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem ; etiam de his enim qui faciunt quæ non vult facit ipse quæ vult.* Les deux affirmations sont catégoriques : Dieu peut convertir tout endurci, mais il le convertira en lui laissant le pouvoir de refuser la conversion. Comment? Il le dira tout à l'heure. — En 427, parmi *les douze articles de foi* sur la grâce il place celui-ci : « Quiconque a reçu la grâce efficace de la foi ne donne son adhésion que dans la pleine indépendance de sa volonté, *sua id facere voluntate ac libero arbitrio. Epist.*, CCXVII, *ad Vitalem*, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 985. Voici un texte de 428-429, *De prædest. sanct.*, c. V, n. 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 968 : *non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanæ, sed in electis præparatur voluntas a Domino.*

c) La grâce efficace opère infailliblement, mais jamais par une impulsion irrésistible : sous son action la volonté reste maîtresse d'elle-même. Dès le début de la controverse pélagienne il avait enseigné (en 412) : *Consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est. De spir. et litt.*, c. XXXIV, n. 60, *P. L.*,

t. XLIV, col. 240. Et plus haut, il en avait donné la raison, c. XXXVII, n. 58 : *Vult autem Deus omnes homines salvos fieri... non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes justissime judicentur.* Il le répète constamment, par exemple en 415, dans le *De nat. et grat.*, n. 78, *P. L.*, t. XLIV, col. 286 : *In recte faciendo nullum est vinculum necessitatis.* Vers la fin, en 426, dans la revision de ses ouvrages, loin de rétracter ce qu'il avait enseigné dans la proposition 61e de l'*Expos. quar. proposit. de Epist. ad Rom.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2072, sur la liberté de la foi et de la bonne volonté, il le confirme, *Retract.*, l. I, c. XXIII, n. 2, 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 621 : *Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et charitatis.* L'acte bon, même surnaturel, est l'œuvre de l'homme et de Dieu.

Troisième principe : La théorie augustinienne sur l'action divine concilie la grâce et la liberté. — Y a-t-il contradiction entre les deux principes précédents ? Harnack, Loofs et d'autres l'ont pensé, parce que, d'après eux, la grâce augustinienne est une impulsion irrésistible. Mais est-ce la conception du grand docteur ? Il a cru, au contraire, avoir concilié les deux dogmes et il s'étonnait que les moines d'Hadrumète n'eussent point compris. Cette solution a été indiquée, mais trop sommairement, par les anciens théologiens et de nos jours par Schwane, *Dogmengeschichte,* trad. Degert, t. II, § 7, p. 129, par Hergenröther, *Kirchengeschichte,* t. II, n. 117, trad. franç., t. II, p. 174, par le bénédictin Wolfsgruber, *Augustinus,* 1898, p. 825-830. L'exposer sera justifier le système du docteur d'Hippone.

A. *Exposition du mode d'action de la grâce.* — La solution repose sur trois théories augustiniennes, et explique également l'influence divine sur les vertus naturelles et surnaturelles.

1re théorie de psychologie de la volonté. — La volonté ne se décide jamais sans un motif, sans l'attrait d'un bien perçu dans l'objet : *Voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum. Quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate,* etc. *De lib. arbit.*, l. III, c. XXV, n. 74, *P. L.*, t. XXXII, col. 1307. Or bien que la volonté soit libre en présence de tout motif, en fait elle prend souvent des résolutions différentes selon les divers motifs qui lui sont présentés. C'est là tout le secret de l'influence exercée par l'éloquence (l'orateur ne peut que présenter des motifs), par la méditation ou les bonnes lectures. Quelle puissance n'aurait pas sur la volonté celui qui pourrait à son gré lui présenter à tout moment tel ou tel motif d'agir ? Or tel est le privilège de Dieu, en vertu d'un autre principe.

2e théorie de psychologie intellectuelle. — Saint Augustin a remarqué cette vérité d'expérience universelle que *l'homme n'est pas maître de ses premières pensées :* il peut influer sur le cours de ses réflexions, mais il ne peut déterminer lui-même les objets, les images, et par conséquent *les motifs* qui se présentent à son esprit. *Nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem,* dit-il, *De spiritu. et litt.*, c. XXXIV, n. 60, *P. L.*, t. XLIV, col. 240, *sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est.* Or le hasard n'étant qu'un mot, c'est Dieu qui détermine à son gré ces perceptions premières des hommes, soit par l'action providentiellement préparée des causes extérieures, soit intérieurement par le ministère des anges ou même par une illumination divine envoyée à l'âme. Cf. *De Genesi ad litt.*, l. IX, c. XIV, n. 25, *P. L.*, t. XXXIV, col. 403 (passage très caractéristique).

L'influence divine sur la volonté apparait déjà bien puissante puisqu'il dépend de Dieu d'attirer la volonté en lui présentant tous les motifs ou les attraits dont sa puissance dispose. Cependant son action serait encore incertaine sans un troisième élément.

3e théorie de la science divine. — Augustin ajoute que Dieu non seulement envoie à son gré les illuminations et les attraits qui inspirent à la volonté ses déterminations, mais qu'avant de choisir entre toutes ces illuminations de l'ordre naturel ou surnaturel *il sait la réponse que fera très librement la volonté* à chacune d'elles. Ainsi dans la science divine, pour toute volonté créée, il y a des séries indéfinies de *motifs* qui à tel moment seraient repoussés, et d'autres séries qui de fait (mais très librement) entraîneraient le consentement au bien. Dieu pourra donc, à son gré, obtenir le salut de Judas, s'il le veut, ou laisser Pierre se perdre : nulle liberté ne résistera à ses plans, bien qu'elle garde toujours le pouvoir de se perdre. Par conséquent c'est *Dieu seul* qui, dans sa pleine indépendance, détermine, par le choix de tel motif ou de telle inspiration (dont il connaît l'influence future), si la volonté se décidera pour le bien ou pour le mal. Dès lors, l'homme qui a bien agi doit remercier Dieu de ce qu'il lui a envoyé une inspiration prévue efficace, tandis que cette faveur a été refusée à tel autre. A plus forte raison *tout élu* doit-il à la seule bonté divine d'avoir reçu la série de grâces que Dieu voyait infailliblement quoique très librement liées avec la persévérance finale. Certes on peut rejeter cette théorie, l'Église ne l'a pas encore faite sienne ; on peut demander où et comment Dieu connaît le résultat de ces grâces (Augustin a toujours affirmé le fait, n'a jamais recherché le mode et c'est en cela que le molinisme se distingue de lui en essayant de répondre à cette question).

Mais le penseur qui a créé et soutenu jusqu'à son dernier jour ce système si logiquement enchaîné peut-il être accusé de fatalisme, de manichéisme ? Or, cette solution Augustin l'a toujours mise à la base de son système.

B. *Preuves.* — *a*) Dès 397, il la formule avec une grande clarté, dans le *De div. quæst ad Simplic.*, l. I, q. II, n. 121, *P. L.*, t. XL, col. 111 : Simplicien a demandé comment il faut entendre le chapitre IX de l'Épître aux Romains sur la prédestination de Jacob et d'Ésaü. Augustin détermine d'abord la pensée de saint Paul, à savoir *que toute bonne volonté vient de la grâce, ut de operum meritis nemo glorietur*, n. 2, *loc. cit.*, col. 111, et d'une grâce si sûre dans ses résultats, que *jamais* la liberté humaine ne lui résistera. Puis il affirme que cette grâce *efficace* n'est pas nécessaire pour que *nous puissions* bien agir, mais parce que de fait, sans elle, *nous ne voudrions pas* agir, *non ideo dictum putandum est, non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, quia nisi ejus adjutorio* NON POSSUMUS *adipisci quod volumus , sed ideo potius quia nisi ejus vocatione* NON VOLUMUS, n. 12, col. 118. De là surgit la grande difficulté : comment le pouvoir de résister à la grâce, s'accorde-t-il avec la certitude absolue du résultat ? Et c'est ici qu'Augustin répond : il y a plusieurs manières d'inviter à la foi ; les âmes étant diversement disposées, Dieu sait quelle invitation sera agréée, quelle autre n'agréera point. Ceux-là seuls sont *les élus* pour qui Dieu choisit l'invitation efficace, mais Dieu pouvait les convertir tous, n. 13, col. 118 : *Si vellet etiam* (*Deus*) *ipsorum misereri, posset* ITA *vocare*, QUOMODO ILLIS APTUM EST *ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo, multi vocati, pauci vero electi ; illi enim electi qui congruenter vocati : illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi non electi quia non secuti, quamvis vocati... Cujus autem miseretur,* SIC EUM VOCAT, QUOMODO SCIT EI CONGRUERE, *ut vocantem non respuat.*

Y a-t-il là trace d'une *gratia irresistibilis,* ou de cette impulsion inéluctable dont on a tant parlé ? Et cependant, c'est l'explication à laquelle dans ses dernières années, Augustin renvoie ses adversaires : si on l'a comprise, il ne conçoit pas ces inquiétudes pour la liberté.

b) En 412, il la renouvelait dans le *De spir. et litt.*, c. XXXIV, n. 60, *P. L.*, t. XLIV, col. 240. Tout acte bon vient de Dieu; mais pourquoi? parce que VISORUM SUASIONIBUS AGIT DEUS *ut velimus et ut credamus*. Et il explique aussitôt les procédés divins pour préparer les avertissements efficaces, tantôt par la providence extérieure, tantôt par une lumière *intérieure*, présentant la pensée qui de fait nous sauvera, *sive extrinsecus per evangelicas exhortationes... sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem*; mais même alors, la liberté est intacte, *sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est*. Voilà la doctrine d'un livre dont il est dit dans les *Retract.*, l. II, c. XXXVII : *in quo libro, quantum Deus adjuvit, acriter disputavi contra inimicos gratiæ Dei*.

c) Dans ses dernières années, de 428 à 430, Augustin, loin d'oublier cette théorie capitale, appuie sur elle toute sa doctrine de la prédestination : lire le *De dono persever.*, et le *De prædest.*, sans cette explication, c'est se condamner à ne rien comprendre. Sans cesse Augustin revient sur cette *science* qui précède la prédestination, la dirige et assure son infaillible résultat. Si Dieu, par une pression inéluctable, entraînait la volonté, on n'a que faire ici de la prescience. Mais si les inspirations divines laissent toute liberté de consentir ou de résister, on comprend, qu'avant de prédestiner telle grâce, Dieu examine, dans la prescience, l'effet qu'elle produira. Aussi parlant de la grâce efficace dans le *De dono persever.*, c. XVII, n. 42, *P. L.*, t. XLV, col. 1014-1018, Augustin dit : *Ista sua dona... Deus...* IN SUA PRÆSCIENTIA *præparavit. Quos ergo prædestinavit, ipsos et vocavit* VOCATIONE ILLA QUAM ME SÆPE COMMEMORARE NON PIGET. Et ce choix de la vocation prévue efficace, c'est toute la prédestination : *namque in sua quæ falli mutarique non potest præscientia, opera sua futura disponere*, ID OMNINO, NEC ALIUD QUIDQUAM EST PRÆDESTINARE. Cf. *ibid.*, c. XIV, n. 35, col. 1014, il décrit cette vocation efficace. Plus brièvement au c. VIII, n. 20, col. 1004, il montrait Dieu maître de notre cœur et de nos pensées : *in cujus est potestate cor nostrum et* COGITATIONES NOSTRÆ. Cf. *De prædest. sanct.*, c. X, n. 19, *P. L.*, t. XLV, col. 971-975. — Même doctrine dans son dernier ouvrage, *Opus imperf. cont. Julian.*, l. I, c. XCIII, *P. L.*, t. XLV, col. 1109. Quand Julien l'accuse de sacrifier la liberté, il en appelle toujours à la *prescience* de Dieu, pour concilier l'une et l'autre. Il se plaint de ceux qui n'entrent pas dans cette profonde doctrine : *Ignoscendum est, quia in re multum abdita, falleris. Absit ut impediatur ab homine Omnipotentis et* CUNCTA SCIENTIS *intentio. Parum de re tanta cogitant... Agnosce gratiam : alium sic, alium autem sic Deus, quem dignatur, vocat.* Saint Prosper avait bien compris son maître, quand, à l'objection d'une nécessité fatale qui entraîne les réprouvés, il répondait : *non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia prædestinati non sunt : sed ideo prædestinati non sunt quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione* PRÆSCITI SUNT. *Resp. ad cap. Gall.*, obj. 3ª, *P. L.*, t. XLV, col. 1834.

d) *Enfin cette explication seule s'harmonise avec les théories secondaires d'Augustin sur l'action de la grâce :*

a. Et d'abord l'action morale de la grâce victorieuse. Certes la parole intérieure de Dieu à l'âme (illumination et inspiration dans l'ordre surnaturel) est une réalité physique. Mais nulle part Augustin ne la représente comme une impulsion irrésistible imprimée par le plus fort au plus faible. C'est toujours un appel, une invitation qui attire, cherche à persuader.

Il décrit cet attrait sans violence sous l'image gracieuse de friandises présentées à un enfant. *In Joa.*, tr. XXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1609 : *Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur; et quo currit trahitur, amando trahitur.* Même image dans *Serm.*, CXXXI, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 730, et *Epist.*, CCXVII, *ad Vital.*, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 981; *De corrept. et grat.*, c. XIV, n. 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 943.

b. Un autre aspect de l'action de la grâce, chez saint Augustin, c'est la préparation de la volonté : *præparatur voluntas a Deo*, dit-il d'après la traduction des LXX de Prov., VIII, 35. C'est là une formule sacramentelle à laquelle il revient sans cesse. Le P. Rottmanner allègue très justement près de trente passages, *Der Augustinismus*, p. 24; on pourrait les multiplier. Dans le seul *Opus imperf. cont. Julian.*, l. I, c. XCV, CXXXIV; l. II, c. VI; l. III, c. I, VII, VIII; l. VI, c. XXXIX, XLI. Or, toujours Augustin proclame que cette préparation laisse l'âme maîtresse de sa détermination, tout en assurant son consentement, par ex., *De prædest. sanct.*, c. V, n. 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 968 : *Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanæ, sed in electis præparatur voluntas a Deo.* Ainsi même après cette préparation la volonté *peut* refuser; mais elle ne refusera pas, Dieu a su la préparer par le choix de la grâce.

c. *Ainsi s'explique le rôle capital attribué par Augustin à la providence extérieure.* Dans un passage célèbre du *Serm.*, XCIX, c. VI, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 598, il décrit comme une grâce de choix ces préservations providentielles d'un païen : *Adulter non fuisti..., regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committere suasor defuit; ut suasor deesset*, EGO FECI. *Locus et tempus defuit; et ut hæc deessent*, EGO FECI. *Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus, ut non consentires*, EGO TERRUI. *Agnosce ergo gratiam ejus, cui debes et quod non admisisti...* Où est ici l'impulsion irrésistible? — Dans les *Confessions*, saint Augustin revient sans cesse sur ces voies merveilleuses et secrètes, *miris et occultis modis*, dont la providence s'est servi pour le ramener. Voir l. IV, n. 7; l. V, n. 11, 13, 14; l. VI, n. 22; l. VIII, n. 4, etc. Il reproche à Julien de ne pas reconnaître cette action providentielle qui prépare nos vertus. *Cont. Julian.*, l. IV, c. III, n. 16, *P. L.*, t. XLIV, col. 744-745. — Et la persévérance finale, la plus précieuse de toutes ces grâces, Augustin l'explique précisément par cette action providentielle qui fait coïncider la mort avec l'état de grâce. *De dono perser.*, c. IX, n. 22, *P. L.*, t. XLV, col. 1005.

d. Ainsi s'explique cette affirmation catégorique. *De civitate Dei*, l. XII, n. 6, *P. L.*, t. XLI, col. 354, que de deux hommes également tentés, l'un résiste à la tentation, l'autre succombe sans qu'on puisse donner une autre raison de cette différence sinon le libre choix de leur volonté. *Si aliqui duo æqualiter affecti animo et corpore... si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei cedat... alter perseveret... unde, nisi propria voluntate ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio?*

Tel est le véritable système augustinien sur la grâce : nous devons maintenant vérifier s'il s'harmonise avec ses explications du péché originel et de la prédestination.

6° *Doctrine augustinienne du péché originel.* — Essayons de déterminer comment saint Augustin a compris : 1. l'état d'Adam avant la chute; 2. le péché originel lui-même; 3. le rôle de la concupiscence dans ce péché; 4. la damnation, suite de ce péché; 5. la pluralité des péchés originels.

1re *question : Comment saint Augustin a-t-il conçu l'état et la grâce d'Adam?* — Question vraiment difficile et point de départ de plusieurs erreurs, entre autres du jansénisme. Baius, en effet, et ses successeurs, regardant l'immortalité et les autres privilèges de l'état de justice originelle comme l'apanage naturel de l'humanité, en concluaient que, d'après Augustin, la liberté n'avait existé qu'au paradis terrestre avant la chute, et que par le péché d'Adam, elle a sombré avec les autres

qualités de notre nature. Tout cela doit être discuté à fond aux articles BAIUS et JANSÉNISME. Ici quelques indications suffiront pour établir la vraie pensée d'Augustin.

a) Contre Pélage, Augustin a décrit les privilèges d'Adam : l'immortalité et l'impassibilité, *De civit. Dei*, l. XIV, c. X, XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 417, 434; l'intégrité ou préservation de toute révolte des sens, *ibid.*, c. IX-XI, XVIII, col. 413-418, 425; *De Genesi ad litt.*, l. XI, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XLIV, col. 781. Parmi ces dons, il attribue au premier homme une science miraculeuse, *Op. imperf. cont. Julian.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XLV, col. 1432, et, don encore plus extraordinaire, la préservation de l'erreur. *De lib. arbit.*, l. III, c. XVIII, n. 52, *P. L.*, t. XXXII, col. 1296.

b) En affirmant le caractère gratuit et surnaturel (*quoad modum*) de ces dons, Augustin a d'avance réfuté Baius. Ainsi pour l'immortalité, il affirme aussi clairement que les Pères grecs Athanase, Cyrille d'Alexandrie ou Grégoire de Nazianze, que l'homme, naturellement mortel, a dû l'immortalité à une *grâce admirable* du créateur, *De civit. Dei*, l. XIII, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 394 : *de ligno vitæ mirabili Dei gratia præstabatur*; *De Gen. ad litt.*, l. VI, c. XXV, n. 36, *P. L.*, t. XXXIV, col. 354 : *mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.* Cf. *De pecc. mer. et remis.*, l. I, c. III, n. 3, *P. L.*, t. XLIV, col. 110-111. Quand donc il dit dans les mêmes ouvrages, en parlant des fils d'Adam, *mortem..., non lege naturæ... sed merito inflictam esse peccati*, *De civit. Dei*, l. XIII, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 387, les théologiens ont parfaitement compris sa pensée, en l'interprétant ainsi : *Historiquement* et en fait, seul le péché d'Adam nous a infligé la mort, puisque Dieu nous avait garantis de la loi de notre nature. — Ainsi en est-il des autres dons, et saint Augustin l'a reconnu, en affirmant que Dieu aurait pu faire de la condition actuelle où nous naissons la condition primitive de nos premiers parents, assertion qui, à elle seule, renverse tout le jansénisme, *De libero arbit.*, l. III, c. XX, n. 56, *P. L.*, t. XXXII, col. 1298; la thèse soutenue là, loin d'avoir été rétractée, comme le prétendait Jansénius, est formellement confirmée dans les *Retract.*, l. I, c. IX, n. 6, *ibid.*, col. 598.

c) Le don précieux entre tous, la grâce sanctifiante de l'adoption divine fut également conférée à Adam; Augustin le proclame ouvertement, soit quand il dit que notre renaissance chrétienne rétablit en nous l'*image de Dieu* qu'Adam avait perdue par sa chute, *De Gen. ad litt.*, l. VI, c. XXIV, n. 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 335; c. XXVII, n. 38, col. 355, soit quand il explique, par la charité du Saint-Esprit, la rectitude de volonté qui fut conférée au premier homme. *De corrept. et grat.*, c. XI, n. 37, *P. L.*, t. XLIV, col. 935; cf. *De grat. Christi*, c. XXI, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 370. Or, le caractère surnaturel de l'adoption divine est un des points si fondamentaux de la doctrine d'Augustin, qu'on s'étonne qu'il ait pu être nié. Quand il établit que cette adoption est une grâce incomparable, il ne le prouve point par notre état de pécheurs (système janséniste), mais sur cette raison universelle et profonde, que nous sommes des créatures, et que l'adoption nous divinise, nous fait participer à la nature divine. Voir la magnifique explication de cette adoption dans *Cont. Faust. man.*, l. III, c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 215 : *Nos autem... creatura sumus, quam non genuit, sed fecit, et ideo, ut fratres Christi secundum modum suum faceret, adoptavit... Cum jam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, verbo suo et* GRATIA SUA *genuit ut filii ejus essemus.* Et encore *Epist.*, CXL, *ad Honoratum*, c. IV, n. 10 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 547 : *Filius Dei venit ut... donaret nobis qui eramus filii hominum, filios Dei fieri... ut efficeremus participes naturæ ipsius.*

d) Quant à la grâce actuelle, après avoir enseigné qu'Adam l'avait reçue à un haut degré, *De corrept. et grat.*, n. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 933, il développe une différence importante entre la grâce d'Adam et celle de ses fils rachetés. La grâce reçue par Adam lui conférait le pouvoir de persévérer (*adjutorium sine quo non posset perseverare*), au contraire ses fils chrétiens qui de fait se sauvent, reçoivent la persévérance elle-même (*auxilium quo perseverent*). Les jansénistes en ont conclu qn'il y avait une différence essentielle entre la grâce d'Adam et la nôtre : la grâce d'Adam laissait la liberté de la résistance, depuis la chute au contraire elle produit *nécessairement* son effet. Au paradis terrestre se vérifiait le système moliniste de la grâce; dans la nature déchue, plus de liberté, plus de grâce suffisante.

Cette interprétation ne tient compte ni du but de saint Augustin dans ce passage, ni de ses explications les plus formelles : *a*. Son but n'est point d'expliquer toute grâce, mais spécialement le don de la persévérance : comparant donc la grâce d'Adam, sous ce rapport, avec celle *des chrétiens qui persévèrent* de fait, des martyrs par exemple, il constate qu'Adam a reçu seulement *le pouvoir* de persévérer, s'il voulait, tandis que le martyr a reçu la grâce *efficace* de la persévérance. — *b*. Dans ses explications, loin de nier que la liberté demeure avec la grâce des rachetés, il l'affirme expressément. Voir col. 2299. Seulement il observe qu'une grâce plus forte que celle du paradis terrestre nous est nécessaire pour que *la liberté* triomphe des révoltes de la concupiscence dont Adam était préservé. *De corrept. et grat.*, n. 35, *ibid.*, col. 937 : *Major quippe libertas est necessaria adversus tot et tantas tentationes.*

2[e] *question : Saint Augustin a-t-il le premier affirmé l'existence du péché originel?* — Saint Augustin a distingué, avec plus de netteté et d'insistance que ses prédécesseurs, dans ce dogme de la déchéance originelle *la peine* et *la faute*, le châtiment qui dépouille les enfants d'Adam de tous les privilèges conférés au premier homme, la faute qui consiste en ce que le crime d'Adam, cause de cette déchéance, sans être commis personnellement par ses fils, leur est cependant, *dans une certaine mesure*, imputée, en vertu de l'union morale établie par Dieu entre le chef de la famille humaine et ses descendants.

Prétendre qu'en cela Augustin a innové et qu'avant lui les Pères affirmaient le châtiment du péché d'Adam, mais ne parlaient pas de faute c'est une *erreur* historique, que nous osons dire *évidente*. On peut discuter sur la pensée de tel ou tel Père préaugustinien ; mais sur l'ensemble des Pères, le doute même est inadmissible. Le protestant Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. I, p. 256, après beaucoup d'autres, le proclame en renvoyant à Tertullien, Commodien, saint Cyprien et saint Ambroise. C'est bien *la faute, la corruption morale* et non seulement la peine et la douleur qu'ils affirment : *Nemo salvus esse possit, quicumque natus est* SUB PECCATO, *quem ipsa noxiæ conditionis hæreditas adstrinxit ad* CULPAM. S. Ambroise, *Enarr. in Ps.*, XXXVIII, 29, *P. L.*, t. XIV, col. 1053. Ce texte si précis donne un sens encore plus profond à ces paroles : *Fuit Adam et* IN ILLO FUIMUS OMNES. *Periit Adam et* IN ILLO *omnes perierunt. In Luc.*, l. VIII, n. 234, *P. L.*, t. XV, col. 1762; et ces autres : *antequam nascamur*, MACULAMUR *contagio*, etc. *Apol. David*, c. XI, *P. L.*, t. XIV, col. 873. Cf. Tertullien, *De carne Christi*, c. XVII, *P. L.*, t. II, col. 782; S. Cyprien, cité par M. Turmel lui-même qui accuse pourtant Augustin d'avoir innové sur ce point, *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1901, p. 19-20. Quand Augustin alléguait de pareils textes dans sa réponse à Julien, *Cont. Jul.*, l. I, c. III-VII, *P. L.*, t. XLIV, col. 644-666, il est malaisé de comprendre que des critiques osent encore aujourd'hui l'accuser d'avoir introduit le premier l'idée de faute et de péché

dans la déchéance originelle. Dorner lui-même, *Augustinus*, p. 146 sq., a expressément réfuté cette invraisemblable assertion.

La vérité est dans cette juste remarque de M. Turmel (remarque trop oubliée par son auteur), *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1901, p. 30-31. Le péché originel, tout péché qu'il est, étant d'une nature essentiellement différente des autres fautes, et n'exigeant pas un *acte personnel* de la volonté des enfants d'Adam pour être responsables de la faute de leur père qui leur est moralement imputée, les Pères anciens, surtout les grecs, ont insisté sur le côté pénal et afflictif qui frappe d'abord, tandis qu'Augustin a été amené par la polémique pélagienne (et uniquement par elle) à mettre l'accent sur l'aspect moral de la faute du genre humain en Adam.

3e question : Saint Augustin a-t-il identifié le péché originel avec la concupiscence qui en est seulement l'effet? — A première vue et si l'on s'en tient à l'écorce de certaines formules, on serait tenté de l'affirmer, comme le fait encore, après bien d'autres, M. Turmel, *Revue d'hist. et de litt. relig.*, spécialement 1902, p. 510-533. Mais si l'on compare ces textes avec d'autres, on arrive à une conclusion tout opposée. D'après le grand docteur, la concupiscence n'est qu'un des effets de la chute paternelle, mais plus intimement lié au péché originel. Ici, surtout, il ne s'agit point d'émettre des hypothèses, mais de tenir compte de tous les textes et de les harmoniser. — *a*) Lui-même nous avertit que la concupiscence est le péché originel, comme l'ignorance, ou même la mort, c'est-à-dire en vertu de cette métonymie qui identifie les effets avec la cause. (Seulement la concupiscence étant l'inclination au péché, a un caractère d'imperfection morale qui justifie mieux l'appellation de péché.) Cela est si vrai que les plus fidèles disciples d'Augustin au moyen âge définissaient le péché originel aussi bien par l'ignorance que par la concupiscence : *originale peccatum est concupiscentia mali et ignorantia boni*, lit-on dans la *Summa sententiarum*, faussement attribuée à Hugues de Saint-Victor. Nul cependant n'ose dire que, d'après Augustin, l'ignorance constitue essentiellement le péché originel.

b) De plus, il a toujours soutenu avec énergie ces deux assertions : *a*. que la concupiscence reste tout entière après le baptême ; *b*. que cependant le péché originel, est totalement effacé, *détruit* : il proteste contre les pélagiens qui lui reprochent de ne pas affirmer cette destruction. *Cont. duas epist. Pelag.*, l. I, c. XIII, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 563. Or, si le péché originel n'est que la concupiscence, comment peut-il être effacé, la concupiscence demeurant absolument la même? — Elle n'est plus imputée, répond-on en citant ce mot d'Augustin : *Ipsa... sic dimittitur... ut jam non sit peccatum. Ibid.* On comprend ces termes, si la concupiscence n'est pas *le péché*, mais une annexe, un effet du péché confondu avec lui dans la terminologie : mais si elle est *tout le péché* dans sa réalité, il est clair que *tout le péché reste*, seulement Dieu ne l'imputerait plus. Or, c'est contre cette interprétation (devenue plus tard la doctrine protestante) que saint Augustin proteste, précisément en cet endroit ; on l'accusait de dire que le baptême n'enlève pas réellement ce péché, *non auferre crimina, sed radere, ibid.*, col. 562, il déclare que c'est une calomnie, et on prétend que dans ce même passage, il avouerait que TOUT le péché reste, mais non imputé ! Il semblait cependant clair de conclure : si la non-imputation de la concupiscence *détruit* absolument tout le péché, la concupiscence restant, c'est que le péché consistait, *non dans cette concupiscence*, mais dans l'*imputation* morale *de cette concupiscence*.

c) Et c'est justement l'explication que donne saint Augustin en termes formels et d'une grande profondeur. Il distingue expressément dans la concupiscence deux éléments bien distincts : l'un, la concupiscence dans sa réalité physique inhérente au sujet, l'autre, le *reatus concupiscentiæ*, l'imputabilité morale de cette concupiscence, c'est-à-dire notre *culpabilité* d'être soumis à la révolte des sens, car c'est notre crime, à nous fils d'Adam, d'avoir perdu l'état d'innocence qui nous était primitivement destiné. Ce *reatus concupiscentiæ*, souvent incompris, est donc cette part de responsabilité moralement imputée à chaque fils d'Adam, en vertu de laquelle Dieu peut lui dire : « C'est *ta faute*, non pas personnellement commise, mais la faute de ta famille, faute retombée justement sur toi, si tu es soumis à une révolte que je voulais t'épargner. » Ainsi le péché originel n'est point constitué proprement par la concupiscence en elle-même (Augustin a déclaré positivement que Dieu pouvait créer l'homme innocent avec la concupiscence, et il l'a déclaré dans les derniers temps, *Retract.*, l. I, c. IX, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 598), mais il consiste uniquement en ce que nous sommes responsables de la présence de ce mal en nous, c'est-à-dire en ce que par notre participation morale à la faute d'Adam, nous sommes les auteurs de cette concupiscence. Tant que cette union morale de notre responsabilité à celle d'Adam subsistera, Dieu verra en nous, avec un déplaisir et une hostilité légitimes, cette révolte des sens (il faut en dire autant de l'ignorance et de la mort). Cette volontariété morale, ce *reatus* est, à lui seul, d'une manière précise et formelle, tout le péché originel ; la concupiscence, l'ignorance, etc., n'en sont proprement que les effets. Ainsi, dès que Dieu, par le baptême, nous pardonne cette volontariété morale qui nous rend responsables de la faute d'Adam, le péché originel est totalement pardonné : la concupiscence reste, mais elle demeure sans liaison avec notre faute à nous, puisque celle-ci a été pardonnée : *dimittitur... ut jam non sit peccatum*. Cf. *Cont. Julian.*, l. VI, c. XVII, *P. L.*, t. XLIV, col. 852-853 ; *De nupt. et concup.*, l. I, c. LXXII sq., *ibid.*, col. 468.

d) Non seulement il n'y a plus contradiction, mais il y a harmonie parfaite avec la théorie générale d'Augustin d'après laquelle *tout péché est essentiellement de l'ordre moral*, une transgression commise personnellement ou par union morale à une autre personne, d'une loi divine, et par suite ne peut jamais résider dans un élément purement physique, indépendant de la volonté libre, tel qu'est la concupiscence.

e) Et c'est précisément Augustin lui-même qui fait l'application de ce principe au péché originel. Dans un passage d'autant plus décisif qu'il est de la fin de sa vie, *Retract.*, l. I, c. XV, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 608, il affirme : *a*. que tout péché est dans la volonté ; *b*. que le péché originel ne fait pas exception ; *c*. qu'en effet il n'a existé dans sa réalité physique que dans la volonté d'Adam, mais que ses fils sont impliqués dans sa culpabilité, *reatu ejus implicatos* ; *d*. que la concupiscence est *un effet* (il dit formellement, un châtiment). Voici la fin de ce texte (qu'il faut lire en entier) : *quia et ipsum peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, id est, reatu ejus implicatos, et ob hoc pœnæ obnoxios detineri, usquam esse potuit, nisi in voluntate, qua voluntate commissum est, quando divini præcepti facta est transgressio.* Il n'est point possible de dire ici qu'il s'agit de la concupiscence *après le* baptême (voir Turmel, *loc. cit.*, p. 531), puisque Augustin explique précisément comment *avant le baptême* il peut y avoir un péché dans les enfants.

f) Il est cependant incontestable que, pour *expliquer la transmission du péché originel*, les formules d'Augustin exagèrent le rôle de la concupiscence. Parce que, *ordinairement*, elle intervient dans la génération humaine, il semble dire que la jouissance des sens est la condition nécessaire de transmission de la souillure originelle qui affecterait la chair, *avant* même d'infecter

l'âme. Cette conception trop matérielle du péché originel a été exprimée d'une façon presque brutale par son disciple Fulgence dans le *De fide ad Petrum*, c. II, n. 16, *P. L.*, t. XL, col. 753, et adoptée par la scolastique primitive avec Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, c. IX, et surtout dist. XXXI, c. VI : *Multiplex defectus carnis et præcipue pollutio quædam, quam ex fervore coïtus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati.* Mais une étude plus attentive, en particulier du grand passage de l'*Opus imperf. cont. Jul.*, l. VI, c. XXII, *P. L.*, p. XLV, col. 1552-1554, écarte cette grossière interprétation; Augustin recourt à une union *morale* entre Adam et nous, semblable à la solidarité qui nous unit au Christ sauveur : *quia induti sunt illo qui voluntate peccavit, trahunt ab illo peccati reatum... sicut parvuli qui Christo induuntur,...sumunt ab illo participationem justitiæ.* — Les grands docteurs, par exemple saint Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, q. I, a. 1, Paris, t. VIII, p. 422; saint Bonaventure, *ibid.*, dist. XXXI, a. 2, q. I, édit. de Quaracchi, t. II, p. 748 sq., et leurs successeurs, ont entrevu que le seul fait de *naître fils d'Adam par la génération naturelle* rend la personne humaine responsable (dans le degré déclaré) de la faute paternelle et de sa propre déchéance. Mais il a fallu une élaboration lente et continue, et c'est un des points où le progrès de l'éclaircissement du dogme se manifeste avec plus d'éclat.

4e *question : Comment saint Augustin a-t-il compris la damnation qui résulte du péché originel?* — Une exagération plus grave d'Augustin concerne *la mesure même* dans laquelle le péché d'Adam est transmis à ses descendants, c'est-à-dire la nature intime de la damnation des fils d'Adam. Souvent on lui reproche d'avoir accablé l'humanité déchue d'effrayants anathèmes : le premier, selon la remarque de Petau, *Dogm. theol.*, l. X, c. I, n. 8, 9, t. I, il a pris dans un sens péjoratif le φύραμα = *conspersio, massa*, et appelé la descendance d'Adam *massa luti, massa peccati, peccatorum, iniquitatis, massa iræ, mortis, damnationis, offensionis, massa tota vitiata, damnabilis, damnata.* Cf. les citations très précises du R. P. Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 8. — Mais tout cela c'est le dogme de la chute, non son explication. S'il y a *péché*, il y a *damnation*, et dans la mesure même où il y a *péché*, il y a *damnation* ; aucun catholique n'en peut douter. Mais ce péché et cette damnation sont-ils de même nature que le péché personnel et la damnation qu'il mérite? Les expressions si dures en apparence ne nous apprennent rien sur la pensée d'Augustin, il faut la chercher dans sa théorie sur le sort des enfants morts sans baptême. Et là, malgré les efforts de certains théologiens et même des grands docteurs scolastiques pour adoucir ses expressions, sa théorie est vraiment trop dure, bien qu'elle soit moins cruelle que d'autres ne l'ont prétendu.

a) Trop dure : Il les place en enfer et, dans l'enfer, les condamne à un châtiment éternel. Au début, il a douté ou même, dans le *De lib. arbit.*, l. III, c. XXIII, il accorde un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, *et mediam judicis sententiam inter præmium et supplicium.* Mais plus tard, il n'hésite plus et parle toujours d'une *peine* qu'ils ont à souffrir. Même dans sa lettre CLXVI, c. XXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 727, bien qu'il avoue son embarras, *cum ad pœnas ventum est parvulorum coarctor angustiis nec quid respondeam prorsus invenio*, il n'hésite pas sur leur existence, *quo necesse est trahantur.* Cf. *De dono perser.*, c. XII, n. 30, *P. L.*, t. XLIII, col. 1010; *Serm.*, CCXCIV, c. IV, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1337 (très sévère); *Op. imperf. cont. Julian.*, l. III, n. 199, *P. L.*, t. XLV, col. 1333.

b) Moins cruelle qu'on ne l'a dit : car toujours il a proclamé la légèreté de cette peine ; il l'appelle *mitissima pœna* dans l'*Enchiridion*, c. XCIII, *P. L.*, t. XL, col. 275; *levissimam damnationem. Cont. Julian.*, l. V, c. XI, n. 44, *P. L.*, t. XLIV, col. 809. Et qu'on ne dise point que ces expressions n'ont qu'un sens comparatif aux peines des autres damnés. Augustin ajoute aussitôt qu'il n'ose décider si leur sort n'est point préférable au néant : *quæ qualis et quanta erit, quamvis definire non possim non tamen audeo dicere, quod eis ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret. Ibid.* Augustin est donc moins sévère que ne le pense F. Schmid, *Quæstiones selectæ ex theol. dogm.*, Paderborn, 1891, p. 255. Il reste acquis que, dans sa pensée, la damnation due au seul péché originel, est essentiellement différente de celle que méritent les péchés personnels. La théologie a progressé depuis et a formulé plus clairement que le péché originel prive uniquement des biens surnaturels et laisse la nature intacte.

5e *question : Saint Augustin a-t-il affirmé la transmission d'autres péchés que celui d'Adam?* — Il n'a point affirmé, mais on doit reconnaître que, pour lui, il n'est pas improbable que les enfants portent les iniquités de leurs parents. *Enchirid.*, c. XLVI, XLVII, *P. L.*, t. XL, col. 254-255 : *Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur.* Voici les limitations qu'il apporte à cette opinion étrange : *a*) Ces péchés ne seraient héréditaires que jusqu'à la troisième génération, puisque les textes de l'Ancien Testament, sur lesquels on s'appuie, Deut., V, 9, admettent cette réserve. — *b*) Bien que ces péchés paternels créent une vraie responsabilité, ils ne peuvent pervertir la nature humaine, comme le péché d'Adam : *etsi non ita possunt mutare naturam, reatu tamen obligant filios, nisi gratuita gratia ... subveniat.* — *c*) Ces péchés héréditaires sont d'une nature si différente de la faute d'Adam, que celle-ci seule exige un rédempteur. *Ibid.*, n. 14, col. 255. Les disciples de saint Augustin ne lui ont guère emprunté cette erreur : on peut cependant citer S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. LV, c. LVII, *P. L.*, t. LXXV, col. 1110.

7o *La prédestination augustinienne.* — 1. *Exposé du problème.* — Pour comprendre l'attitude d'Augustin, le mieux sera de mettre en regard les diverses réponses qui ont été faites déjà de son temps à une question soulevée par lui. Le problème de la prédestination se réduit à ceci : Dieu, dans son décret créateur et avant tout acte de la liberté humaine, détermine-t-il, par un choix immuable, les élus et les réprouvés? Pendant l'éternité, les élus devront-ils remercier Dieu uniquement d'avoir récompensé leurs mérites, ou encore de les avoir choisis, avant tout mérite de leur part, pour mériter cette récompense?

Trois réponses ont été faites à la question posée :

A. Le système *semipélagien* tranche en faveur de l'homme. Dieu prédestine également tout le monde au salut, et donne à tous une égale mesure de grâces. Seule la volonté de l'homme, par sa résistance ou son assentiment à la grâce, décide si on sera sauvé ou perdu. Toute prédestination spéciale, si elle n'est fondée sur le mérite réel ou conditionnel des élus, serait opposée à la justice de Dieu et à la liberté humaine. Ils allaient jusqu'à insinuer (ce que répéteront plus tard certains théologiens) que le nombre des élus n'est pas arrêté ni certain.

B. Le système *prédestinatien* (que les semipélagiens attribuaient à saint Augustin et que d'autres croient en effet trouver dans ses écrits) affirme, non seulement dès l'éternité, un choix privilégié des élus par Dieu (ce qui bien compris est le dogme catholique), mais en même temps : *a*) la prédestination des réprouvés à l'enfer ; *b*) et l'impuissance absolue pour les uns comme pour les autres de se soustraire à l'impulsion irrésistible qui les entraîne soit au bien soit au mal. Ces deux assertions constituent le caractère essentiel du prédes-

tinatianisme attribué à Augustin par les semipélagiens et réellement enseigné par Calvin.

C. Entre ces deux opinions extrêmes, le dogme catholique, non pas inventé, mais formulé par saint Augustin, affirme en même temps ces deux vérités: *a*) le choix éternel des élus par Dieu est très réel, très gratuit, constitue la grâce des grâces; *b*) mais ce décret ne détruit pas la volonté divine de sauver tous les hommes et de plus ne se réalise que par la liberté humaine, en laissant pleine puissance, à l'élu de tomber, et au non-élu de se relever.

2. *Solution de saint Augustin.* — Est-ce bien la pensée d'Augustin? La réponse sera dans l'analyse du décret divin, tel qu'Augustin l'a compris: A. Avant le décret de prédestination quelle science précède? B. Teneur du décret divin. C. Motifs divins du décret.

A. *Avant tout décret divin de créer le monde, la science infinie* de Dieu lui présente toutes les grâces et séries diverses de grâces qu'il peut préparer pour chaque âme, avec le consentement ou le refus qui suivrait dans chaque circonstance et cela dans les millions et millions de combinaisons possibles. Ainsi il voit que si saint Pierre avait reçu cette autre grâce il n'eût pas été converti et si, au cœur de Judas, eût retenti tel autre appel de Dieu, il eût fait pénitence et se fût sauvé.

Notre monde actuel, avec toute son histoire depuis Adam jusqu'au jugement dernier, n'est qu'un des milliers et des millions de mondes que Dieu pouvait réaliser. Parmi ces mondes il en est où tous se sauveraient, d'autres où tous se perdraient, d'autres où damnés et élus sont mêlés. Pour chaque homme en particulier, il y a dans la pensée de Dieu des histoires possibles en nombre illimité, les unes histoires de vertus et de salut, les autres histoires criminelles de damnation, et Dieu sera libre, en choisissant tel monde, telle série de grâces, de déterminer l'histoire future et la destinée finale de chaque âme. Voilà la science qui, d'après Augustin, précède et éclaire le choix de Dieu: s'il avait voulu sauver Judas, *non defuit modus,* il voyait la grâce qui le sauverait, il pouvait la choisir, il en a préféré une autre. Cf. les textes cités plus haut, col. 2385, d'autres par Rottmanner, *Der Augustinismus,* p. 22, par ex. ce mot de l'*Op. imp. cont. Julian.*, l. I, c. XCIII: *Absit ut impediatur ab homine omnipotentis et* CUNCTA PRÆSCIENTIS *intentio.* Cette science qui lui présente les diverses manières de sauver Judas n'était point la science de vision qui ne contemple que les choses *futures* (la conversion de Judas n'a jamais été future), mais une autre science — quelque nom qu'on lui donne — dont l'objet embrasse les réponses conditionnelles de chaque volonté à chaque appel de Dieu. Sans cette science on ne comprendra, ainsi que l'a dit le bénédictin Wolfsgruber, *Augustin,* p. 828, ni Augustin, ni la prédestination.

B. *La teneur du décret divin.* — En présence de tous ces mondes possibles, Dieu, par un acte absolument libre, décide de réaliser le monde actuel avec toutes les circonstances de son évolution historique, tel qu'il apparaissait au milieu des mondes possibles, avec toutes les grâces qui de fait sont et seront distribuées jusqu'à la fin du monde, donc avec tous les élus et tous les réprouvés que Dieu prévoyait devoir s'y trouver, si de fait il le créait. Or, d'après Augustin et la foi catholique formulée par lui, dans ce décret d'une unité complexe, l'analyse découvre deux éléments qu'il est essentiel de distinguer:

a) Le premier élément de ce décret est la détermination certaine des élus en vertu d'une bienveillance toute gratuite (*ante merita*) à leur égard. Dieu, en effet, en décrétant de créer ce monde et de donner telle série de grâces avec tel enchaînement de circonstances qui amènera librement mais infailliblement tels et tels résultats (le désespoir de Judas et le repentir de Pierre) décide en même temps le nom, la place et le nombre de tous les citoyens de la Jérusalem future. Voilà la prédestination augustinienne: *a*. L'élection *secundum propositum* dont il est parlé si souvent. *De corrept. et grat.*, n. 23, *P. L.*, t. XLIV, col. 929, *De prædest. sanct.*, n. 32-37, *ibid.*, col. 983-987, *De dono persev.*, n. 21, *ibid.*, col. 1004. — *b*. Choix *immuable* de Dieu, qui oblige d'affirmer: *certum esse numerum electorum, neque augendum, neque minuendum. De corrept. et grat.*, n. 39, *ibid.*, col. 940. Il est évident en effet que ceux-là seuls seront sauvés que Dieu sait vouloir coopérer à la grâce décrétée pour eux. La liste des élus et des réprouvés est close aux yeux de Dieu. Bien que tous les élus *puissent* déchoir, et les non-prédestinés se convertir, de fait nul élu *ne voudra* se perdre, et aucun des autres *ne voudra* céder à la grâce. Nul ne passera d'une série dans l'autre. Et dire avec Cassien que Judas était au nombre des élus avant sa chute, c'est nier l'infaillibilité de la science de Dieu. — *c*. Don gratuit entre tous, qui, loin d'être mérité, est la source de tout mérite, don des dons, en vertu duquel *ipsum hominis meritum donum est gratuitum, Epist.*, CLXXXVI, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 819, ou encore *non gratia ex merito, sed meritum ex gratia. Serm.*, CLXIX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 917. Nul n'a pu mériter cette élection: car Dieu pouvait, parmi les autres mondes possibles, en choisir un dans lequel d'autres séries de grâces auraient amené d'autres résultats: il voyait un monde où Pierre aurait été impénitent et Judas converti. C'est donc *avant* tout mérite de Pierre et toute faute de Judas, que Dieu a décidé de leur donner ces grâces qui ont sauvé Pierre et non Judas. Dieu ne veut *donner gratuitement* le paradis à personne; mais *très gratuitement il donne* à Pierre les grâces avec lesquelles il sait que Pierre se sauvera. — *d*. Prédestination qui force à dire que *ni Dieu ni Jésus-Christ n'ont eu la volonté absolue de sauver tous les hommes.* Dieu pouvait, s'il eût voulu, choisir un monde où toutes les âmes se sauveraient. Il pouvait sauver Judas, dit saint Augustin, il ne l'a pas voulu, *poterat ergo, sed noluit. De nat. et grat.*, c. VII, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 251. Cf. *De Gen. ad litt.*, l. XI, c. X, n. 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 434: *poterat plane et istos convertere). Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit? Penes ipsum est.* — *e*. Prédestination, mystère des mystères, non pas qu'elle nuise à la liberté, mais parce que à cette question: Pourquoi Dieu, voyant que Judas se sauverait avec telle grâce, ne la lui donne-t-il pas? Augustin ne peut que répondre: *O altitudo!* Rom., XI, 33. *De spir. et litt.*, c. XXXIV, n. 60, *P. L.*, t. XLIV, col. 241; *De corrept. et grat.*, c. VIII, n. 17-19, *ibid.*, col. 926.

Mais qu'on le remarque bien, cette prédestination augustinienne n'est que le dogme catholique, tel que *toutes les écoles* le proclament par cette formule indiscutée: la prédestination dans tout son ensemble est absolument gratuite (*ante merita*). C'était à signaler, parce que plusieurs n'ont vu dans ces thèses que la dureté augustinienne. Mais toutes les écoles s'accordent aussi à proclamer le second élément du décret divin.

b) Ce second élément est la volonté très sincère de Dieu de donner à tous les hommes le pouvoir de se sauver et la liberté de se perdre. Point d'impulsion irrésistible ni des élus par la grâce vers le paradis, ni des méchants par l'endurcissement vers la damnation. D'après Augustin, Dieu, dans son décret créateur, a expressément exclu tout ordre de choses où une grâce enlèverait à l'homme sa liberté, toute situation où l'homme n'aurait pas le moyen de résister au péché. C'est là un point essentiel du système: par là il repousse l'hérésie prédestinatienne qu'on lui a prêtée. Sans doute il y a certitude absolue que, seuls, les élus *voudront* se sauver. Mais dire que, pour les autres, il n'y a *aucune possibilité de se sauver*, c'est contraire aux affirmations *les plus constantes* d'Augustin, dans ses derniers

ouvrages comme dans sa jeunesse. Quelques indications suffiront.

Dans le *De Genesi adv. manich.*, l. I, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXIV, col. 176, il avait dit : *Omnes homines possunt, si velint.* — Œuvre de jeunesse! dira-t-on, il a changé de sentiment. Or plus tard, quand les pélagiens se prévalaient de ce texte, le rétracte-t-il? Bien au contraire : dans les *Retract.*, l. I, c. X, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 599, il répond avec énergie : VERUM EST OMNINO OMNES *homines hoc posse, si velint; sed præparatur voluntas a Domino.* Cette préparation est celle qu'il nous a expliquée : *cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. De div. quæst. ad Simplic.*, l. I, q. II, n. 13. — Dans son dernier ouvrage, *Opus imperf. cont. Julian.*, l. II, n. 6, *P. L.*, t. XLV, col. 1141, c'est toujours la même affirmation : *Potest homo bonum velle, sed præparatur voluntas a Domino.* — Dans ses sermons, Augustin ne dit pas seulement : « Ne sachant pas si vous êtes prédestinés, luttez comme si vous l'étiez, » mais il dit formellement : « Il dépend de vous d'être des élus, » par exemple : *In Ps.* CXX, n. 11, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1614 : *Ut autem sis ad dexteram, id est ut possis Dei filius fieri, potestatem accepisti. In Ps.* XXXVI, serm. I, n. 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 356 : *Quid autem horum duorum esse velis* (élu ou réprouvé)... *nunc est in potestate... Elige cum tempus est.*

On objecte l'axiome augustinien établi plus haut : « les listes des élus et des réprouvés sont closes; » or, si tous peuvent passer d'une série dans l'autre, pourquoi quelques-uns ne bouleverseront-ils pas le plan divin? — C'est oublier la célèbre explication d'Augustin : quand Dieu faisait son plan, « il préparait les volontés, » il savait infailliblement, avant son choix, quelle serait la réponse des volontés à ses grâces. Nul ne passera d'une liste dans l'autre, non point parce que nul ne pourra, mais *nul ne voudra,* Dieu le sait. Ainsi je ne puis pas faire que Dieu me destine une autre série de grâces que celle qu'il a fixée, mais avec cette grâce, si je ne me sauve pas, ce ne sera pas faute de le pouvoir, mais faute de le vouloir.

Ainsi doit s'expliquer la formule si discutée : *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris.* Sous cette forme et prise à la rigueur, le R. P. Rottmanner, *Der Augustinismus,* p. 29, dit fort justement qu'elle n'est pas augustinienne. J'ajoute qu'elle ne serait qu'un paradoxe irrationnel, puisqu'elle signifierait ceci : « Si Dieu sait infailliblement que tu te damneras, fais qu'il sache le contraire. » L'hypothèse se détruit elle-même. Mais par cette formule, on a voulu expliquer d'une manière piquante (trop paradoxale, je le répète, et qu'il faut abandonner) le pouvoir parfait de tout homme de devenir un élu, et c'est là un dogme augustinien au premier chef : « Quels sont les élus? Vous, si vous voulez. » *In Ps.* LXXIII, n. 5 : *Quis est iste? Vos, si vultis. In Evang. Joa.*, tr. XXVI, n. 2 : *Nondum traheris? Ora ut traheris. In Ps.* CXXVI, n. 4 : *Aliis paratum est : et vos alii estote, et vobis paratum est.* Cf. une collection de textes dans l'ouvrage cité du P. Rottmanner.

Voilà les deux éléments essentiels de la prédestination augustinienne et catholique : c'est le dogme commun à toutes les écoles catholiques (sauf le mode de conciliation que l'Église laisse toujours libre). Ces deux points réglés, les longs débats des théologiens sur la prédestination *ante* ou *post merita* sont loin d'avoir l'importance que plusieurs y attachent. Disons-en ce qui suffit à faire saisir la position d'Augustin dans le débat.

C. *Ordre des intentions divines, et position d'Augustin dans la controverse de la prédestination spéciale à la gloire* ANTE *ou* POST *merita.* — Depuis le XVI[e] siècle, thomistes et augustiniens réclament le docteur d'Hippone pour le système sévère et d'illustres défenseurs de la science moyenne les suivent avec Bellarmin, *De gratia et lib. arbit.*, l. II, c. XV; Suarez, *De Deo,* l. I, c. VIII; *De auxiliis,* l. III, c. XVI-XVII, ou sans les suivre, leur accordent du moins saint Augustin, par exemple Petau, *De Deo,* l. IX, c. VI. Toutefois les partisans du système plus doux sont encore le plus grand nombre, et la plupart croient être fidèles à la doctrine d'Augustin. Où est la vérité?

a) *Vrai sens du problème.* — Notons que trop souvent *le problème est mal posé.* D'une part, certains défenseurs de la prédestination *post merita* se sont imaginé que Dieu décide de donner telle série de grâces sans savoir le résultat qu'elle produira, et qu'après son décret seulement il verra le consentement ou dissentiment futur qui méritera le ciel ou l'enfer. Au fond, ce serait méconnaître absolument le dogme, le don gratuit fait aux élus : Dieu attendrait les volontés, théorie semipélagienne. D'un autre côté, les partisans de la prédestination *ante merita* ne veulent souvent qu'affirmer ceci : Dieu, *avant de connaître dans la science de vision, la conversion de Pierre,* savait et voulait cette conversion, il décidait de donner la grâce qui le sauverait et la gloire qu'il mériterait par cette grâce. Dans sa savante étude sur la prédestination, le bénédictin L. Janssens, *Prælectiones de Deo uno,* Rome, 1899, t. II, p. 399-500, ne veut prouver, semble-t-il, ou du moins ne prouve que ce point. Les trois principes bénédictins qu'il énonce, p. 475, sont également vrais dans tous les systèmes catholiques. Car c'est là le dogme pur : toutes les écoles doivent le soutenir, et Molina, loin de le nier, comme plusieurs le prétendent, n'a systématisé la science moyenne que pour concilier ce dogme avec la liberté. D'après le molinisme comme d'après Augustin, avant de connaître *dans la science de vision* la persévérance finale de Pierre, Dieu décide de lui donner telle grâce qu'il sait (par la science moyenne) devoir amener cette persévérance, et, par là même, il décide, *avant tout mérite* de Pierre, que Pierre méritera le paradis.

Voici donc le véritable aspect du problème qui reste à résoudre : quand Dieu, entre tous les mondes possibles, a décrété, indépendamment de tout mérite, la création de celui-ci, avec telle série de grâces déterminées, telle série d'actes méritoires et telle série d'âmes librement sauvées ou perdues, de ces trois objets inséparablement liés entre eux, en est-il un qui attirât de préférence la complaisance et la volonté de Dieu, un dont la réalisation fût la première intention, le *finis operantis* de Dieu? Par exemple, Dieu a choisi la série de grâces avec laquelle il voyait infailliblement liés la conversion et le salut de Pierre : ce choix était-il dicté à Dieu parce qu'il voulait absolument le salut de Pierre, ou bien en aimant ce salut, avait-il un autre motif de créer ce monde et de donner cette série de grâces?

b) *Les deux systèmes.* — D'après les partisans de la prédestination *ante merita* Dieu a précisément aimé et voulu, avant toute cette série d'élus, cette Jérusalem céleste avec le nombre déterminé d'élus et la hiérarchie céleste qui résultera de l'histoire de notre monde. C'est par amour pour ces élus qu'il a choisi la série actuelle des grâces, et si, par exemple, il eût prévu que ces grâces n'eussent pas sauvé Pierre ou tout autre élu de ce monde, il était disposé à choisir une autre série qui fût efficace.

L'épine de ce système, ce sont les damnés : logiquement, il faut conclure, semble-t-il à ses adversaires, que Dieu a choisi pour eux les grâces prévues inefficaces, précisément parce qu'ils n'y devaient pas correspondre, et s'il eût prévu que Judas se laisserait convertir par ces grâces, il était disposé à choisir une autre série à laquelle il résisterait. C'est bien dur.

D'après les molinistes, au contraire, quand Dieu a décidé de créer ce monde avec cette série précise de grâces qu'il savait devoir préparer telle hiérarchie d'élus,

il n'a pas eu *pour intention première et absolue* la gloire et le salut de ces élus. Sans doute ne donnant ces grâces que pour le salut, il aime toujours particulièrement ceux qui par leur fidélité se sauvent avec elles. Mais enfin *il n'eût pas changé la série de ces grâces s'il eût prévu que Judas se convertirait ou que Pierre ne se relèverait pas.* Dieu, en choisissant ce monde, aime par-dessus tout la manifestation de ses divins attributs dans l'évolution des grâces données à l'humanité : il voulait faire resplendir, par exemple, l'amour divin, dans l'acceptation par le Christ du baiser de Judas et dans le regard affectueux de Jésus à Pierre et il eût été disposé à donner ces grâces, quand bien même Pierre eût résisté et Judas consenti à tant d'amour.

c) Attitude de saint Augustin. — Lequel de ces deux systèmes a-t-il adopté? Les textes forcent de répondre : Ni l'un ni l'autre, il n'a pas choisi. De son temps, cette question très subtile et, au fond, secondaire, ne se posait pas. Le dogme seul était en question. Oui ou non, dépendait-il de DIEU SEUL (sans aucun mérite de l'homme) de choisir la grâce de Pierre, cette grâce que Dieu voyait infailliblement liée à son salut et de choisir pour Judas celle qu'il savait devoir être obstinément refusée, tandis que d'autres auraient trouvé Judas docile, Pierre obstiné? C'est ce dogme qu'a proclamé Augustin contre les semipélagiens. C'est ce dogme que tous les catholiques ont reconnu pour la vraie tradition paulinienne.

Les textes d'Augustin, *De prædestinatione* et *De perseverantia*, savamment recueillis par le P. Rottmanner *disent cela* (et c'est beaucoup), mais ne disent pas et ne veulent pas dire autre chose; le saint docteur l'affirme très clairement, *De dono persev.*, c. XVII, n. 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 1019 : *Subverti hac prædestinationis prædicatione illum* TANTUMMODO *perniciosissimum errorem, quo dicitur gratiam Dei secundum merita nostra dari.* Il faut même remarquer que le grand docteur n'a connu qu'une seule prédestination, *celle de la grâce* et de la grâce efficace. Cf. *De prædest. sanct.*, c. X, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 174; *De dono perserv.*, n. 15, 34, 41, 53, *ibid.*, col. 1002.

Mais indirectement les formules d'Augustin ne favorisent-elles pas l'opinion sévère? On en doute fort si on lit l'étude très fouillée du P. de San, *Tract. de Deo uno*, t. II, p. 136-214. Cf. p. 36, 54.

Pour ma part je crois que le débat pris objectivement et en lui-même est presque insoluble, Augustin n'ayant jamais envisagé que le dogme contesté. Mais quand les adversaires les plus sérieux accordent que saint Augustin enseigne le système plus doux non seulement en 397 dans le *De div. quæst. ad Simplic.*, l. I, q. II, n. 6, *P. L.*, t. XL, col. 115, mais en 412 dans le *De spir. et litt.*, c. XXXIII, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238, mais en 416 *In Joan. Evang.*, tr. XII, n. 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 1490; tr. XXXIII, n. 5-10, *ibid.*, col. 776-779, et qu'ensuite ils prétendent qu'après 418 il a dévié, s'avançant jusqu'aux affirmations les plus dures et même prédestinatiennes, je constate que cette thèse est absolument contraire aux textes et aux affirmations de saint Augustin : *a.* Les textes anciens, même de 397 (*ad Simplic.*), sont aussi affirmatifs et catégoriques que ceux de 428 ou 429. Loofs et Reuter l'ont constaté. — *b.* Non seulement Augustin n'a jamais rétracté ses vues sur la prédestination, mais c'est précisément à l'œuvre de 397 qu'il renvoie dans ses derniers jours. Cf. col. 2379. Il prétend d'ailleurs toujours qu'il y a accord sur ce point entre ses divers ouvrages. En 429, dans le *De dono persev.*, c. XXI, n. 55, *P. L.*, t. XLV, col. 1027, il affirme l'accord entre la lettre à Paulin de 417, celle (si sévère) à Sixte de 418, et sa doctrine actuelle. — *c.* Dans ses dernières œuvres, par exemple dans le *De præd. sanct.* (428-429), c. X, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 975, il répète avec énergie que la prescience précède, éclaire la prédestination et qu'il n'y a eu lieu pour les péchés aucune prédestination, mais seulement la prescience. C'est proclamer que Dieu, avant de contempler le libre jeu de la volonté, n'a pas une intention formelle et absolue d'exercer sa justice vindicative, de préparer, d'obtenir des mérites à récompenser ou des péchés à punir. Qu'on examine sa théorie de 421 sur Adam, *Enchir.*, c. CIV, *P. L.*, t. XL, col. 281, on sera forcé de dire que jamais il n'a fait une plus large part aux mérites : *Primum hominem... custodire (Deus)* VOLUISSET, *si (eum)... perpetuam voluntatem habiturum esse* PRÆSCISSET. QUIA *vero eum male usurum libero arbitrio... esse* PRÆSCIVISSET, etc. Cf. Fessler-Jungmann, *Instit. patrol.*, t. II, 1, p. 346-349. Alticozzi, *Summa august.*, part. I, q. VII; part. VI, q. II; Faure, Notes au c. XCVIII de l'*Enchiridion*; Franzelin, *De Deo uno*, th. LVI-LVIII.

8° *Thèses augustiniennes en opposition apparente avec le système exposé.* — L'exposition du système de saint Augustin sur la grâce serait incomplète, si l'on n'expliquait les principales assertions qui semblent nier la liberté et soumettre l'homme déchu au déterminisme divin le plus absolu. Le plus souvent les difficultés sont purement verbales : on nous oppose, *dans le sens actuel des mots*, les formules que le docteur d'Hippone employait alors dans un sens tout différent qu'il a lui-même formellement indiqué. En un mot, pour comprendre sa doctrine, il est requis tout d'abord de se faire un *dictionnaire augustinien*, non pas *a priori*, mais d'après ses propres indications : l'œuvre est longue et difficile, mais que de préjugés tomberaient! Ici nous pouvons seulement donner quelques exemples. Dira-t-on qu'il a eu tort de détourner les mots de leur signification primitive? On pourrait peut-être répondre que la terminologie était alors plus vague, imprécise, et que la complexité des problèmes introduit fatalement l'obscurité des formules. Mais la question n'est pas de savoir s'il a eu tort ou raison, mais si réellement il l'a fait. Il faut le dire franchement, le procédé littéraire d'Augustin, faisant ressortir sa pensée par des expressions qui la dépassent de beaucoup, formulant ainsi des paradoxes troublants, a souvent obscurci sa doctrine et soulevé l'aversion de beaucoup d'esprits. Là est l'explication d'un fait très important et souvent mal compris. Les théologiens postérieurs ont plus d'une fois corrigé les formules exagérées du docteur africain, mais en gardant la vraie pensée de ces formules, telle qu'il l'avait nettement expliquée : nul aujourd'hui ne dirait que la liberté a péri dans la chute d'Adam. Il y a plus : l'Église a condamné des propositions textuellement empruntées à Augustin, ou même sanctionnées par le concile d'Orange, mais détournées de leur signification augustinienne : comparer le canon 22 du concile d'Orange, Denzinger, n. 165, avec la proposition 27e de Baius. *Ibid.*, n. 207.

1re *théorie : Augustin enseigne dans ses derniers ouvrages que « l'homme dans la chute a perdu le libre arbitre ».* — Cf. *De corrept. et grat.*, c. XII, n. 37, *P. L.*, t. XLIV, col. 939. *Op. imperf. cont. Julian.*, l. I, c. XLVII, *P. L.*, t. XLV, col. 1067-1068; l. II, c. XVII, col. 1148; l. VI, c. XI, col. 1520; c. XXI, col. 1549. On lit même dans les célèbres *Capitula Cælestini*, dont l'inspiration augustinienne n'est pas douteuse, que l'homme a perdu *naturalem possibilitatem*, c. IV. Denzinger, n. 88.

La réponse est aisée : *a.* Augustin explique aussi, de la façon la plus expresse, que cette liberté perdue, ce n'est pas le pouvoir de choisir à son gré entre le bien et le mal (pouvoir qui nous est resté et sans lequel, dit-il, l'homme ne pourrait pas même pécher), mais cette perfection originelle de la volonté exempte de concupiscence, telle qu'Adam l'avait reçue et qui, dit Augustin, mérite seule dans toute son étendue le beau nom de liberté. *Cont. duas epist. Pelag.*, l. I, c. II, n. 5, *P. L.*,

t. XLIV, col. 552 : *Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam... Nam liberum arbitrium usque adhuc in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime homines, qui cum delectatione peccant.* Cf. l. III, c. VIII, n. 24, col. 607; l. IV, c. III, col. 611. Voir sur le texte cité les réflexions de Julien, dans *Op. imperf. cont. Julian.*, l. I, c. XCIV, *P. L.*, t. XLV, col. 1110-1111. — *b.* D'ailleurs, quand on objecte ces formules on oublie qu'elles sont, non pas seulement des dernières années, mais des premières lorsqu'il était si favorable à la liberté. C'est en 388, dans le *De libero arbitrio,* l. III, n. 32, *P. L.*, t. XXXII, col. 1296, qu'Augustin disait déjà en termes d'une énergie qui dépasse ce qu'il a écrit plus tard : *Qui recte facere cum posset, noluit, amittat posse cum velit.* En 388 ces mots s'harmonisent-ils avec la liberté? Si non, qu'on ne parle plus de déterminisme pour la fin de sa carrière, mais pour toute sa vie. Si oui, comment des termes plus doux seraient-ils plus tard inconciliables?

2e théorie : Augustin soutient que dans l'homme déchu il y a des péchés absolument nécessaires, une necessitas peccandi, et il le prouve par la concupiscence qui est à la fois un péché inévitable et une source de péchés. — Cf. *De perfectione justitiæ, P. L.*, t. XLIV, col. 291-295, où sont cités les arguments de Célestius. — Mais Augustin a soin d'expliquer qu'il appelle ici péchés nécessaires *non des fautes dont nous soyons responsables et que Dieu puisse punir,* mais les impulsions déréglées des sens qui sont, pour la nature humaine autrefois innocente, une déchéance et un désordre honteux sans être coupable. Pélage et Julien exaltaient la nature humaine et sa puissance d'arriver à la perfection absolue, à l'ἀπάθεια, à l'*impeccantia.* Augustin leur oppose la laideur morale de ces révoltes involontaires de la nature; au ciel seulement notre liberté sera affranchie de ces désordres que la scolastique appellera plus tard péchés matériels. *Cont. duas epist. Pelag.*, l. I, c. X, n. 19; c. XVII, n. 35, *P. L.*, t. XLIV, col. 366; l. II, c. II, n. 2; *Cont. Julian.*, l. IV, c. XI, n. 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 765. On peut s'étonner d'une terminologie trop absolue. On peut accuser de trop grande subtilité l'interprétation d'Augustin distinguant deux lois divines : l'une, *post concupiscentias ne eas,* interdisant les péchés volontaires, c'est-à-dire le consentement aux impulsions de la concupiscence; l'autre, *non concupisces,* condamnant même les excitations indélibérées, loi irréalisable sur cette terre, mais loi dont la violation ne saurait nous être personnellement imputée ni punie en nous. *De spir. et litt.*, c. XXXVI, n. 65, *P. L.*, t. XLIV, col. 244; *De perfect. justit.*, c. II-VII, *ibid.*, col. 293-298; *De nat. et grat.*, c. LXII, n. 72, *ibid.*, col. 283; *De nuptiis et concupisc.*, l. I, c. XXIII, XXIX, *ibid.*, col. 428-432; *Cont. Julian.*, l. V, c. III, n. 9-13, *ibid.*, col. 788. Cf. Alticozzi, *Summa augustiniana*, part. I, q. V, a. 4, p. 178-183; Faure-Passaglia, notes sur les c. XV, LXXXI, de l'*Enchiridion.*

Mais, ces explications données, impossible de confondre la théorie d'Augustin avec celle de Baius condamnée dans les propositions 46e, 50e, 51e, 75e, 76e. Denzinger, n. 926-930 sq. Il y a ressemblance seulement verbale : Baius entend bien que les impulsions involontaires de la concupiscence constituent autant de péchés personnels, *vera legis inobedientia,* pour chacun desquels les infidèles et les pécheurs seront jugés et punis dans l'enfer. Cf. Ernst, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1895, p. 191.

Ainsi : *a.* Laissant de côté le péché originel qui est d'une nature spéciale (physiquement inévitable aux enfants d'Adam, il n'est volontaire que moralement et par extension de la volonté du chef de famille), tout péché personnel est essentiellement libre d'après Augustin et suppose le pouvoir complet de ne point le commettre. — *b.* Cela s'applique à l'*ignorance :* quand elle n'excuse pas, c'est qu'elle est elle-même volontaire et coupable. Au début (en 388-395), il écrivait, *De lib. arbit.*, l. III, c. XIX, n. 53, *P. L.*, t. XXXII, col. 1206 : *Non tibi imputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras, neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed* QUOD VOLENTEM SANARE CONTEMNIS. Le mépris de la grâce, voilà le péché. — Et qu'on ne dise pas que ce texte est virtuellement rétracté dans les ouvrages postérieurs. Bien au contraire. En 415, dans le feu de la controverse pélagienne, *De natura et grat.*, c. LXVII, n. 81, *P. L.*, t. XLIV, col. 287, il rappelle textuellement ce passage (l'isole même des phrases suivantes), le confirme comme conciliant très bien la liberté et la grâce. Et en 426-427, les *Rétractations*, l. I, c. IX, n. 6, n'effacent rien de ce passage, quoiqu'elles insistent sur les péchés (matériels) de concupiscence et d'ignorance. — *c.* Aussi saint Augustin a-t-il jusqu'à la fin enseigné que nul commandement de Dieu n'est impossible. La célèbre formule du même ouvrage *De nat. et grat.*, c. XLIII, n. 50, *P. L.*, t. XLIV, col. 271 : *Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis,* est restée jusqu'à la fin l'expression parfaite de sa pensée. Cf. c. LXIX, n. 83, col. 278.

3e théorie : C'est une maxime augustinienne répétée sous mille formes que *la grâce de Dieu est invincible : on ne résiste pas à la volonté de Dieu,* on n'arrête pas sa toute-puissance. Cf. surtout *De corrept. et grat.*, c. XII, 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 940 : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.*

Ici encore le dictionnaire augustinien bien établi expliquerait tout : si la *grâce* signifiait, comme dans notre langage théologique, toute inspiration divine, Augustin serait janséniste. Mais la *grâce* dont parle Augustin contre les pélagiens c'est presque toujours, et spécialement ici (dans le *De corrept. et grat.* qui traite uniquement de la persévérance finale et du fameux *auxilium quo*) la *grâce efficace* seule, celle que Dieu donne sachant qu'elle produira sûrement le consentement. Or cette grâce ou cette série de grâces, bien qu'elle ne soit pas *irrésistible,* de fait sera toujours victorieuse et c'est cette *infaillibilité du succès divin* qu'Augustin exprime le plus souvent par des formules d'une exactitude remarquable, par exemple dans le même ouvrage, c. XIV, n. 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 945 : *Cui volenti salvum facere nullum hominum* RESISTIT *arbitrium : sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat.* Avec cette grâce il *ne résiste pas,* il *n'empêche pas,* il *ne vainc pas,* mais il *peut* résister, il *peut* empêcher, il *peut* vaincre, puisqu'il peut ne pas vouloir. Si parfois Augustin dit qu'il *ne peut pas résister à la volonté de Dieu* (*ibid.*, n. 45), il veut dire que la liberté ne peut pas empêcher Dieu de choisir parmi ses grâces celle qui de fait produira le consentement.

4e théorie : A la fin de sa vie Augustin donne *tout à Dieu*, dans l'œuvre du salut. Il semble donc rétracter toute sa doctrine passée sur la part de la liberté. Voir les références savamment indiquées par Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 25, par exemple *De prædest.*, c. VII, n. 12: *Totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur,* cf. c. XVI, n. 32; *Enchirid.*, c. XXXII: *Ut totum detur Deo; De dono persev.*, c. XII, n. 33; c. XIX, n. 50; c. VI, n. 12.

C'est encore le langage augustinien qui est resté incompris: le *dare totum Deo* ne nie pas l'action de l'homme, mais nie que cette action puisse *rien* produire *sans la grâce*, pas même un bon désir, ni la plus courte prière. Le sens de cette formule dans la théorie augustinienne

(et catholique en ce point) est celui-ci : tout élu dans le ciel doit dire : il n'y a pas eu un acte bon dans ma vie dont je ne doive remercier Dieu. En réalité cette théorie est opposée à l'ancienne erreur d'Augustin qui attribuait à la liberté *l'initium fidei*. En 397,il reçut l'intelligence du *Quid habes quod non accepisti*, et depuis lors il ne varia plus : *Tout* vient de Dieu. Mais loin de nier la part de l'homme et les mérites, jusqu'à la fin de sa vie il les affirma dans les ouvrages même les plus sévères, par exemple : *De dono persev.*, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XLV, col. 996; *Epist.*, CXCIV, *ad Sixtum*, c. II, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 876; *Epist.*, CCXVII, c. VIII, n. 28, col. 988; et surtout *Retract.*, l. I, c. XXIII, n. 2-3, *P. L.*, t. XXXII, col. 621 : *Utrumque nostrum est,... utrumque datum est...*

5e *théorie :* Augustin n'affirme pas seulement que la grâce est gratuite, mais que Dieu, à son gré et sans injustice, *la refuse absolument à un bon nombre.* Par exemple dans les *12 articles de foi à Vitalis. Epist.*, CCXVII, c. V, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 984 : 4° *Scimus non omnibus hominibus dari...;* 6° *Scimus eis quibus non datur, juste Dei judicio non dari.*

Oui, mais quelle est la grâce que Dieu refuse, d'après Augustin? C'est uniquement la grâce *efficace* (de la foi pour les adultes, du baptême pour les enfants). Or qui doute que Dieu ne donne pas à tous la grâce *efficace?* C'est l'aspect de la doctrine d'Augustin qui est le plus souvent oublié. Contre Pélage qui attribuait à la seule liberté le choix du bien, Augustin a voulu mettre en saillie l'empire souverain de Dieu sur cette détermination et son action qui la *prépare* à son gré en choisissant une grâce dont le résultat infaillible est prévu. C'est cette grâce qui fait que nous voulions, que nous agissions; c'est elle qui est refusée ou donnée selon la seule liberté de Dieu. Quant à ceux qui n'ont pas reçu ce don spécial, Augustin, loin de les priver des autres grâces suffisantes, suppose très nettement ces dons quand il distingue les diverses sortes de vocations ou d'appels de Dieu et qu'il attribue la damnation à la résistance de la volonté.

6e *théorie :* La volonté divine de sauver tous les hommes (d'après I Tim., II, 4), d'abord affirmée par Augustin en 412 dans le *De spiritu et litt.*, c. XXXIII, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238, a été plus tard modifiée et progressivement restreinte jusqu'à des limites très étroites : il n'admet plus que Dieu veuille sauver tous les hommes, mais seulement les élus. Voir (en 421) *Contra Julian.*, l. IV, c. VIII, n. 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 759; *Enchirid.*, c. CIII, *P. L.*, t. XL, col. 280; en 426, *De corrept. et grat.*, c. XV, n. 47, *P. L.*, t. XLIV, col. 945; en 428, *De prædest. sanct.*, c. VIII, n. 14, *ibid.*, col. 971.

La réponse a été donnée, et très savamment, par les grands théologiens. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um; *In I ad Tim.*, II, lect. Ia; Alticozzi, *Summa aug.*, part. I, q. I, a. 5; Faure, Notes sur l'*Enchirid.*, c. CIII, 1847, p. 195. Au fond encore ici, c'est affaire de dictionnaire : c'est le sens donné au mot *volonté divine* qui a été modifié chez Augustin, entraînant à la fois des changements de formules et des interprétations violentes du mot de l'Apôtre : *vult omnes salvos fieri.* La volonté de Dieu peut être assez sérieuse pour inspirer le don de grâces suffisantes sans être absolue et efficace, et l'envisageant ainsi dans ses premiers ouvrages, il affirmait que Dieu veut sauver tous les hommes. Or, à mesure que la controverse pélagienne le pressait, il considérait de plus en plus la grâce *efficace* qui seule distingue les élus, et par suite en Dieu il envisageait la volonté *absolue* de sauver les hommes. Or il est évident que Dieu n'a pas la volonté absolue de sauver toutes les âmes. — Distinction inventée par les théologiens! dira-t-on. — Oui, pour les mots, pour le fond, c'est Augustin lui-même qui nous l'impose : car dans les nouvelles interprétations de I Tim., II, 4, *jamais il n'a rétracté les anciennes;* bien plus il affirme qu'il *les approuve toutes, à la seule condition* que la volonté de Dieu ne soit pas frustrée : il s'agit donc de volonté absolue. *Enchirid.*, *loc. cit.*, col. 281, il donne en exemple, *ibid.*, c. CIV, col. 281, Adam dont Dieu n'a pas *voulu* la persévérance, puisqu'il n'a pas persévéré; et aussitôt il ajoute que Dieu eût cependant *voulu* le conserver en grâce, *etiam permanentem hominem... custodire voluisset.* Donc dans le texte même qu'on nous oppose, Augustin proclame *les deux volontés de Dieu,* l'une *conditionnelle*, qui ne se réalise pas, quand la liberté résiste; l'autre *efficace*, qui se réalise, mais ne s'étend pas à tous les hommes.

VI. L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS. — « Augustin mérite d'être nommé le *docteur de l'Église* aussi bien que le *docteur de la grâce.* » Ainsi s'exprime M. Specht, *Die Einheit der Kirche*, 1884, p. 1, et il approuve le jugement de Möhler, *Dogmatik*, p. 351 : « Pour la profondeur du sentiment et la force de la pensée, depuis saint Paul rien de comparable aux livres d'Augustin n'a été écrit sur l'Église. » Il a complété, corrigé et dépassé les belles pages de saint Cyprien sur l'institution divine de l'Église, sur son autorité, ses caractères essentiels, sa mission dans l'économie de la grâce et l'administration des sacrements. Les critiques protestants, Dorner, Bindemann, Böhringer, et surtout Reuter, proclament hautement, et parfois exagèrent ce rôle du docteur d'Hippone. Et bien que Harnack refuse de tout ramener à cette idée, il n'hésite pas à écrire dans son *Précis de l'hist. des dogmes*, trad. franç., p. 259-260 : « C'est un des points sur lesquels Augustin affirme spécialement et renforce l'*idée catholique.* Il a été le premier (!) à transformer l'autorité de l'Église en une puissance religieuse, et à faire à la religion pratique *le cadeau d'une doctrine de l'Église.* » Il n'est pas le premier, puisque, de l'aveu de Dorner, *Augustinus*, p. 88 sq., Optat de Milève avait exprimé le fond des mêmes doctrines; mais il a plus approfondi et systématisé, en les complétant, les vues de saint Cyprien et d'Optat. — L'occasion lui fut surtout fournie par le schisme donatiste, dernier épisode des grandes controverses montanistes et novatiennes qui agitaient l'Église depuis le IIe siècle. Voir col. 2277. Tandis que l'Orient remuait sous ses diverses faces le problème divin et christologique du Verbe, l'Occident, sans doute à cause de son génie plus pratique, se prenait à la question morale du péché sous toutes ses formes. C'était toujours le problème général de la *sainteté de l'Église :* le pécheur peut-il rester dans son sein, être pardonné? En Afrique le problème se spécialisait, concernant spécialement la *sainteté de la hiérarchie* ecclésiastique. Les donatistes, en refusant d'accepter la validité de l'ordination conférée par un *traditor*, posaient ces graves questions : Les pouvoirs hiérarchiques dépendent-ils de la dignité morale du prêtre? Comment accorder la sainteté de l'Église et l'indignité de ses ministres? Dans quelle mesure la vertu sanctificatrice des sacrements est-elle attachée au rite lui-même et à la personne qui le confère? Enfin le schisme, suite de ces controverses, soulevait un autre problème, celui de l'unité de l'Eglise. Pour l'exposé complet de la doctrine d'Augustin nous renvoyons aux ouvrages cités plus loin, spécialement à M. Specht. Nous indiquerons les principales idées du grand docteur : 1° sur l'*institution* de l'Église; 2° sa vraie *notion;* 3° sa constitution intime; 4° son rôle doctrinal; 5° son rôle législatif; 6° son rôle de sanctification par les sacrements; 7° l'eucharistie en particulier; 8° la pénitence; 9° le mariage.

1° *L'institution de l'Église comme mère des âmes et continuatrice de l'œuvre de Jésus-Christ.* — 1. *Mission de l'Église.* — Augustin a très profondément décrit le plan du Sauveur pour le salut de l'humanité, plan diamétralement opposé à la conception individualiste de la

Réforme. Celle-ci en effet isole chaque fidèle (en principe du moins); son salut est affaire personnelle entre son âme et le Christ; nul prêtre, nul médiateur humain ne doit intervenir. Pour le docteur d'Hippone, au contraire, Dieu n'a laissé, dans aucune sphère, l'homme isolé : dans la vie physique et intellectuelle, il lui a donné la famille et la société; pour la vie surnaturelle, il lui a préparé une famille et une société, l'Église, dont le rôle, entouré de divines garanties, sera de lui donner la vie et de le conduire au salut. Jésus-Christ a été médiateur : l'Église sera médiatrice, perpétuera son œuvre, ou plutôt Jésus-Christ la continuera en elle et par elle. Voilà la thèse qu'Augustin développe sous mille formes : *a*) L'Église est la voie du salut : « Fuyez quiconque n'est point catholique, pour que le pardon, la résurrection, la vie éternelle vous soient accordés *per unam veram et sanctam Ecclesiam catholicam. Serm.*, CCXV, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1076. — *b*) L'Église suprême autorité pour conduire l'humanité : *Totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine* ATQUE IN UNA EJUS ECCLESIA *recreando et reformando humano generi constitutum est. Epist.*, CXVIII, c. V, n. 33, *P. L.*, t. XXXIII, col. 448. — *c*) L'Église vraie mère des âmes, *Ecclesia mater spiritualis. Epist.*, XXXIV, n. 3, *ibid.*, col. 132. — *d*) L'Église associée à l'Homme-Dieu dans cette maternité comme Ève à Adam. *Serm.*, XXII, n. 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 154. — *e*) L'Église associée à la Divinité : *Pater Deus est, mater Ecclesia. Serm.*, CCXVI, n. 8, *ibid.*, col. 1081. — *f*) L'Église épouse du Christ, dont les saintes fiançailles ont été célébrées au moment de l'incarnation dans le sein de Marie. *In I Joa.*, tr. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1990; *Serm.*, XII (coll. Denis), n. 2, *P. L.*, t. XLVI, col. 853. — *g*) L'Église corps mystique du Christ, qui sera, avec son corps réel, représentée sous les symboles eucharistiques. Voir EUCHARISTIE. — *h*) L'Église, vraie cité de Dieu, royaume des cieux, *figurée,* annoncée à chaque page des Livres saints, par le paradis terrestre, l'arche de Noé, la cité sainte de Jérusalem, par Pierre et enfin par Marie elle-même. Voir Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin*, p. 9-26.

2. *Nécessité de l'Église.* — Hors de l'Église point de salut. Non seulement Augustin approuve le fameux mot de saint Cyprien, *salus extra Ecclesiam non est,* mais il nous apprend que c'était la foi unanime même des sectes séparées : *Quis negat?* dit-il. *De bapt.*, l. IV, c. XVII, n. 24, *P. L.*, t. XLIII, col. 170. Une autre formule de Cyprien : *Non habebit Deum patrem qui Ecclesiam noluerit habere matrem,* était souvent présente à sa pensée. *Cont. litt. Petil.*, l. III, c. IX, n. 10, *P. L.*, t. XLIII, col. 353. Aussi avec quelle énergie, dans tous ses écrits contre les donatistes, il leur ordonne de rentrer dans l'Église. Voir la lettre CXLI, écrite par Augustin au nom des évêques de Numidie, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 579. Et dans le sermon au peuple de Césarée, n. 6, *P. L.*, t. XLIII, col. 695, il s'écrie : « Hors de l'Église catholique, le donatiste peut tout avoir : il peut avoir les dignités,... les sacrements,... les chants de l'alléluia,... la foi et la prédication de la foi, mais le salut, nulle part il ne pourra le trouver, hors de l'Église catholique. » L'Esprit-Saint qui vivifie l'Église ne vivifie plus les membres qui en sont séparés. *Epist.*, CLXXXV, c. XI, n. 50, *P. L.*, t. XXXIII, col. 815. Enfin, notre amour pour l'Église est la mesure du Saint-Esprit en nous. *In Joa.*, tr. XXXII, n. 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1646.

3. *L'action immédiate de Dieu dans les âmes* n'est pourtant pas empêchée par ce rôle ordinairement indispensable de l'Église. C'est le reproche des protestants : Augustin l'avait prévenu. — *a*) *Dans l'Église,* Dieu agit sans cesse dans les âmes comme maître intérieur et inspirateur de tout bien par sa grâce. Voir col. 2328, 2385 sq. — *b*) *Hors de l'Église,* Dieu ne s'est point lié les mains : il peut opérer dans les âmes qui ne connaissent pas encore l'Église, des merveilles de grâce, sans intermédiaire humain, *non interposito homine,* témoin le centurion Corneille qui reçut le Saint-Esprit avant d'être baptisé. *Cont. epist. Parm.*, l. II, c. XV, n. 34, *P. L.*, t. XLIII, col. 76. Cf. *Serm.*, XCIX, n. 11-12, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 601-602; *Serm.*, CCLXVI, n. 4-7, *ibid.*, col. 1226 sq. Dieu agit ainsi, pour bien montrer que toujours c'est Lui, et non le ministre qui sanctifie : *Cur igitur modo sic, modo autem sic, nisi ne aliquid hinc humanæ superbiæ sed totum divinæ gratiæ potestatique tribuatur? Serm.*, CCLXIX, n. 22, *ibid.*, col. 1236. Conclusion : Dieu sanctifie parfois sans l'Église et les sacrements, jamais le contempteur des sacrements : *Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis... nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est; nam* CONTEMPTOR EJUS INVISIBILITER SANCTIFICARI NULLO MODO POTEST. *Quæst. in Hept.*, l. III, q. LXXXIV, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 713. — *c*) Enfin, même quand intervient le prêtre et le sacrement, c'est toujours *Dieu seul* qui donne la grâce et sanctifie. C'est là une des idées favorites contre les donatistes qui attribuaient la grâce à la sainteté du ministre. *Christus sanat, Christus mundat, Christus justificat,* s'écrie-t-il... *Et tamen addit (donatista)... : ego justifico, ego justum facio. Serm.*, CCXCII, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1324. Et ce qu'il dit de l'action sacramentelle il le répète du ministère doctrinal : « L'enseignement extérieur n'est qu'un secours : il vous avertit : mais celui qui instruit les cœurs a sa chaire dans les cieux... Lui seul est votre maître, le Christ, etc. » *In I Joa.*, tr. III, n. 13, *P. L.*, t. XXXV, col. 2004.

2° *Vraie conception de l'Église, conciliant sa visibilité et sa sainteté.* — 1. *Le problème.* — L'erreur *donatiste* faisant dépendre le pouvoir sacramentel de la sainteté du ministre, devait aboutir logiquement à faire de l'Église la réunion des seuls justes, à l'exclusion de tout pécheur. Ce fut bien ainsi que les évêques du parti proposèrent leur système à la conférence de Carthage en 412. *Brevic. coll.*, *3ª dies*, c. VIII, n. 10, *P. L.*, t. XLIII, col. 629. Nous avons dit que les pélagiens les avaient encore dépassés. Voir col. 2383. Mais surgit aussitôt une effrayante difficulté : La sainteté personnelle étant invérifiable, qui est dans l'Église et où est l'Église? La visibilité disparaissant, il n'y a plus de société, plus d'autorité certaine. — D'après la conception catholique, l'Église est la société de tous les baptisés soumis à la hiérarchie ecclésiastique. La visibilité est sauve, mais la sainteté ne va-t-elle pas s'éclipser? On peut être soumis au pasteur, être même pasteur, et en même temps criminel. — Entre ces deux conceptions, qu'a choisi Augustin. A en croire A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 152-154, sa doctrine serait encore ici un tissu de contradictions. Tour à tour l'Église serait, chez le grand docteur, ou bien l'Église du ciel, *cælestis societas,* dont la terre ne posséderait qu'une pâle image, ou la grande *cité de Dieu* qui dès l'origine du monde embrasse tous les esprits soumis à Dieu, même les anges, ou la communion des seules âmes actuellement saintes, seraient-elles hors de la société chrétienne, ou la société des seuls prédestinés, ou enfin la réunion des baptisés au sens catholique. Depuis longtemps les théologiens catholiques ont harmonisé entre elles ces diverses définitions qui, répondant à des points de vue divers, ne sont ni exclusives, ni contradictoires. Voir Bellarmin, *De Eccl.*, l. III, c. IX; Stapleton, *Princ. fid.*, controv. Iª, l. I, c. VIII; Alticozzi, *Summa aug.*, t. III, p. 23-48; Palmieri, *De Rom. pont.*, p. 59.

2. *Solution.* — *a*) La vérité est que saint Augustin a posé en thèse et défendu mille fois contre les donatistes la conception catholique : l'Église est la société visible des baptisés obéissant à la hiérarchie : les pécheurs sont véritablement dans l'Église. Les catéchumènes ne sont

pas encore complètement de l'Église et les hérétiques déclarés n'en sont plus.

b) Quand il restreint l'Église aux seuls prédestinés ou aux justes, ce n'est point contradiction, mais variété de point de vue : *a*. Il considère alors l'Église de l'avenir, de l'éternité, qui sera délivrée de tout mélange de méchants. Et il nous en avertit expressément : *Ecce manifestum est quod dicebatur a nobis* DISTINGUENDA ESSE TEMPORA ECCLESIÆ... : *nunc malos habere* PERMIXTOS, *tunc omnino non habituram*. *Post coll.*, n. 11, *P. L.*, t. XLIII, col. 659. Cf. *Serm.*, CCXXIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1092 ; *Serm.*, XLVII, c. V, n. 6, *ibid.*, col. 298. En particulier il songe souvent à l'Église, telle qu'elle est dans la *prescience divine*, qui déjà sépare les boucs des brebis. Cf. *De doct. christ.*, l. III, c. XXXII, n. 45, *P. L.*, t. XXXIV, col. 82 ; *De bapt.*, l. V, c. XXVII, n. 38, *P. L.*, t. XLIII, col. 196 ; l. IV, n. 4, col. 156. — *b*. Ou encore dans l'Église militante elle-même il distingue deux manières de lui appartenir : les pécheurs lui sont unis presque matériellement, sans participer à sa vie *intime* ; les justes sont vivifiés en elle par le Saint-Esprit. Or, en comparaison de ceux-ci, les premiers, les morts, ceux qu'il appelle *putre membrum*, *In Joa.*, tr. XXVI, n. 13, *humores mali*, *In I Joa.*, tr. III, n. 4, ne sont vraiment pas de l'Église, on dirait aujourd'hui de l'âme de l'Église. De même, en comparaison des prédestinés, les futurs réprouvés, aujourd'hui dans l'Église, ne sont du corps du Christ que bien imparfaitement, surtout s'ils sont actuellement pécheurs, comme il les envisage dans la règle fameuse (et obscure), *de corpore vero et permixto*. *De doct. christ.*, l. III, c. XXXII, n. 44, *P. L.*, t. XXXIV, col. 82. C'est le sens de cette formule qui donne toute sa pensée sur les pécheurs : *nec* OMNINO *ad illam Ecclesiam pertinere judicandi sunt*. *De bapt.*, l. IV, c. II, n. 4, *P. L.*, t. XLIII, col. 155.

c) La *sainteté de l'Église* ne sera donc parfaite et absolue que dans le ciel. Ici-bas elle est une sainteté de droit, de principe et d'efficacité, une sainteté de fait en un grand nombre : mais elle souffre le mélange de l'ivraie jusqu'au jour de la moisson. Qu'il suffise de citer *Retract.*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 637 ; l. I, c. VII, n. 5, col. 593 ; *De civit.*, l. XVIII, c. XLVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 611.

3° *Constitution divine de l'Église : origine, caractère sacré, organisation de la hiérarchie.* — Augustin est loin d'avoir conçu l'Église comme un collège de membres égaux qui un jour, pour conserver l'ordre, se donnerait des lois et des administrateurs. C'est Jésus-Christ qui a imposé à l'Église sa constitution et Augustin nous en tracé les grandes lignes.

1. L'*origine divine du triple pouvoir ecclésiastique* est le fond sur lequel tout repose. Elle découle pour l'Église de sa mission de *mère des âmes :* pour agir sur ces âmes, elle a besoin d'une véritable autorité. Aussi tout le pouvoir du Christ a été donné par lui à l'Église : *Hæc est una quæ tenet et possidet omnem sui sponsi et Domini potestatem*, paroles de saint Cyprien qu'Augustin fait siennes. *De bapt.*, l. IV, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XLIII, col. 155. Cette autorité surnaturelle a une triple fonction : enseigner, gouverner, sanctifier, ou pouvoir doctrinal, législatif, sacramentel. Les pasteurs, dit Augustin, ont reçu du Christ *oves pascendas hoc est docendas regendasque*. Voilà, avec le droit d'instruire, celui de gouverner ; et voici le pouvoir sacramentel : *minister, id est dispensator verbi et sacramenti*. *Cont. litt. Pet.*, l. III, c. LV, n. 67, *ibid.*, col. 384.

2. *Théorie augustinienne du sacerdoce chrétien.* — C'est un fait certain que le grand docteur, en mettant en lumière le sacrement de l'ordre, a montré aussi la barrière infranchissable qui sépare le prêtre du laïque ; et cette affirmation, selon le mot de Loofs, forme le pivot de la doctrine romaine de la hiérarchie. Les meilleurs critiques protestants, Bohringer, *Aurelius Augustinus*, t. I, p. 178, Harnack, etc., sont obligés de reconnaître que cette conception d'Augustin détruit leur chimère du sacerdoce universel et de l'égalité de pouvoir dans tous les fidèles. — *a*) C'est Jésus-Christ lui-même qui a institué un sacerdoce, un clergé, *ordo clericorum*, *Epist.*, IX, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 228, essentiellement distinct du peuple, des *laïci*. Le mot de *hiérarchie* n'est pas chez saint Augustin, la chose y est affirmée avec éclat. Les pouvoirs sacrés d'enseigner, de pardonner, etc., n'ont pas été donnés *à la communauté*, mais seulement *pour la communauté* aux apôtres, et à leurs successeurs. A eux seuls est confiée l'autorité, la *præpositura Ecclesiæ*. *In Joa.*, tr. XLI, n. 10.

b) Les pouvoirs hiérarchiques sont conférés, non par la volonté de la multitude, mais par l'ordination, qui *consacre* le ministre et le sépare à jamais des laïques. « Augustin le premier, a dit Harnack, *Dogmengesch.*, t. III, p. 150, nous donne une doctrine du sacrement de l'ordre, mais il ne fait que réunir les éléments contenus dans la pratique ancienne. » Et Dorner, *Augustinus*, p. 288, reconnaît qu'Optat de Milève avait déjà exprimé les mêmes pensées. Voici les affirmations principales : *a*. L'ordre est un vrai sacrement. — *b*. Il consacre le prêtre comme le baptême consacre le chrétien : *utrumque* (le baptême et l'ordination) *sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur : illud cum baptizatur, illud cum ordinatur : ideoque in catholica utrumque non licet iterari*. *Cont. epist. Parm.*, l. II, c. XIII, n. 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 71. — *c*. Il marque le prêtre d'un caractère indélébile : le clerc serait-il déposé, le sacrement le suit partout :... *manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam et officiis removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente*. *De bono conj.*, c. XXIV, n. 32, *P. L.*, t. XL, col. 394. — *d*. Seul le prêtre peut offrir le sacrifice, etc. : *nos offerimus sacrificium, aliis non licet*. *Serm.*, CXXXVII, n. 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 759.

c) Vainement on a essayé, ici encore, de trouver des *contradictions* chez le grand docteur. Sans doute il reconnaît dans tous les fidèles un sacerdoce général, et leur applique le *regale sacerdotium* de saint Pierre, I Pet., II, 9, et le mot de l'Apocalypse, XX, 6, *sacerdotes Dei et Christi*, dans le l. XX *De civit.*, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 676, mais, comme Harnack le reconnaît, *op. cit.*, p. 139, il a bien soin d'expliquer que le vrai sacerdoce est réservé aux évêques et aux prêtres (*qui* PROPRIE *jam in Ecclesia vocantur sacerdotes*) : les fidèles sont appelés prêtres uniquement parce que le baptême et la confirmation les ont faits *membres du Christ*, le pontife de la loi nouvelle. Alticozzi, *Summa august.*, t. II, p. 207-216.

3. *Organisation de la hiérarchie.* — *a*) Saint Augustin a signalé les degrés variés du ministère sacré. En divers endroits de ses œuvres il énumère les divers ordres de portier, *Serm.*, XLVI, n. 31, lecteur, *Serm.*, XVII, n. 1, acolythe, *Epist.*, CXCIV, n. 1, sous-diacre, *Serm.*, CCCLVI, n. 8 ; les trois grands ordres qu'Optat de Milève appelait les trois sacerdoces, diaconat, presbytérat et épiscopat, sont souvent mentionnés ; il parle aussi des métropolitains, *De gestis cum Emerito*, n. 1, et de primat, *primas, primæ sedis episcopus, senex*. *Epist.*, LIX, n. 1, etc.

b) La supériorité essentielle de l'épiscopat sur le presbytérat a été reconnue par Augustin. Dans son livre des hérésies, *Hær.*, LIII, il signale celle d'Aérius qui l'avait niée. *P. L.*, t. XLII, col. 40. Ce passage doit éclairer la lettre LXXXII à saint Jérôme, où une phrase d'humilité pourrait être mal comprise.

c) Enfin au sommet de la hiérarchie, il a proclamé la primauté de l'évêque de Rome, et reconnu le caractère monarchique du gouvernement établi par Jésus-Christ dans son Église. On a voulu essayer de faire de lui un

épiscopalien qui admettrait l'égalité de tous les évêques et ne reconnaîtrait ni en saint Pierre, ni en ses successeurs une autorité souveraine. Telle était la thèse de Langen. Dans la première édition de la *Realencyclopädie* de Herzog, t. I, p. 624, on soutenait encore que, d'après Augustin, l'évêque de Rome serait seulement le représentant, le symbole de l'unité de l'Église, mais il n'en serait pas le principe par une véritable autorité souveraine. Mais les textes formels et toute la conduite de l'évêque d'Hippone, voir col. 2281, donnent un démenti à ces assertions. Specht, *op. cit.*, p. 124-186, les a réfutées avec érudition. Augustin affirme avec une clarté qui dissipe tout doute la primauté de Pierre entre les apôtres. Il faut lire la comparaison entre saint Cyprien et saint Pierre, *De bapt.*, l. II, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 127 : pour le martyre, ils sont égaux, mais quelle prééminence de dignité en Pierre, *in quo* PRIMATUS APOSTOLORUM TAM EXCELLENTI GRATIA PRÆEMINET... *Quis enim nescit illum apostolatus principatum cuilibet episcopatui præferendum*. Pierre, recevant les clefs, représentait l'Église; mais non en ce sens que le pouvoir était remis à la communauté, comme le prétend encore, après tant d'autres, M. Herzog, *Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre der hl. Augustin*, Berne, 1902, p. 33, 38, mais comme le chef d'un peuple représente ce peuple. *In Joa.*, tr. CXXIV, n. 5 : *cujus Ecclesiæ Petrus apostolus, propter apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam*.

2. *Primauté du pontificat romain*. — Saint Augustin est encore ici un témoin hors ligne de ce dogme : la transmission du principat de Pierre aux pontifes de Rome ses successeurs, est chez lui une doctrine incontestable; malheureusement la discussion entraînerait trop loin : nous renvoyons à Alticozzi, *Summa aug.*, t. III, p. 155-319; Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, § 86, trad. franç., t. III, p. 396; Specht, *op. cit.*, p. 154-187. Citons quelques pensées fondamentales. — *a*) C'est la succession ininterrompue des évêques de Rome, successeurs de Pierre, à qui le Seigneur a confié tout son troupeau, qui retient Augustin dans la foi chrétienne : *Tenet* (*me in Ecclesia*) *ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas... Dominus commendavit, usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum*. *Cont. epist. Fund.*, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 175. — *b*) L'épiscopat romain apparaît comme le centre de l'unité et le garant de la véritable apostolicité de toute l'Église : car c'est à Pierre représentant toute l'Église que Jésus a dit : *super hanc petram... Epist.*, LIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 196. — *c*) L'Église de Rome est la pierre invincible aux portes de l'enfer. Dans le *Psalmus contra partem Donati*, on chantait :

> Numerate sacerdotes ab ipsa sede Petri,
> Et in ordine illo Patrum quis cui successit videte.
> IPSA EST PETRA QUAM NON VINCUNT INFERORUM PORTÆ.

— *d*) A Rome a toujours résidé le principat de la chaire apostolique, ... *Romanæ Ecclesiæ*, IN QUA SEMPER APOSTOLICÆ CATHEDRÆ VIGUIT PRINCIPATUS. *Epist.*, XLIII, c. III, n. 7, *P. L.*, t. XXXII, col. 162. « Et pour ce motif, saint Cyprien, se trouvant en communion avec Rome, ne fut pas ému d'être condamné par un concile de soixante-dix évêques. » *Ibid.*

4° *Rôle doctrinal de l'Église*. — 1. *Le magistère infaillible de l'Église* apparaît chez Augustin comme la vérité fondamentale. — *a*) On a déjà vu que l'Église est pour lui, par les miracles qui l'entourent, la garantie et la preuve du christianisme. Voir col. 2341. Il la place au-dessus même de l'Écriture et de la tradition, en ce sens qu'elle est la suprême règle d'interprétation de l'une et de l'autre. *Ibid.* C'est en elle, et en particulier dans l'Église romaine, que réside le *culmen auctoritatis : cui nolle primas dare vel summæ profecto impietatis est, vel præcipitis arrogantiæ*. *De utilit. cred.*, c. XVII, n. 35, *P. L.*, t. XLII, col. 91. Cf. *Epist.*, CXVIII, au païen Dioscore, n. 32, *P. L.*, t. XXXIII, col. 448. — *b*) L'infaillibilité est le privilège divin de son enseignement. Augustin assure avec saint Paul, I Tim., III, 15, que dans le plan divin, *ipsa est prædestinata* COLUMNA ET FIRMAMENTUM VERITATIS. *In Ps. CIII*, n. 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1350. Elle est le rempart inexpugnable de la vérité, les hérésies sortent de son sein, mais jamais les portes de l'enfer ne prévaudront. *De symb. ad catech.*, serm. I, n. 14, *P. L.*, t. XL, col. 635. L'attaquer c'est errer : *hoc habet* AUCTORITAS *matris Ecclesiæ, hoc fundatus veritatis obtinet canon : contra hoc robur, contra hunc inexpugnabilem murum quisquis arietat, ipse confringitur*. *Serm.*, CCXCIV, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1346. — *e*) La source de cette infaillibilité est dans l'assistance permanente du Christ qui la gouverne par son Saint-Esprit. *En. in Ps. LVI*, n. 1 : *Caput positum in cælis... gubernat corpus suum*. Aussi nulle nouveauté hérétique ne peut l'envahir, REGENTE ATQUE ADJUVANTE CAPITE *totum corpus suum*. *De nupt. et conc.*, l. I, c. XX, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 427. Sans cette inhabitation du Seigneur, rien ne préserverait de l'erreur. *En. in Ps. IX*, n. 12, *P. L.*, t. XXXVI, col. 122 : *ipsam quæ nunc est, Ecclesiam* NISI DOMINUS INHABITARET, *iret in errorem quamlibet studiosissima speculatio*. Aussi la condamnation de Pélage a-t-elle été prononcée *in adjutorio Salvatoris, qui suam tuetur Ecclesiam*. *Epist.*, CXC, n. 22, *P. L.*, t. XXXIII, col. 865. Cf. *De bapt.*, l. VII, c. LIII, n. 102, *P. L.*, t. XLIII, col. 243.

2. *Les conciles sont le premier organe de cette infaillible magistère*. — Les critiques protestants prétendent que saint Augustin n'a jamais su indiquer un organe certain de l'infaillibilité de l'Église : qu'ils étudient mieux sa théorie des conciles. En général il distingue les conciles particuliers *quæ per singulas regiones vel provincias fiunt*, et les conciles universels, *plenaria quæ fiunt ex universo orbe christiano, De bapt. cont. don.*, l. II, c. III, n. 4, *P. L.*, t. XLIII, col. 129 : entre les deux il place les conciles pléniers d'un vaste pays, par exemple le *plenarium totius Africæ concilium* d'Hippone en 393. Or pour lui la décision d'un concile vraiment universel est infaillible. — Preuves : *a*) Aux pélagiens il disait : On peut supporter les disputes avant un concile; mais après ce serait ruiner les fondements de l'Église. *Serm.*, CCXCIV, c. XXI, n. 20, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1348. — *b*) Avec les donatistes, il reconnaît de même l'hésitation légitime de saints évêques, DONEC *plenario totius orbis concilio, quod saluberrime sentiebatur, etiam* REMOTIS DUBITATIONIBUS FIRMARETUR. *De bapt.*, l. I, c. VII, n. 9, *P. L.*, t. XLIII, col. 114. Quel est ce concile qui a défini la validité du baptême hérétique? On sait qu'il est malaisé de le décider. Augustin y revient sans cesse, il dit même, *ibid.*, l. II, c. IX, n. 14, col. 135, que ce concile a précédé sa naissance, *post Cypriani quidem passionem, antequam nos nati essemus*. S'agit-il du concile de Nicée en 325, d'Arles en 314? On trouvera ces diverses opinions discutées par J. Ernst, *Augustins Plenarconcil über die Ketzertauffrage*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, Inspruck, 1900, p. 292-325. Mais ce qui est indiscutable, c'est que pour le saint docteur, cette décision d'un concile tranchait à jamais la question. Cf. *Epist.*, XLIII, c. VII, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 169. — *c*) On oppose le fameux passage *De bapt.*, l. II, c. III, n. 4, *P. L.*, t. XLIII, col. 129, où il est dit : *ipsa plenaria* (*concilia*) *sæpe priora posterioribus emendari*. Mais les critiques protestants n'ont point observé que les *plenaria concilia* ne peuvent être ici des conciles œcuméniques : le mot *sæpe* en est une preuve. Y avait-il eu un si grand nombre de conciles universels? Y avait-il un seul exemple de concile de ce genre, corrigé par un concile postérieur? De plus *emendari* peut très bien signifier les changements en matière de discipline et non de foi.

3. *L'infaillibilité du pape* ressort aussi avec éclat de la doctrine et de la conduite même de l'évêque d'Hippone. A titre d'exemple, voici quelques traits des relations échangées avec Rome dans la lutte contre Pélage. — *a*) Les lettres collectives d'Augustin et de ses collègues à Innocent Ier, *Epist.*, CLXXVI, au nom du concile de Milève en 417, et CLXXVII, lettre collective d'Augustin et d'autres évêques, attestent la primauté de l'évêque de Rome. Dans la première on dit : c'est un devoir de recourir à la *sedes apostolica* et à son ministère pastoral. Dieu dirige spécialement le pape dans ses conseils, *te regere consulentem, et orantem exaudire dignatur.* *Epist.*, CLXXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 764. Son autorité est affirmée par l'Écriture sainte, etc. *Ibid.* — *b*) Innocent Ier ayant affirmé dans sa réponse la primauté doctrinale de Rome, *Epist.*, CLXXXI, n. 1, *ibid.*, col. 780; *Epist.*, CLXXXII, n. 2, col. 784, Augustin approuve ces réponses. *Epist.*, CLXXXVI, à Paulin de Nole, n. 2, col. 817. — *c*) Il reproche à Julien d'Éclane de n'avoir pas écouté le pape Innocent dont les réponses ne pouvaient trahir l'ancienne doctrine de l'Église. *Cont. Jul.*, l. I, c. IV, n. 13, *P. L.*, t. XLIV, col. 648. — *d*) Enfin, d'après Augustin, la réponse du pape tranche à jamais le débat : elle est donc irréformable et infaillible. Si la formule : *Roma locuta est, causa finita est,* n'est pas en ces termes de saint Augustin, on en trouve l'équivalent absolu dans le sermon CXXX (du 23 septembre 417), n. 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734 : *De hac causa* (pélagianisme) *duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam :* INDE ETIAM RESCRIPTA VENERUNT : CAUSA FINITA EST. *Utinam aliquando finiatur error.* Ainsi l'épiscopat romain c'est le *siège apostolique* par excellence ; des *conciles* sont soumis à son jugement et n'ont de valeur qu'avec son approbation. Quand Rome a répondu, tout est tranché, sans allusion même à un consentement de l'Église.

5° *Le gouvernement ecclésiastique des âmes.* — Saint Augustin en signale le pouvoir législatif et le pouvoir coercitif. — 1. L'existence de ce pouvoir législatif, de ce qu'il appelle *Ecclesiæ regimen, Cont. Jul.*, l. III, n. 1, n'est pas douteuse pour lui : D'un côté sont les *præpositi, per quos Ecclesia nunc* GUBERNATUR, *De civit.*, l. XX, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 673, et de l'autre la multitude à gouverner, *plebs regenda. Epist.*, XLIII, c. V, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 167. Le droit de gouverner exige le devoir strict d'obéissance dans les sujets, et Augustin le répète souvent : *pertineat ad nos cura, ad vos obedientia. Serm.*, CXLVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1796. — 2. Un certain pouvoir coercitif est la conséquence, d'après Augustin, du pouvoir des clefs : « L'Église a reçu avec les clefs le droit de lier et de délier. Si quelqu'un méprise ses réprimandes et ses corrections, qu'il soit, dit le Seigneur, comme un païen et un publicain. » *De bapt.*, l. VII, c. LI, n. 99, *P. L.*, t. XLIII, col. 241. Quant à l'exercice de ce droit, le saint docteur nous décrit les sanctions de son temps en ces termes : *corripiendo, degradando, excommunicando, cæterisque coercitionibus licitis atque concessis, quæ salva unitatis pace, in Ecclesia quotidie fiunt. Post coll.*, c. IV, n. 6, *P. L.*, t. XLIII, col. 656. — 3. En particulier il est intéressant de voir Augustin nous décrire les deux excommunications qui seront plus tard appelées majeure et mineure : celle-ci, de nature pénitentielle, prive de certains avantages, mais sans rompre l'union avec l'Église : *neque enim a populo Dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem poenitendi locum redigimus. Post coll.*, c. XX, n. 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 669. Cf. *In Ps. CI*, serm. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1295. L'autre excommunication au contraire, radicale et complète, retranche entièrement les membres inguérissables, *insanabilia membra. Epist.*, CLVII, c. III, n. 22. — Ce que l'ancienne loi réalisait par la peine de mort, cette excommunication le produit dans l'Église. — *Quæst. in Hept.*, l. V, q. XXXIX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 761. Aussi il console cependant ceux qui seraient victimes d'une excommunication injuste, qu'ils obéissent, et alors *magis probantur, quam si intus permanerent*, *De bapt.*, l. I, c. XVII, n. 26, *P. L.*, t. XLIII, col. 123; *hos coronat in occulto Pater in occulto videns*, ajoute-t-il dans *De vera relig.*, c. VI, n. 11, *P. L.*, t. XXXIV, col. 128. — 4. L'histoire des opinions d'Augustin sur l'emploi de la force contre les hérétiques a été racontée dans la vie, col. 2278.

6° *Le pouvoir sanctificateur de l'Église par les sacrements.* — Dans la pensée d'Augustin, les sacrements sont le lien intime qui rattache ses enfants au Christ et à leur mère, et cette idée est chez lui fondamentale. C'est le trésor de grâces que le Sauveur lui a confié comme son bien propre et comme les instruments de son action sur les âmes.

1. *La notion du sacrement* n'a pas encore chez saint Augustin cette précision que lui donnera le XIIIe siècle : mais le premier il en a dégagé les éléments épars. Il conçoit donc le sacrement : *a*) comme un signe religieux, *sacrum signum*, *De civit.*, l. X, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 282; — *b*) puis comme un lien social, moyen d'union entre les membres de l'Église : *Dominus... sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis* SOCIETATEM *novi populi* COLLIGAVIT. *Serm.*, LIV, n. 1; — *c*) ce signe se spécialise bientôt : c'est un rite commémoratif d'un passé, signifiant, *un don sacré que nous devons recevoir. Epist.*, LV, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 205. Sans doute : *a.* ce don à recevoir c'est la grâce ; *b.* cette grâce est produite par le rite en vertu de l'institution par le Christ ; *c.* indépendamment du mérite personnel du ministre. Mais ces idées développées çà et là ne sont nulle part synthétisées comme notes essentielles de tout sacrement. Ainsi Augustin donnera ce nom à bien des choses qui ne le sont pas pour nous, à la *traditio symboli* ou à l'oraison dominicale, *Serm.*, CCXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102; il parlera du sacrement de l'exorcisme. *Serm.*, CCXXVII, *ibid.*, col. 1103. Et cependant voici la définition augustinienne du sacrement d'après les critiques protestants, Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten*, etc., 1864, p. 12, et Harnack, *Dogmengesch.*, t. III, p. 146 : « Le sacrement est un signe matériel d'un objet spirituel, institué par Jésus-Christ, mais naturellement apte à désigner cet objet, par lequel Dieu communique sa grâce à ceux qui en font usage sous certaines conditions. »

2. *L'efficacité intrinsèque des sacrements* a été étudiée à l'occasion du schisme donatiste. — *a*) Le dogme général sur lequel s'accordaient donatistes et catholiques affirme l'influence sanctificatrice des sacrements. C'est là, d'après Augustin, le caractère distinctif des sacrements de la loi nouvelle, comparés à ceux de l'ancienne loi : ceux-ci prophétisaient la grâce, les nôtres la confèrent. *Cont. Faust.*, l. XIX, c. XIII, n. 16, *P. L.*, t. XLII, col. 355, 356.

b) Déterminer l'influence spéciale du rite sacré et de l'instrument humain dans la collation de la grâce, tel est le problème soulevé par les donatistes. D'après eux, l'ordination conférée par un *traditor* ne pouvait être valide : comment celui qui n'a pas le Saint-Esprit pourrait-il le donner? Logiquement ils devaient conclure que tout ministre pécheur perd ses pouvoirs sacramentaux. La Réforme devait soulever le même problème, mais en envisageant plutôt le *sujet* : Est-ce le sacrement qui sanctifie, ou seulement la *foi* de celui qui le reçoit? Sous ce double aspect, les ouvrages d'Augustin contre les donatistes, voir col. 2277, 2294-2296, constituent une sorte d'apologie de ce dogme, par l'explication rationnelle, quoique incomplète, du rôle de ces trois éléments, du rite, du ministre et du sujet.

c) Le sacrement est valide malgré l'indignité du mi-

nistre, qu'il soit même *traditor* ou hérétique. Cela revient à dire que le ministre ne perd point ses pouvoirs de l'ordre par ses chutes. La raison fondamentale repose sur la théorie augustinienne de l'Église. Le vrai ministre du sacrement, ce n'est pas tel homme, même consacré, c'est l'Église, épouse du Christ qui l'envoie, et finalement c'est le Christ lui-même qui opère toujours dans l'Église et par l'Église. Même quand le ministre en est séparé par l'hérésie ou le schisme, il représente cette Église dont il porte le *caractère* par l'ordination ou le baptême. Ainsi c'est l'Église, c'est la colombe qui baptise, même quand le sacrement est donné par le vautour hérétique, *De bapt.*, l. III, c. XVII, n. 22, *P. L.*, t. XLIII, col. 149; n. 23, col. 150; elle est l'épouse qui engendre *et per uterum suum et per uteros ancillarum ex eisdem sacramentis tanquam ex viri sui semine. De bapt.*, l. I, c. X, n. 14, *ibid.*, col. 117. Ou encore c'est Jésus-Christ lui-même qui baptise, ainsi qu'il le proclame si souvent. Ou enfin c'est l'Esprit-Saint qui agit. *Cont. epist. Parm.*, l. II, c. XI, n. 24, *P. L.*, t. XLIII, col. 67. Conclusion : A l'axiome des donatistes : *conscientia dantis adtenditur,* il répond : *non cogitandum quis det, sed quid det. De bapt.*, l. IV, c. XVI.

b. Mais ce baptême valide conféré par un hérétique donne-t-il la grâce? Augustin le nie souvent, mais il suppose toujours la mauvaise disposition du sujet, *in quantum hæreticorum ... perversitati consentit. De bapt.*, l. III, c. X, n. 13, *P. L.*, t. XLIII, col. 144. Cf. *Cont. epist. Parm.*, c. XI, n. 24, *ibid.*, col. 68.

c. La théorie de la reviviscence des sacrements est née de l'ensemble de cette doctrine : quand le baptisé par un hérétique revient à l'Église avec les dispositions voulues, le sacrement produit son effet, auparavant empêché par la faute du sujet. *De bapt. cont. don.*, l. I, c. XII, n. 18, *P. L.*, t. XLII, col. 119.

Conclusion : Augustin a vraiment enseigné l'efficacité des sacrements, telle que la scolastique et plus tard l'Église ont voulu l'exprimer par la formule *ex opere operato.* Cf. *Cont. Cresc.*, l. IV, c. XVI, n. 19, *P. L.*, t. XLIII, col. 559 : *Non eorum meritis a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed* PROPRIA SANCTITATE ATQUE VERITATE *propter eum a quo institutus est, bene utentibus ad salutem.*

3. *Le caractère sacramentel.* — *a*) D'après Reuter, *August. Studien*, p. 264, « Augustin est le premier des docteurs qui ait introduit le terme *caractère* dans la théorie du baptême et de l'ordination. Bien qu'il n'y ait jamais joint l'adjectif *indelebilis,* le sens de ce mot est de l'augustinisme le plus authentique. » Augustin n'a pas inventé, mais il explique les affirmations de ses prédécesseurs que ni le baptême ni le pouvoir de l'ordre ne se perdent par le schisme ou l'apostasie, que ces deux sacrements ne peuvent être réitérés. C'est que, dit Augustin, ils impriment à l'âme une marque ineffaçable qu'il compare au signe militaire alors en usage. Cf. *Cont. epist. Parm.*, l. II. c. XIII, n. 29, *ibid.*, col. 71. Ce caractère, le baptisé le porte partout. *Epist.*, XCVIII, n. 5. Augustin a donc nettement distingué deux effets tout différents de ces deux sacrements : la grâce ou l'Esprit-Saint qui n'est accordé qu'aux âmes bien disposées, et le caractère toujours imprimé, dès que le baptême est régulièrement conféré. *De bapt.*, l. V, c. XXIII, n. 33, *P. L.*, t. XLIII, col. 193. — L'inamissibilité des pouvoirs de l'ordre et la validité des ordinations conférées par les hérétiques ont donné lieu, aux X[e] et XI[e] siècles, à des controverses très passionnées dont le fond était toujours l'autorité d'Augustin. Pierre Damien s'appuyait sur lui pour soutenir la validité de ces ordinations, ainsi que le moine de Constance, Bernold, contre le cardinal Humbert. On trouvera tous les documents réunis dans les *Monum. Germ.*, *Libelli de lite imperatorum et pontificum,* Hanovre, 1890-1897, t. I-III. C. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik,* etc., Leipzig, 1888, a donné la liste de tous les passages d'Augustin allégués de part et d'autre.

4. *Le nombre des sacrements.* — *a*) La notion du sacrement était encore trop vague pour qu'Augustin songeât à une numération exacte. Aussi s'est-il contenté de nous dire qu'ils sont moins nombreux, plus simples, et d'une signification plus haute que ceux de l'Ancien Testament. *Cont. Faust.*, l. XIX, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 355. Dans la lettre LIV, n. 1, il nomme le baptême et l'eucharistie, *et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur.* Dans le sermon I, *In Ps. CIII,* n. 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1343, il affirme plus nettement *in baptismo, in eucharistia,* IN CÆTERIS *sanctis sacramentis.* Déjà ces seules affirmations suffisent à condamner la thèse de Hahn, que saint Augustin n'a connu que deux sacrements. Du reste, pour trancher la question, ce n'est point le mot de sacrement qui doit guider, mais le fond de la doctrine et surtout l'efficacité attribuée à un rite. Or, en comparant les divers textes d'Augustin, on arrive à cette conclusion : Sur nos sept sacrements, *six sont décrits par Augustin avec des caractères vraiment sacramentaux,* et tous les six reçoivent le nom de sacrement (en des sens divers) ou sont énumérés, avec les vrais sacrements : le *baptême* est expliqué en des livres entiers, l'*ordre* a été mentionné, l'*eucharistie,* la *pénitence* et le *mariage* seront étudiés à part. — *b*) La *confirmation* est très clairement décrite : non seulement Augustin la met sur un même rang avec le baptême et l'eucharistie, parmi les *sacramenta infantium : sacramentum chrismatis... in genere signaculorum* SACROSANCTUM EST SICUT IPSE BAPTISMUS. *Cont. litt. Pet.*, l. II, c. CIV, n. 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. Il en décrit l'efficacité surnaturelle, le don du Saint-Esprit : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.*, tr. III, n. 5. La force chrétienne est la grâce propre de ce rite, et justifie le nom qui lui a été donné plus tard. *Cont. Faust.*, l. XIX, c. XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 356. — *c*) Seule l'*extrême-onction* ne semble point décrite par Augustin : du moins les textes allégués dans la *Confessio* de Torres sont tous apocryphes, et ceux de Cupetioli traitent de la confirmation. Toutefois, dans le *Speculum*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1037, parmi les autres préceptes extraits de l'*Epistola Jacobi,* il rapporte le fameux texte, Jac., V, 14 : *infirmatur quis*, etc.

7° *L'eucharistie et la présence réelle.* — Parmi les critiques protestants c'est, d'après Loofs, *Realencyclopädie*, 3[e] édit., t. II, p. 61-63, une conviction unanime que « le plus grand docteur du catholicisme occidental a pris, dans sa doctrine de l'eucharistie, à peu près la même position que Bérenger, Wiclef, et Calvin ». Il cite les noms de Kahnis, Ebrard, Rückert, Dorner. A. Harnack partage le même sentiment, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 148, mais il est loin d'avoir autant d'assurance, et trahit un réel embarras, même quand il dit qu'aucun texte d'Augustin n'est absolument décisif en faveur de la présence réelle. Parmi les catholiques certains ont paru s'effrayer en ces derniers temps, par exemple la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1901, p. 535. En réalité, dans l'œuvre d'Augustin, les protestants eux-mêmes en conviennent, il y a deux séries de textes à première vue inconciliables : en faveur de la présence réelle les formules abondent, tout le langage augustinien est imprégné de cette idée ; mais d'autres textes, réunis par Loofs, Dorner, etc., étudiés de tout temps par les docteurs catholiques (récemment par Wilden, Stentrup, *Synopsis de euch.*, p. 42-49, Schanz, voir bibliographie), semblent affirmer une présence en figure. Pour résoudre le problème, examinons trois éléments qui en donnent la solution : 1. faits incontestés qui supposent la présence réelle; 2. textes et théories augustiniennes qui l'exigent aussi; 3. théories qu'on nous oppose.

A. *Certains faits incontestés* rendent impossible l'interprétation protestante de la doctrine d'Augustin.

a) Dans toute l'œuvre du grand docteur, il n'y a pas une parole, pas une seule qui insinue la moindre divergence d'opinion sur ce sujet d'une importance capitale avec ses contemporains ou ses prédécesseurs. Il suppose toujours que sa doctrine est celle de toute l'Église. D'autre part, la doctrine de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie régnait alors dans l'Église grecque et latine avec une clarté qui défie toute interprétation : elle était l'âme de toute la liturgie. Loofs lui-même avoue, *Leitfaden... der Dogmengesch.*, 3e édit., p. 137, que Tertullien atteste « la conception *réaliste* de l'eucharistie par l'Église d'Afrique ». On devra donc affirmer ou qu'Augustin n'a point compris la pensée si claire des grands docteurs, Chrysostome, Cyprien, Hilaire, ... ou qu'il s'est séparé d'eux tous, sans jamais examiner ou critiquer leur doctrine ! Qui le croira ?

b) En particulier saint Ambroise, dans le *De mysteriis*, c. VIII-IX, *P. L.*, t. XVI, col. 405, a formulé non seulement la présence réelle, mais ce que Loofs appelle la conception réaliste-dynamiste de la transsubstantiation (le texte est si clair, que Loofs prend le parti désespéré d'en nier l'authenticité). Puisque Augustin parle ordinairement de l'eucharistie comme Ambroise, son maître vénéré (*Epist.*, CXLVIII, n. 52, *tanquam plantatori et rigatori meo*, etc.) et que jamais il n'indiqua une controverse sur ce point, il entendait ces formules dans le même sens.

c) Nul des contemporains ou de ses successeurs, nul de ses adversaires (et on sait s'ils furent nombreux, acharnés et perspicaces parmi les donatistes et les pélagiens), n'a jamais signalé une dissonance dans la doctrine eucharistique d'Augustin : et pourtant le *De doct. christ.*, *De catechiz. rudibus*, etc., d'où sont tirés les textes suspects, étaient entre toutes les mains. Enfin les disciples d'Augustin, par exemple Césaire d'Arles, Grégoire le Grand, furent tous des défenseurs de la présence réelle.

d) Enfin un fait attesté par Augustin avec une insistance singulière, c'est l'*arcanum* eucharistique, ou le secret fidèlement gardé à l'égard des catéchumènes sur ce mystère : *Non oportet ut hoc memoremus propter catechumenos*, dit-il au sermon CCCVII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1407. Cf. *Serm.*, CXXXI, n. 1, *ibid.*, col. 729; *Serm.*, CXXXII, n. 1, *ibid.*, col. 734; *Serm.*, CLXXXII, n. 1, *ibid.*, col. 734, et surtout *Epist.*, CXL, n. 48, col. 554. Il faut l'avouer, si la cène est une simple cérémonie symbolique, ce mystère est au moins difficile à expliquer. Le pardon des péchés par l'Église aurait une bien autre importance.

2. *Théories augustiniennes qui exigent la présence réelle.* — Les textes en faveur de ce dogme sont fort nombreux, et parfois si clairs que certains protestants avouent n'en point trouver l'explication. Voici celle que propose M. Loofs : Le langage d'Augustin, il en convient, est absolument réaliste, il avoue même que ses formules ont contribué à détourner les théologiens postérieurs de l'explication symboliste. Mais Augustin, d'après lui, les entendait dans un sens figuré puisqu'en certains passages il a lui-même affirmé que l'eucharistie est un signe, et par suite elles n'ont aucune portée pour révéler la pensée intime du saint docteur. Mais le savant critique n'examine pas si ces formules, prises dans le sens figuré, ne constitueraient pas souvent, avec le texte qui les encadre, une contradiction flagrante. Laissons donc les textes innombrables où le pain eucharistique et le corps du Sauveur sont identifiés : citons quelques passages où non seulement les paroles, déjà très expressives, mais les théories et les raisonnements d'Augustin exigent absolument la présence réelle. Sans cette présence sont absolument inexplicables les théories suivantes :

a) *L'adoration de l'eucharistie justifiée par Augustin parce qu'elle est la chair du Christ.* *In Ps.* XCVIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1265. Ce passage est justement fameux. Lisant dans le psaume : *Et adorate scabellum pedum ejus*, il est troublé : adorer la terre, c'est idolâtrie. Puis tout à coup il trouve la solution : la chair du Christ a été prise *de la terre* dans le sein de Marie, or cette chair est dans l'eucharistie que nous adorons : voilà la terre adorée sans impiété : *Fluctuans converto me ad Christum et invenio quomodo sine impietate adoretur terra..., caro de terra est et de carne Mariæ carnem accepit, et quia IN IPSA CARNE hic ambulavit, et IPSAM CARNEM nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem ILLAM CARNEM* (la même évidemment, *ipsam, illam*) *manducat NISI PRIUS ADORAVERIT, inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, SED PECCEMUS NON ADORANDO.* De bonne foi, si Augustin n'admet pas que la *chair du Christ* soit réellement dans l'eucharistie, ce raisonnement ne croule-t-il pas, dépourvu de tout sens ? Et puis, quel parallélisme d'expression : nous adorons la chair même qu'il a reçue de Marie, qu'il avait dans le cours de sa vie, c'est celle-là que nous mangeons !

Subtilité augustinienne ! dira-t-on. Précisément tout ce passage est inspiré, même imité du commentaire si clair de saint Ambroise, qui a tant tourmenté les écrivains protestants, *De Spiritu Sancto*, l. III, c. XI, n. 79, *P. L.*, t. XVI, col. 794-795 : *Itaque per scabellum terra intelligitur, per terram autem caro Christi, QUAM hodie quoque IN MYSTERIIS ADORAMUS et quam apostoli in Domino Jesu... adoraverunt.* C'est *la même chair*, adorée par les apôtres, adorée sur l'autel ! Comment, après cet accord de pensée, mettre une opposition entre la foi d'Ambroise et celle d'Augustin ?

b) *Le miracle de Jésus se portant dans ses mains à la cène.* *In Ps.* XXXIII, enarr. I, *P. L.*, t. XXXVI, col. 306, Augustin assure que cette parole (traduite des *Septante*) : *et ferebatur in manibus suis*, inintelligible de David et de tout simple mortel, s'est réalisée à la lettre dans le Christ : *ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans IPSUM CORPUS SUUM, ait, Hoc est corpus meum*, Matth., XXVI, 26 ; *ferebat enim illud in manibus suis.* Enlevez la présence réelle, comment le Christ se porte-t-il dans ses mains ? — « En image, répondra-t-on, le signe a reçu le nom de la chose signifiée. Mais alors, où est la merveille que l'on exaltait, *nemo manibus suis portatur* ? Tout homme peut en faire autant. Et remarquons qu'il tient à cette merveille : il y revient dans l'*Enarr.*, II, n. 2, col. 308 : *cum commendaret IPSUM CORPUS SUUM ET SANGUINEM SUUM*, etc.

c) *La transformation merveilleuse du pain dans la consécration.* — Avec M. Harnack, *loc. cit.*, Dorner, *Augustinus*, p. 272, les protestants disent que saint Augustin n'a jamais parlé de transsubstantiation. Quand on leur cite : *non omnis panis sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi*, *Serm.*, CCXXXIV, n. 2, ils répondent, c'est une transformation purement morale, *comme dans les autres sacrements*. Ils expliqueraient de même *Cont. Faust. man.*, l. XX, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 379 : *certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur.* Mais voici une théorie autrement expressive. Dans le IIIe livre *De Trinitate*, l'évêque d'Hippone explique les interventions et manifestations miraculeuses de la toute-puissance divine : or non seulement il cite la consécration mystérieuse des éléments eucharistiques, mais il en fait la grande merveille à côté de laquelle les autres miracles de Dieu n'ont rien d'étonnant : l'homme a pu fabriquer ce pain et ce vin, mais pour les changer en un si grand sacrement, il y faut l'opération du Saint-Esprit : *Cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, nisi sanctificatur ut sit TAM MAGNUM sacramentum, non*

OPERANTE INVISIBILITER SPIRITU DEI...; quid mirum si etiam in creatura cæli et terræ, etc. *De Trin.*, l. III, c. IV, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 873-874. Voilà certes qui est bien spécial à l'eucharistie. S'il s'agissait seulement d'une présence en figure, à quoi bon cette OPÉRATION invisible du Saint-Esprit? Pourquoi l'énumérer surtout parmi les grandes œuvres de Dieu? Pourquoi y revenir une seconde fois avec insistance, *ibid.*, n. 21, col. 881, parler de ce mystère au milieu des grands miracles accomplis par Dieu et ses anges, signaler comme un grand mystère que les catéchumènes ignorent *unde vel quomodo CONFICIATUR?* Sans la présence, tout est inexplicable dans ce texte qu'il faut lire en entier.

d) Inexplicable aussi la communion des indignes d'après Augustin. Dans le système symboliste, les pécheurs reçoivent sans doute le sacrement, le signe, mais ils *ne mangent point la chair du Christ*, puisque ce serait participer à *la vertu* du sacrement, à l'*union avec le Christ* dont le pécheur est exclu. Or le saint docteur enseigne que le pécheur reçoit validement l'eucharistie, qu'il mange la chair du Christ et boit son sang, mais sans recevoir la grâce du sacrement, *cum IPSAM carnem manducent, et IPSUM sanguinem bibant. Serm.*, LXXI, n. 17, *P. L.*, t. XXXV, col. 453 (tout le passage est à lire); *De bapt.*, l. V, c. VIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 181. Dans la doctrine catholique, rien de plus clair. Mais si Augustin rejette la présence réelle, que reçoit le pécheur, que mange-t-il en plus du signe? M. Harnack écrit très loyalement, *ouv. cité*, t. III, p. 148 : « Ce que les indignes reçoivent, et d'après Augustin ils reçoivent validement le sacrement, demeure entièrement obscur. Et je ne puis souscrire à cette parole de Dorner : Augustin ne connaît pour les incroyants aucune manducation du corps réel et du sang du Christ. »

e) Inexplicable surtout la doctrine d'Augustin sur le *sacrifice eucharistique*. Ses témoignages sont ici d'une richesse sans égale, et c'est toujours le Christ lui-même qui est à la fois *la victime* et le prêtre s'offrant à son Père en même temps qu'il est offert par le ministre à l'autel. Ainsi Monique mourante demande qu'on fasse mémoire d'elle à l'autel, *unde sciret dispensari VICTIMAM QUA DELETUM EST CHIROGRAPHUM*, etc. C'est la victime même qui nous a sauvés. *Confess.*, l. IX, c. XIII, n. 36, *P. L.*, t. XXXII, col. 778. Et Augustin rapporte qu'on célébra près du corps de Monique, le *sacrificium pretii nostri. Ibid.*, n. 32, col. 777.

Toutes les fois qu'il parle de ce sacrifice commémoratif de celui de la croix, il répète que c'est l'oblation du corps du Christ, l'oblation *sacrosainte*, etc., emphase incompréhensible s'il s'agit d'une simple cérémonie en figure : *Christiani peracti hujus sacrificii* (de la croix) *memoriam celebrant SACROSANCTA OBLATIONE ET PARTICIPATIONE CORPORIS ET SANGUINIS DOMINI. Cont. Faust. man.*, l. XX, c. XVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 383. Il nous dit du veau gras tué au retour de l'enfant prodigue : *Vitulus ille IN CORPORE ET SANGUINE DOMINICO OFFERTUR PATRI et poscit totam domum. Quæst. Evang.*, l. II, c. XXXIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1346. M. Harnack prétendait que jamais Augustin n'a parlé du corps du Christ offert de nouveau au Père par le prêtre : que signifie donc ce texte? et il y en a tant d'autres! Dans le sermon CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100, c'est le prêtre qui offre ce sacrifice, *presbyter qui offert*. Mais voici une pensée d'Augustin encore plus significative. Au livre XVII *De civit.*, c. XX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 556, il ne se contente pas de dire que le nouveau sacrifice eucharistique, qui succède à toutes les anciennes immolations, est offert par Jésus-Christ lui-même, et que la victime est son corps et son sang : *... sacerdos ipse mediator Testamenti Novi exhibet secundum ordinem Melchisedech DE CORPORE ET SANGUINE SUO.* C'est pour ce sacrifice de l'autel, ajoute-t-il, que son corps a été formé dans l'incarnation, afin qu'il pût l'offrir à son Père sur l'autel et le donner à ses fidèles : *PROPTER QUOD etiam vocem illam*, Ps. XXXIX, *ejusdem Mediatoris per prophetiam loquentis agnoscimus : sacrificium et oblationem noluisti, CORPUS AUTEM PERFECISTI MIHI : QUIA pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus, CORPUS EJUS OFFERTUR et participantibus ministratur.* Ainsi le corps qui est offert en victime et distribué aux communiants c'est le corps même que le Verbe s'est uni dans l'incarnation, et qu'il a pris précisément dans ce but. Et c'est là une idée chère à saint Augustin : il la développe de nouveau dans l'*Enarr. in Ps. XXXIII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 303. Croirait-on que Dorner, *Augustinus*, p. 269, ait persisté à voir ici, dans le corps du Christ, l'Église, son corps mystique? Ainsi l'Église serait le corps formé au Christ dans le sein de Marie, le corps *offert* au Père et *distribué* aux convives eucharistiques !

f) Inintelligibles enfin seraient les applications que saint Augustin aime à faire de l'eucharistie, et les conclusions qu'il formule. Voici en effet comment il prouve à l'incontinent que la communion lui fait un devoir de la vertu, *Serm.*, IX, n. 14, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 85 : *Jam nosti pretium tuum, jam nosti quo accedis, quid manduces, quid bibas, IMO QUEM MANDUCES, QUEM BIBAS : Abstine te a fornicationibus.* Sans parler du peu d'efficacité qu'aurait cet argument si l'eucharistie n'est qu'une figure, conçoit-on, si le Christ n'est pas présent, que l'orateur ait pu *se corriger* ainsi : tu sais *celui que* tu manges, *celui que* tu bois. Un sacramentaire pourrait-il s'exprimer ainsi ? De même pourrait-il, avec saint Augustin, comparer le sang du Christ au sang d'Abel criant vengeance vers le ciel, et dire que le sang du Christ reçu dans la communion, crie aussi vers son Père : *Habet enim magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur, Amen. Hæc est clara vox sanguinis, quam SANGUIS IPSE EXPRIMIT EX ORE FIDELIUM eodem sanguine redemptorum. Cont. Faust. man.*, l. XII, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 259.

3. *Théories eucharistiques d'Augustin qu'on oppose à la présence réelle.* — Certaines formules, il faut en convenir, sont difficiles et étonnent (moins cependant que les textes précédents ne doivent étonner des adversaires de la présence réelle). Croire, ici encore, à des contradictions incessantes, serait par trop simpliste. Pour tout concilier, il suffit, nous semble-t-il, d'entrer davantage dans les pensées du grand docteur, et de concevoir les choses comme il les concevait de son temps. Les obscurités ont leur origine dans les divers aspects du mystère eucharistique : les textes opposés, étudiés dans le passage dont ils font partie, fournissent souvent une admirable confirmation du dogme catholique. Nous ramenons les principales objections à trois théories dont on ne semble pas avoir toujours saisi la portée.

1re théorie, des signes et des figures dans l'eucharistie. — Pour Augustin, dit-on, l'eucharistie est *une figure* du corps du Christ. D'après l'*Enarr. in Ps. III*, n. 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 73, à la cène *corporis et sanguinis sui* FIGURAM *discipulis commendavit et tradidit.* Et dans l'*Epist.*, XCVIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 364, il donne une théorie générale : les signes sacramentaux, dit-il, à cause de leur ressemblance avec les réalités qu'ils représentent, reçoivent les noms de ces réalités. Ainsi, quoique le Christ n'ait été réellement immolé qu'une fois, nous disons qu'il est immolé tous les jours. Ainsi encore *sicut secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei fides est* (le baptême des enfants permet de dire qu'ils ont la foi). Aucun texte, dit Loofs, n'est plus riche en enseignements que celui-ci. On peut seulement en rapprocher *De catechiz. rud.*, c. XXVI, n. 50, *P. L.*, t. XL, col. 344. — *Explication* : Ces locutions sont cependant naturelles si on fait deux réflexions : *a*) L'eu-

charistie, au sens catholique, se distingue des autres sacrements, en ce que, outre la grâce à produire, elle se compose d'un double élément : l'un invisible, le corps de Jésus-Christ, l'autre, seul visible et sensible, le pain, ou ce qui reste du pain, les accidents qui en jouent le rôle et en gardent les apparences. Or, ce pain, ou, comme nous disons aujourd'hui, ces *espèces* sont vraiment, dans toute la force du terme, un signe du corps du Christ, et non ce corps : elles *représentent* ce corps que les yeux ne voient pas, que la foi seule découvre. — *b*) D'autre part, Augustin ne donne le nom de *sacramentum* qu'à l'élément sensible et palpable (tout élément invisible étant la *res* ou la *virtus sacramenti*). Tandis qu'aujourd'hui le terme de *sacrement*, de *saint sacrement*, éveille chez nous l'idée du corps du Christ, au IVe siècle ces mots signifiaient proprement le pain apparent, ce qu'on nommait improprement *panis, natura panis*. Rien d'étonnant donc qu'il dise que le sacrement de l'eucharistie (élément sensible, les accidents) est une figure du corps du Christ, puisque c'est la stricte vérité. Terminologie d'ailleurs bien raisonnable : nos adversaires savent-ils que les théologiens discutent encore si le corps du Christ constitue, dans la rigueur du terme, l'essence même du sacrement? Il fallait d'ailleurs avertir des auditeurs encore grossiers que nous ne voyons pas, que nous ne touchons pas, que nous ne divisons pas le corps du Christ, mais seulement le signe du corps mystérieusement présent. Ces réflexions vont s'appliquer à la manducation.

2e *théorie, de la manducation spirituelle d'après Augustin.* — Il n'a admis, prétend-on, qu'une manducation *en figure* et on cite le célèbre texte *De doct. christ.*, l. III, c. XVI, n. 24, *P. L.*, t. XXXIV, col. 74-75. Le précepte *nisi manducaveritis*, etc., pris à la lettre, commanderait un forfait : *figura est ergo, præcipiens passioni dominicæ communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit.* On rappelle aussi un autre texte fameux, *In Ps. XCVIII*, n. 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 126 : *Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis..., sacramentum aliquod vobis commendavi : spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi.* On peut citer aussi les traités XXVI et XXVII *In Joa.* — *Explication.* Elle consiste uniquement à saisir la vraie pensée d'Augustin. De même que plus haut il considérait le signe du corps du Christ ou le sacrement sensible, de même ici il envisage *la manducation*, c'est-à-dire *la réception, l'action du fidèle* pour s'assimiler le Christ, pour remplir la grande loi : *Nisi manducaveritis*. Or, la réponse d'Augustin est très catholique et très vraie, dans ses trois assertions : *a*) *Pas de manducation* MATÉRIELLE, *charnelle*, au sens des grossiers capharnaïtes : *acceperunt illud stulte... et putaverunt quod præcisurus esset Dominus particulas quasdam de corpore suo. In Ps. XCVIII*, n. 9. C'est la seule erreur qu'il signale et réfute, par ex. *In Joa.*, tr. XXVII, n. 12; *De doct., loc. cit.* — *b*) Il exige une manducation *spirituelle, In Ps. XCVIII*, une manducation par le cœur, non par les dents, *In Joa.*, tr. XXVI, n. 12, enfin des actes intérieurs comme la foi et le souvenir du Christ mort pour nous. Aujourd'hui encore, l'Église exprime de même les devoirs du fidèle pour recevoir le Christ avec fruit. — *c*) Enfin cette manducation, il l'appelle *figurée, in figura*, et c'est très juste, dans le sens et dans les termes d'Augustin. Car, il faut le noter, il ne dit pas *la présence du Christ* n'est qu'en figure, c'est la *manducation* du Christ qui est appelée figurative, et avec raison. Car si le Christ est réellement présent, si la RÉCEPTION *de son corps en nous est très réelle*, si la manducation des espèces est aussi réelle, la *manducation du corps du Christ* par nos organes n'est que figurée : le corps du Christ, en effet, est à l'abri de toute cette action réelle qui s'appelle manducation : il n'est ni broyé par les dents, ni altéré, ni assimilé : seules les espèces sont atteintes. Voilà ce que le grand docteur a voulu inculquer à son peuple. Tout comme lui, l'Église dit encore aux fidèles : *Quid paras dentes?* préparez les âmes, *c'est par l'âme seule que le Christ s'assimile à nous.* Ainsi comme plus haut le corps du Christ était réellement présent dans un *signe* (les espèces), ainsi ce corps est reçu réellement et non en figure, par une manducation réelle des espèces et figurative de ce corps sacré qui ne saurait être ni altéré ni assimilé.

On objectera : Cette manducation spirituelle, chez Augustin, exclut toute réception réelle du Christ. — Interprétation gratuite et fausse : — *a*) Elle est contraire au texte : Augustin repousse *uniquement* la manducation *matérielle*, le morcellement du Christ : la réception réelle du Christ dans le sacrement n'est nulle part rejetée. Tout le rite extérieur, avec la consécration et ses effets connus des fidèles, est positivement réclamée : *necesse est illud visibiliter celebrari*, etc. — *b*) Contraire au but du saint docteur : il est uniquement préoccupé de repousser tout morcellement du corps du Christ, d'expliquer comment *non consumitur morsibus. In Joa.*, tr. XXVII, n. 3, col. 1666, et n. 2-5. Dans le sermon CXXXI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729, même préoccupation : *Putatis quia de hoc corpore quod videtis partes facturus sum, et membra mea concisurus, et vobis daturus?* Et Augustin répond, non en niant qu'on reçoive le Christ, en disant au contraire qu'il nous donne en nourriture son corps et son sang, DE CORPORE AC SANGUINE SUO *dedit nobis salubrem refectionem*, mais que l'intégrité de ce corps est sauvegardée par la manducation spirituelle : *et tam magnam breviter solvit de sua integritate quæstionem... Vitam manducent, vitam bibant... et integra est vita... Si quod in sacramento visibiliter sumitur,* IN IPSA VERITATE *spiritualiter manducetur et spiritualiter bibatur.* — *c*) Contraire au contexte, puisque c'est précisément dans le principal des textes objectés, *In Ps. XCVIII*, qu'est proclamé le devoir d'ADORER le corps eucharistique du Christ. Voir col. 2420. — *d*) Contraire enfin au principe si souvent proclamé par Augustin de la communion des enfants. Il a tant insisté que plusieurs ont pensé qu'il croyait la réception de l'eucharistie indispensable au salut d'après la loi : *Nisi manducaveritis*. Mais quelle manducation supposait-il donc dans les enfants? Seulement matérielle? Elle est inutile. Spirituelle par *la foi?* Elle leur est impossible. Il admettait donc une manducation spirituelle par la présence réelle du Christ.

3e *théorie, de l'eucharistie figurant l'Église, corps mystique du Christ.* — Un des textes les plus concluants contre la présence réelle, d'après ses adversaires, serait le sermon CCLXXII, d'après lequel le pain et le vin eucharistiques représenteraient seulement les fidèles. *Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem : Vos autem estis corpus Christi.* I Cor., XII, 27. *Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est : mysterium vestrum* (votre image symbolique) *accipitis... Audis enim, corpus Christi ; et respondes, Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit amen.* Et montrant l'unité de l'Église formée de la multitude des frères, comme le pain d'un grand nombre de grains, il conclut : *mysterium pacis et unitatis nostræ in sua mensa consecravit. P. L.*, t. XXXVIII, col. 1416. Ainsi, d'après saint Augustin, le corps du Christ dans l'eucharistie, ce n'est point son corps réel, mais son corps mystique, l'Église. Dorner, Loofs croient cet argument invincible, et la *Revue d'hist. et de litt. relig., loc. cit.*, en est effrayée. — *Explication.* — Voir dans l'eucharistie le grand lien de l'Église et dans les symboles eucharistiques l'image

de son unité, ce n'est pas seulement conforme à la pensée de saint Augustin, c'est, nous osons le dire, une des idées dominantes de sa théorie eucharistique : il y revient constamment, par exemple dans les sermons aux néophytes. Cf. *Serm.*, LVII, n. 7 ; *Serm.*, CCXXVII, CCXXIX, *ibid.*, col. 389, 1100, 1103; *In Joa.*, tr. XXVI, n. 13-15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1614; *Epist.*, CLXXXV, n. 50, *P. L.*, t. XXXIII, col. 815. Partant de ces deux idées que l'Église est le vrai corps mystique du Christ, corps dont il faut être membre pour participer à sa vie, et d'autre part que manger son corps et son sang dans l'eucharistie c'est devenir membre du Sauveur, être un avec lui, il envisageait ce mystère comme le sacrement de l'incorporation parfaite du fidèle au Christ et à son Église. *O sacramentum unitatis! O vinculum caritatis!* s'écriait-il. *In Joa., loc. cit.* Et il empruntait à saint Cyprien le symbolisme du pain et du vin formés de multiples grains de blé et de raisin broyés et confondus dans l'unité. Théorie aussi belle qu'elle est ancienne dans l'Église. Mais, loin de former une objection contre la présence réelle, elle en est une admirable confirmation.

En effet, le symbolisme de l'Église n'est donné par Augustin que comme un sens secondaire, mystique, de la formule *corpus Christi :* il suppose toujours le sens premier et littéral qui désigne le corps *réel* de Jésus-Christ. On pouvait discuter, plus haut dans les deux premières séries de textes, si Augustin entendait que ce corps du Christ fût *présent* ou seulement *représenté* dans le pain eucharistique : mais prétendre qu'au sens littéral et exclusif, le *Hoc est corpus meum* et tous les textes eucharistiques, d'après Augustin, désignent *seulement* l'Église, corps mystique du Christ, et en aucune manière son corps réel, c'est absolument contraire à l'évidence : tous les textes déjà cités, ceux même que Loofs et Dorner ont allégués, protestent contre une interprétation qui ferait dire à saint Augustin : la chair du Christ née de Marie, qu'on *adore* dans l'eucharistie, c'est l'Église; le pain *descendu du ciel* que nous mangeons, *In Joa.*, tr. XXVII, n. 5, c'est l'Église; la *victime du Calvaire* qui s'offre sur l'autel, c'est encore l'Église; le *sang* donné dans le sacrement, avant *d'être répandu sur la croix, De pecc. mer.*, l. I, n. 34, ce n'est pas le sang du Christ, c'est toujours l'Église. Bien plus, il faudrait attribuer tout cela à saint Paul, dont les paroles *unus panis, unum corpus,* I Cor., X, 17, ont inspiré la théorie de l'évêque d'Hippone.

La vérité est que pour saint Augustin comme pour saint Paul, l'eucharistie et les formules qui l'expriment enferment un double mystère : d'abord le mystère du corps et du sang réels de Jésus-Christ, donnés sous les symboles du pain et du vin, et l'incorporation du fidèle au Christ lui-même qui devient, par la vertu sacramentelle, un principe de vie divine; puis le mystère du corps mystique du Christ, l'Église, et l'incorporation du fidèle dans l'unité de ce corps mystique. Et ce second symbolisme, loin d'exclure le premier sens, le suppose essentiellement et en dérive, dans la pensée de Paul et d'Augustin, comme une conséquence à la fois logique et symbolique. C'est précisément, parce que les fidèles, en recevant les sacrements, surtout en « mangeant » le corps réel du Christ, se sont incorporés à Lui, et vivent de Lui qu'ils forment tous ensemble *un seul corps* mystique, l'Église. Saint Augustin nous avait expressément prévenus. Dans le sermon CCXXVII, voulant développer contre les donatistes sa thèse favorite de l'unité de l'Église figurée dans l'eucharistie, il commence par affirmer le sens littéral, la communion au corps et *au sang* du Christ, *à ce sang qu'il a répandu pour nos péchés.* Voici comme il parle aux néophytes qui ont fait la communion dans la nuit de Pâques : *Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei,* CORPUS EST CHRISTI. *Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei,* SANGUIS EST CHRISTI. *Per ista voluit Dominus commendare corpus et sanguinem suum,* QUEM PRO NOBIS FUDIT IN REMISSIONEM PECCATORUM. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099. Certes, jusqu'ici, ce corps et ce sang répandu pour nous, ce n'est point l'Église, mais bien le corps réel du Sauveur : voilà le sens premier et littéral de l'eucharistie. Et voici aussitôt le sens figuré, l'unité de l'Église : SI BENE ACCEPISTIS, VOS ESTIS QUOD ACCEPISTIS. *Apostolus enim dicit :* UNUS PANIS, etc. *Sic exposuit sacramentum mensæ dominicæ... commendatur vobis in isto pane quomodo* UNITATEM *amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est?* etc... *Ibid.* « Si vous avez dignement reçu (ce corps et ce sang du Christ), vous êtes désormais ce que vous avez reçu (c'est-à-dire membres du Christ, le Christ lui-même), etc. » Il y a plus : le même sermon retrouve ce symbolisme de l'Église dans deux autres sacrements : « Vous étiez les grains de blé, dit-il en substance, il a fallu les exorcismes pour vous moudre, l'eau du baptême pour vous pétrir, et le feu du Saint-Esprit figuré dans le chrême (confirmation) pour cuire ce pain mystérieux que vous êtes. » Dira-t-on que le baptême et la confirmation sont seulement le symbole de l'unité de l'Église?

8° *La pénitence.* — Voici les principaux points de la doctrine augustinienne sur cette question qui fut, dit Harnack, *Précis de l'hist. des dogmes,* trad. franç., p. 252, « le problème propre à l'Église latine. » En effet, tandis que l'Orient se divisait sur la personne du Christ, l'Occident était agité surtout par les diverses formes du novatianisme, et se demandait comment les pécheurs devaient être traités par l'Église. Pour comprendre la théorie pénitentielle d'Augustin, il faut supposer ici la démarcation si nette qu'il a tracée entre les péchés mortels (*letalia, crimina*) qui condamnent à l'enfer, et les *véniels* qui sont compatibles avec la grâce. Voir plus loin ce qui est dit de la morale d'Augustin.

1. *L'idée fondamentale d'Augustin est la célèbre distinction des trois pénitences* si différentes par leur nature et leur objet; elle a été développée dans les sermons CCCLI, CCCLII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1535-1560; *Cont. Jul.*, l. II, c. VIII, n. 23, *P. L.*, t. XLV, col. 689. Nous empruntons une forme plus concise au *Serm. de symb. ad catech.*, c. VII-VIII, n. 15, *P. L.*, t. XL, col. 636. La première pénitence est le baptême, remède à *tous* les péchés, *propter* OMNIA *peccata, baptismus inventus est.* La deuxième est la pénitence quotidienne par la prière (surtout l'oraison dominicale, *dimitte nobis...*) pour les péchés véniels ou de chaque jour : *propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa...; semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione;* ailleurs il ajoute le jeûne, l'aumône corporelle et spirituelle, surtout le pardon des injures. *Serm.*, IX, n. 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 88; cf. *Epist.*, CLIII, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 659, *misericordiæ sacrificiis expiatur,* etc. Il s'agit uniquement des péchés véniels, dans ce sens moderne du mot, c'est-à-dire de ceux qui ne méritent point l'enfer. *Enchiridion,* c. LXXI, col. 265. *De quotidianis autem, brevibus levibusque peccatis, sine quibus hæc vita non ducitur,* par opposition aux *crimes* dont les coupables, *regnum Dei non possidebunt. Ibid.*, c. LXIX. La troisième et la *magna pænitentia,* par laquelle on obtient de l'Église le pardon des fautes graves : *illi enim quos videtis agere pænitentiam* SCELERA *commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania: unde agunt pænitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad hæc quotidiana oratio delenda sufficeret. Sermo de symb., loc. cit.*

2. *Le pouvoir des clefs.* — Dans cette troisième pénitence, il n'affirme pas seulement un vrai pouvoir sacramentel de remettre les péchés devant Dieu, avec nécessité d'y recourir pour les fautes graves, mais encore l'extension de ce pouvoir à tous les crimes sans exception : le temps du rigorisme est définitivement passé.

— a) Tout cela est parfaitement exprimé dans l'*Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262 : il s'agit bien d'un vrai pardon devant Dieu, *ita ut, quibus remittuntur, consequantur vitam æternam*, et non point seulement d'une réconciliation au for extérieur, *ut Ecclesiæ fiat satis*. Ce pardon est accordé à *toute* faute, *de ipsis criminibus quamlibet magnis*. La *nécessité* de recourir au pouvoir des clefs est nettement indiquée par ces mots : *extra eam (Ecclesiam) quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie Spiritus Sancti pignus accepit*, II Cor., I, 22, *sine quo non remittuntur ulla peccata*. Cf. *ibid.*, c. XLVI et c. LXXXIII, où la négation du pouvoir des clefs, si elle persévère jusqu'à la mort, est appelée le péché irrémissible *in Spiritum Sanctum*. — b) Le sermon CCCLII, c. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1558, donne ainsi un résumé de toute la doctrine pénitentielle : c'est l'Église qui a reçu le pouvoir de ressusciter le Lazare spirituel, *mortuum latentem et putentem*, en vertu de ces mots, Joa., XI, 39-44, *solvite illum*. Ce pouvoir est universel : car les téméraires qui ont voulu excepter certaines fautes *exclusi sunt de Ecclesia et hæretici facti sunt*. Cf. *Inch. expos. in Epist. ad Rom.*, n. 16, *P. L.*, t. XXXV, col. 2100. Enfin aucune autre voie de pardon ne nous est offerte. Cf. aussi *Serm.*, CCLXXVIII, n. 12, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1274 : *gravia et mortifera... dimittuntur per claves Ecclesiæ*; *Serm. de symb. ad cat.*, n. 15, *P. L.*, t. XL, col. 636; *De agone christ.*, c. XXXI, *P. L.*, t. XL, col. 308; *De civit.*, l. XX, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 674; *De doct. christ.*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 25 (interprétation de Matth., XVI, 19); *In Joa.*, tr. CXXIV, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1973 (*Ecclesia... claves... accepit in Petro, id est potestatem ligandi solvendique peccata*); *Serm.*, CCXCV, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1349 (très important); *De bapt. cont. don.*, l. III, c. XVIII, n. 23, *P. L.*, t. XLIII, col. 150. Il est absolument incompréhensible que M. Charles Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, Philadelphie, 1896, t. I, p. 116-118, ait osé attribué au docteur d'Hippone la négation du pouvoir sacramentel des clefs. Cf. H. Casey, S. J., *Notes on a History of auricular confession*, 2e édit., Philadelphie, 1899, p. 68-78.

3. *Quels péchés sont soumis à cette pénitence sacramentelle?* — A. L'affirmation constante d'Augustin en exempte les péchés *véniels*, qui sont effacés par la vertu de pénitence et les œuvres inspirées par elle (jeûne, aumône, prière). Voir les textes cités, par exemple *Serm. de symb.*, n. 15. Il est incontestable que les confessions de *dévotion* n'étaient point en usage et cela explique comment, selon la remarque du R. P. Rottmanner, *Histor. Jahrb.*, 1898, p. 895 (remarque dont plusieurs se sont bien à tort scandalisés), on ne voit nulle part que saint Augustin, de son baptême à sa mort, ait reçu le sacrement de pénitence. Cette observation s'applique aux autres saints Pères. La confession générale (renfermée par exemple dans la récitation du *dimitte nobis debita nostra*, voir *Serm.*, XVII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 127) suffisait : « Nous aussi, évêques, assistant à l'autel, *nous frappons notre poitrine* avec tout le peuple. » *Serm.*, CCCLI, n. 6, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1544. Il faut lire dans le sermon LVI, n. 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 382, l'humble explication de la pénitence épiscopale. Augustin, à propos du *Pater*, a dit que tous nous sommes débiteurs de Dieu par nos péchés. « Peut être me direz-vous : Vous aussi? Et nous répondons : Nous aussi. Comment! Vous aussi, évêques saints, vous êtes débiteurs? Nous aussi nous le sommes. Vous aussi! Non, c'est impossible, ne vous calomniez pas ainsi. Je ne me calomnie point, je dis la vérité : nous sommes débiteurs. » Et il indique les remèdes à ces fautes de chaque jour, prière et aumône, non la confession.

B. Les péchés mortels, au contraire, ceux qui excluent du royaume des cieux, d'après I Cor., VI, 9-10, sont tous soumis par Augustin à la pénitence sacramentelle, avec exercice du pouvoir des clefs. Cela ressort avec évidence de la distinction des deux pénitences après le baptême. Voir les textes cités plus haut. Seuls les *peccata levia, brevia, quotidiana* sont effacés par la pénitence intérieure, par la prière : les autres ne sont point pardonnés, *nisi convenienter pœnitentibus eadem crimina remittantur. Enchiridion*, c. LXIX, *P. L.*, t. XL, col. 265. Cf. *De symbolo*, c. VII, *ibid.*, col. 636, et tout particulièrement *De fide et oper.*, c. XXVI, n. 48, *ibid.*, col. 228, où il n'excepte de la pénitence ecclésiastique que les péchés véniels *sine quibus hæc vita non agitur*. De même dans le sermon CCLXXVIII, n. 12, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1223, les *gravia* et *mortifera* doivent être soumis *aux clefs*; sont exceptés seulement les *levia et minuta, quæ devitari omnino non possunt*.

C. Reste une question : Augustin soumet-il à la pénitence *publique* tous les péchés mortels, ou seulement certains crimes d'une gravité exceptionnelle? La question est aussi difficile qu'importante.

a) Dans une série de textes, Augustin ne signale que deux classes de péchés, les véniels et les mortels, et semble bien attribuer tous les mortels à la pénitence publique (*laboriosa*). Ainsi en est-il au sermon CCLXXVIII, n. 12, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1273. Plus clairement encore le *Sermo ad catech. de symb.*, c. VII, n. 15, *P. L.*, t. XL, col. 636, ne distingue que les péchés véniels, *sine quibus vita ista non est*, et les mortels qui tous requièrent l'exclusion de l'eucharistie, *pro quibus necesse est ut a Christi corpore separemini*. Si tous les péchés mortels privent de la communion, de sérieux critiques en concluent qu'ils sont tous soumis à la pénitence publique. Voir Rottmanner, *Histor. Jahrb.*, 1898, p. 895; Vacandard, *La discipline pénitentielle*, dans la *Revue du clergé franç.*, 1901, t. XXVII, p. 611 sq.

b) Mais il n'est pas moins certain qu'ailleurs Augustin a distingué, très expressément, en dehors des péchés véniels effacés par la prière, deux sortes de péchés mortels, dont les uns sont soumis à l'excommunication de la pénitence publique, tandis que les autres sont guéris *quibusdam correptionum medicamentis*, même sans privation de l'eucharistie. Voici ce texte important du *De fide et oper.* (en 413), c. XXVI, n. 48, *P. L.*, t. XL, col. 228 : *Nisi essent quædam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint* (pénitence publique) .... *item nisi essent quædam non ea humilitate pœnitentiæ sananda, qualis in Ecclesia datur eis qui proprie pœnitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus : corripe eum inter te et ipsum solum, et si te audierit, lucratus es fratrem tuum*. Quelque sens que l'on veuille donner à ces remèdes et à cette correction ecclésiastique, il est certain qu'il s'agit de péché mortel (les péchés véniels sont réservés à une troisième série, et d'ailleurs les mots *lucratus es fratrem* indiquent une faute grave), et que ce péché mortel est soumis à une sorte de pénitence secrète qui n'est pas la pénitence publique. Cf. Collet, *De pœnit.*, IIIa part., *De satisf.*, c. VI, n. 110; Harent, *La confession*, dans les *Études*, 1899, t. LXXX, p. 600; Vacandard, *loc. cit.*, p. 611-612.

Le fameux sermon CCCLI *De pœnit.*, c. IV, n. 9, distingue plus expressément encore deux sortes de péchés mortels : seuls les scandales notoires seraient soumis à la pénitence publique. L'orateur s'adresse au pécheur : *Veniat ad antistites, ... a præpositis sacramentorum accipiat satisfactionis suæ modum... Ut, si peccatum ejus*, NON SOLUM IN GRAVI EJUS MALO SED ETIAM IN TANTO SCANDALO ALIORUM *est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitia multorum, vel etiam totius plebis agere pœnitentiam non recuset*. Si donc on admet l'authenticité de ce sermon, voir col. 2310, il faut bien avouer que le ministre ne cen-

damne pas tous les pécheurs à la pénitence publique. Une interpolation ne paraît pas vraisemblable. On pourrait citer encore le sermon LXXXII, n. 9-11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 510-511, et même le c. LXV de l'*Enchiridion.* Plus claire encore est l'affirmation du *De div. quæst.* LXXXIII, q. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 17 : *probabiliter judicari potest, qui non sint cogendi ad pænitentiam luctuosam et lamentabilem,* QUAMVIS PECCATA FATEANTUR (ces *peccata* ne paraissent pas des péchés véniels, on ne les accusait pas). Voir encore *De corr. et grat.*, c. XV, n. 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 944.

e) Pour concilier les deux séries de textes, il suffit d'admettre que tous les coupables de fautes mortelles se soumettaient à la confession (secrète), premier acte de la pénitence ecclésiastique, mais que le ministre imposait pour certaines fautes plus graves « le traitement de la pénitence plénière » avec satisfaction publique, et pour les fautes moindres « une satisfaction privée ». Voir Mgr Batiffol, *Études d'histoire de théologie positive,* p. 162-163, rappelant une décision de saint Léon en 458. Cf. Jaffé, n. 544, et S. Léon, *Epist.*, CLXVIII, inquisitio XIX, *P. L.*, t. LIV, col. 1209.

4. *Le mode d'administration de la pénitence.* — *a*) Le premier acte est la confession du coupable, et tous les textes de saint Augustin, loin de supposer un aveu public, s'harmonisent plutôt avec la confession secrète et auriculaire. Cf. Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 211, 217. Loofs, *Leitfaden,* etc., p. 195, prouve que la confession est secrète par le sermon LXXXII, c. VIII, n. 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 511, *nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus.* Cf. Vacandard, *La confession,* 1902, p. 21. —*b*) Le ministre est, d'après Augustin, celui qui préside à l'Église, *Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262 : *ii qui præsunt Ecclesiis.* Le sermon CCCLI, n. 9, nomme encore les *antistites*, et peu après les *præpositi sacramentorum.* Ce sont donc les évêques (si nombreux en Afrique) et peut-être ceux qu'ils ont délégués à ce ministère. — *c*) Le rôle du ministre après la confession consiste à prononcer le *judicium culpæ* dont parle un décret gélasien, Jaffé, n. 674 : il décidait : *a.* s'il y avait lieu à une pénitence publique ou non; cf. *De div. quæst.* LXXXIII, q. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 17-18; *b.* combien de temps devait durer cette pénitence. *Serm.*, CCLI, n. 9. Saint Augustin ne décrit pas cette imposition de la pénitence, mais il l'appelle, comme les autres Pères, *actio pænitentiæ,* et nous apprend que cette cérémonie faisait partie de l'administration *du sacrement* de pénitence, puisque, même dans les grands dangers d'une épidémie, les fidèles se précipitaient pour demander, les uns le baptême ou la *réconciliation,* les autres l'*actio pænitentiæ. Epist.*, CCXXVIII, *ad Honoratum,* n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1016. Cf. le 2e canon du 1er concile d'Orange. — *d*) *Les divers degrés et les exercices* de la pénitence publique ne sont indiqués que d'une manière vague : elle est *luctuosa, humillima,* et prive de la table eucharistique, *Serm.*, CCCLII, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1558 : *pænitentia gravior in qua proprie vocantur in Ecclesia pænitentes remoti scilicet a sacramento altaris participando.* Ces mots confirment la distinction signalée plus haut des deux pénitences. D'après l'*Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 262, *non tam consideranda est mensura temporis quam doloris.*

5. *La réconciliation solennelle* clôturait la pénitence. Nous savons par la lettre CCXXVIII, citée plus haut, que les fidèles la regardaient comme nécessaire. Le canon 32e du IIIe concile de Carthage (août 397), au début de l'épiscopat d'Augustin, défend aux prêtres de réconcilier les pénitents, sans avoir consulté l'évêque, excepté le cas de nécessité en l'absence de celui-ci. Mansi, t. III, col. 885 et 735 (can. 43 de la *Collection africaine*); Hefele, *Conciliengeschichte,* 2e édit., t. II, p. 66; trad. Leclercq, p. 98; Fr. Lauchert, *Die Canones der... altkirchl. Concilien,* 1896, p. 167.

6. *Le sort des relapsi.* — *a*) Le saint évêque proclame d'abord, comme les autres Pères, que la pénitence solennelle ne peut se réitérer. *Epist.*, CLIII, *ad Maced.*, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 656 : *Semel in Ecclesia... ne medicina vilis minus utilis esset ægrotis.* Mais il est difficile de déterminer la situation des *relaps,* de ceux qui, après une première réconciliation, étaient retombés dans de graves fautes. — *b*) Augustin affirme encore très clairement qu'ils peuvent certainement obtenir le pardon de Dieu, s'ils ont un vrai repentir. *Epist.*, CLIII, *ibid : Quis tamen audeat dicere Deo : quare... iterum parcis?* Le nier, c'est les jeter dans tous les vices qu'entraîne le désespoir. Il avait même dit plus haut que Dieu leur accorde *largissima munera vitæ* AC SALUTIS. — *c*) Il semble donc que l'on observait en Afrique le décret du pape Sirice, en 385, Jaffé, n. 255, permettant aux *relapsi* l'assistance aux prières, mais avec interdiction de communier, sauf en danger de mort.

7. *La pénitence est-elle un sacrement?* — *a*) Quoi qu'il en soit du langage d'Augustin le pardon accordé par l'Église a sans aucun doute, dans sa doctrine, tous les caractères que la terminologie actuelle attribue aux *sacrements.* Specht, *op. cit.*, 109, reproche justement à Dorner, *Augustinus,* p. 286, d'avoir, ici encore, nié le caractère sacramentel de la pénitence, et même le rôle de *juge* si nettement attribué au prêtre par le grand docteur. *De civit.*, l. XX, c. IX, n. 2. Harnack a très bien remarqué ce dernier fait, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 150; il prétend même qu'Augustin le premier (?) a donné une base à la théorie sacramentelle de la pénitence, en affirmant que la grâce produite est distincte de celle du baptême; il ajoute qu'au IVe siècle la pénitence était ordinairement rapprochée du baptême, « comme si c'étaient les deux sacrements capitaux. » Cf. *Enchiridion*, c. XLVI.

b) D'ailleurs est-il exact, comme on l'a dit souvent, que la pénitence ne soit jamais appelée par Augustin un sacrement? La voici expressément énumérée parmi les *sacramenta,* assimilée au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie. *De bapt.*, l. V, c. XX, n. 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 180: *Si ergo ad hoc valet quod dictum est in Evangelio, Deus peccatorem non audit,* Joa., IX, 31, *ut per peccatorem* SACRAMENTA *non celebrentur, quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum* (confirmation), *vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus* MANUS IMPONITUR. *Quæ omnia et fiunt* ET VALENT *etiam per homicidas...* Cette *imposition des mains* est bien un sacrement, les termes sont formels, le débat et le raisonnement l'exigent : il s'agit de *sacrements* qu'un hérétique peut bien conférer *validement,* puisqu'un criminel le peut. Mais quel sacrement? La confirmation? Non, elle est déjà nommée à son rang. L'ordre? Non, car dans le même ouvrage, il est dit que cette imposition est réitérable. *De bapt.*, l. III, c. XVI, n. 21, *ibid.*, col. 149: *Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest.* Il ne reste que la pénitence : et de fait Augustin affirme que ce rite concerne le pardon des fautes, *ibid.*, l. V, c. XXIII, n. 34, col. 193: *Manus impositio si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur.*

Ce dernier texte soulève la question très complexe de l'imposition des mains sur les hérétiques convertis. Est-ce la confirmation, comme les grecs l'ont pratiquée? Est-ce un rite non sacramentel, assimilé à la confirmation, comme le pense Mgr Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 167? Voir Morin, *Commentarius histor. de disciplina... pænit.*, l. IX, c. VI, Paris, 1651, p. 643-650.

9. *Le mariage.* — La doctrine de ce sacrement, développée en plusieurs écrits spéciaux, voir col. 2304, doit à Augustin un grand progrès. — 1. On sait qu'il la fait reposer sur le principe général des trois biens, qui en marque aussi trois grands éléments : la fin du mariage

ou les enfants, la loi du mariage ou fidélité mutuelle des époux, la signification sacramentelle (*sacramentum*), c'est-à-dire le lien indissoluble des époux chrétiens, figure de l'union de Jésus-Christ avec son Église.

2. Le caractère sacramentel du mariage a été reconnu par Augustin. Mais, qu'on le remarque, la preuve n'en est point pour nous dans l'appellation de sacrement. Ce terme est trop imprécis chez le saint docteur, comme aussi dans le texte de saint Paul, Eph., v, 32, dont il s'inspire. On peut dire avec Vasquez, Mullendorf et d'autres que saint Augustin n'appliquait pas ce mot au mariage dans le même sens qu'au baptême, à l'eucharistie, à l'ordre, dans lesquels il y a une consécration spéciale d'un élément matériel. Mais d'autre part nous croyons avec Schanz, *Die Lehre von den Sacram.*, p. 731, que ce mot a ici un sens très relevé, et que de fait saint Augustin attribue au mariage deux caractères qui en font un vrai sacrement au sens moderne du mot: *a*) L'institution par Jésus-Christ même de ce symbolisme admirable de son union avec l'Église. *In Joa.*, tr. IX, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 459. — *b*) La grâce est conférée en vertu de cette institution sacramentelle. C'est la conséquence de la grande théorie augustinienne que tout sacrement du Nouveau Testament confère la grâce qu'il signifie. Or, cette signification est ici un fait d'une importance singulière, elle est la source de sainteté pour le mariage chrétien et l'élève au-dessus de tout mariage naturel : *quod autem ad populum Dei spectat, etiam in sanctitate sacramenti. De bono conj.*, c. XXIV, n. 32, *P. L.*, t. XL, col. 394. Voici d'une manière précise la pensée d'Augustin en ce passage remarquable : *a*. Le mariage des chrétiens est élevé à la *sainteté* d'un signe religieux. — *b*. Pour que la signification du Christ et de son Église soit exacte, elle exige une indissolubilité absolue, plus étroite que celle du mariage naturel : celui-ci avait pu être dissous par le divorce; devenu sacrement, le mariage, par sa signification même, enferme un *vinculum nuptiale* indestructible, tant que les époux vivent. — *c*) Ce *vinculum* est proprement ce que saint Augustin appelle *res sacramenti. De nupt. et conc.*, c. X, n. 11. Il est comparé au caractère du baptême et au caractère de l'ordre. *De bono conj.*, c. XXIV, n. 30, *P. L.*, t. XL, col. 394.

3. L'indissolubilité du mariage a trouvé dans Augustin un défenseur invincible. — *a*) Il en fait une propriété naturelle du mariage naturel; mais Dieu a pu décréter des exceptions, témoin le *privilegium paulinum. De conj. adul.*, l. I, c. XIII, *P. L.*, t. XL, col. 459. — *b*) Mais dans le mariage chrétien, l'indissolubilité est une propriété essentielle, puisqu'elle constitue la *res sacramenti*. Aussi ni adultère, ni séparation de fait, ni stérilité, ni même apostasie, ne peuvent dissoudre ce lien : seule la mort de l'un des époux le rompra. *De nupt. et conc.*, c. XVII, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 423. — *c*) Après ces paroles si absolues écrites en 419, on n'est point surpris que, vers le même temps, il ait composé le *De conjugiis adul.*, voir col. 2304, pour condamner la dissolution du lien conjugal, *ob causam fornicationis.* Il l'avait déjà repoussée avant 326 dans le *De serm. Dom. in monte*, l. I, c. XIV, n. 39, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1249. Mais ce qui étonne, c'est qu'entre ces deux dates, en 412, dans le *De fide et op.*, c. XIX, n. 35, *P. L.*, t. XL, col. 221, il ait pu exprimer un *doute* sur ce point et dire : *ut, quantum existimo, ibi venialiter quisque fallatur*, paroles non rétractées. L. I, c. XXXVIII. On doit cependant s'en tenir à sa dernière opinion. Les hésitations des *Rétractations*, l. I, c. XIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 616; l. II, c. LVII, col. 653, *difficillimam quæstionem*, semblent concerner, non le fond du débat, mais les circonstances, la nature de cette *fornicatio*, etc.

4. La virginité perpétuelle n'est point inséparable du mariage, d'après Augustin, parce que l'usage du mariage n'est point nécessaire pour établir le *vinculum*, élément essentiel du contrat et du sacrement. Aussi entre la sainte Vierge et saint Joseph reconnaît-il un véritable mariage. *De nupt. et conc.*, l. I, c. XI, n. 12, *P. L.*, t. XLIV, col. 420; *Cont. Jul.*, l. V, c. XII, n. 46, *ibid.*, col. 810; *Cont. Faust.*, l. XXIII, c. VIII, *P. L.*, t. XLII, col. 471.

VII. *MORALE DE SAINT AUGUSTIN : LE DOCTEUR DE LA CHARITÉ.* — Quand les récents critiques d'Allemagne envisagent dans Augustin l'inspirateur de la piété chrétienne, ce n'est point dédain de son œuvre dogmatique, c'est une observation profonde sur le caractère de son génie et de son œuvre : son génie, nous le disions, est surtout dans l'émotion qui accompagne la contemplation de la vérité. La vraie science, pour lui, c'est uniquement la *sagesse, sapientia*, celle qui est goûtée par le cœur, aussitôt qu'elle éclaire l'esprit, et la philosophie n'est autre chose que la piété : c'est le principe auquel il revient sans cesse : *Hominis sapientia pietas est*, dit-il dans l'*Enchirid.*, c. II, *P. L.*, t. XL, col. 231. Cf. *De civit.*, l. XIV, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 436. *De spir. et litt.*, c. XIII, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 264. Aussi ses œuvres se distinguent-elles par le cachet pratique et l'impression intense de vie chrétienne qu'il infuse aux âmes. Il ramène toute contemplation des mystères à l'union avec Dieu : *adhærere Deo bonum est.* — Ce que les critiques ont moins compris, c'est que nul n'a su, mieux qu'Augustin, montrer le lien indissoluble qui fait dépendre la morale du dogme. Dans l'immensité de son œuvre tout est dogmatique et à peine peut-on détacher certains opuscules d'une allure plus strictement morale. Voir col. 2304. Mais à tous ces écrits dogmatiques il a su donner leur portée pratique pour la vie de l'âme. — Nous nous bornerons à indiquer ici, d'après le grand docteur : 1° les fondements de la morale; 2° la loi fondamentale de la charité; 3° les lois particulières; 4° les degrés de la perfection morale.

1° *Les fondements de la morale*, d'après saint Augustin, peuvent être ramenés à trois principes : 1. le but de la vie en Dieu seul, bien suprême; 2. le bien moral et le devoir; 3. le mérite et les bonnes œuvres complément de la foi.

1. *La fin de l'homme et le but de la vie est en Dieu seul, bien suprême.* — La morale étant la science des lois de la volonté, ou du développement libre de la vie, le problème fondamental qui, dès le début, saisit Augustin, fut le terme final vers lequel tendent toutes les énergies de notre âme. Où est la *fin* de notre être, c'est-à-dire le bien dont la possession achèvera notre perfection et mettra *fin* à tout effort, à toute tendance, nos inclinations étant désormais satisfaites dans un repos bienheureux? Or cette fin est Dieu même, qui apparaît ainsi, sous un nouvel aspect, cause première et suprême : comme créateur il était source de tout être et de l'ordre ontologique; comme bien suprême, il est source de tout vouloir et moteur de toute activité consciente : toute la morale, implicitement ou explicitement, consistera à diriger vers Dieu notre liberté. Telle est la première base de la morale qu'Augustin a développée, dès le début, dans le *De beata vita*, *P. L.*, t. XXXII, col. 959 sq.; *De moribus Eccl.*, l. I (vrai traité de morale), c. III-IX, *ibid.*, col. 1312-1320. Plus tard cette pensée domine et pénètre toute la trame des *Confessions*, spécialement l. II, c. VI; l. IV, c. XII; l. V, c. IV, surtout l. X; elle revient dans le *De Trin.*, l. XII, c. IV-VIII, et dans le *De civit.*, en particulier l. XIV, l. XIX, presque entier, dans le sermon CL, et mieux encore *In Ps. CXVIII*, serm. I, XII, XIII, XXII. Voici la marche générale de sa pensée :

a) Le point de départ est un fait psychologique indubitable : l'aspiration innée (donc venue du Créateur), irrésistible de notre âme au bonheur : elle veut *être, être bien*, c'est-à-dire atteindre le plein épanouissement de sa vie dans la paix et la béatitude. Cette tendance est

le principe de toutes nos volontés, même dans le suicide. *De lib. arb.*, l. III, c. VIII, n. 23, *P. L.*, t. XXXII, col. 1282; *De civit.*, l. XI, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 340. A cette soif de bonheur nul ne peut se dérober : nul même ne la discute, tout le débat roule sur son objet. *De Trin.*, l. XIII, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XLII, col. 1018. La conception augustinienne de la morale est donc franchement eudémoniste : le bonheur y est conçu comme la fin de la vie, précisément parce que l'âme le cherche d'un irrésistible élan. Il y a là l'optimisme essentiel à tout spiritualisme logique. Jamais Augustin n'a pu supposer que cette béatitude soit une chimère et que la nature, en marâtre cruelle, se soit fait un jeu barbare de nous bercer d'aspirations irréalisables. Qu'on n'accuse pas cette théorie de cacher un épicuréisme raffiné, bien inférieur au stoïcisme. Augustin a déjà répondu dans le sermon CL, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 808-814, et la théorie de la charité conciliera tout à l'heure le désir de notre félicité avec le plus pur amour du bien.

b) Un second principe augustinien identifie la béatitude avec Dieu lui-même. Partant de cette donnée platonicienne, que le bien est identique à l'être, le mal n'étant qu'un déficit ou une négation de l'être, il établit que là seulement sera le bien parfait et absolu, où se trouvera l'Être complet, sans limites, par suite immuable et éternel. Mais toute créature est mélange d'être et de néant; *et inspexi cætera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse*, etc. *Confess.*, l. VII, c. XI, n. 17, *P. L.*, t. XXXII, col. 742. Dieu seul sera donc le bien parfait, le *summum bonum, bonum omnium bonorum, bonum a quo sunt omnia bona, bonum sine quo nihil est bonum, et bonum quod cæteris bonum est. In Ps.* CXXXIV, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1747. Ainsi Dieu, notre vraie béatitude, doit être l'unique objet de nos aspirations : *Bonorum summa Deus nobis est... Neque infra remanendum nobis est, neque ultra quærendum : alterum periculosum, alterum nullum est. De mor. Eccl.*, l. I, c. VIII, n. 13, *P. L.*, t. XXXII, col. 1316. La grande, l'unique loi fondamentale de la morale sera de nous attacher à Dieu. Augustin en empruntera mille fois la formule au psaume LXII, 28 : MIHI ADHÆRERE DEO BONUM EST; *hoc est totum bonum. Vultis amplius? Doleo volentes; fratres, quid vultis amplius? Deo adhærere nihil melius. In Ps.* LXII, *P. L.*, t. XXXVI, col. 928. Voir BÉATITUDE.

c) La conclusion sera la célèbre théorie du l. I *De doct. christ.*, c. III, n. 1, *P. L.*, t. XXXIV, col. 19 : Dieu seul peut être aimé pour lui-même, de lui seul on peut jouir (*frui*); des biens créés on doit seulement user (*uti*) : ils ne sont que des moyens pour aller à Dieu. Cf. *De musica*, l. VI, c. XIV, n. 46, *P. L.*, t. XXXII, col. 1187. Cette formule empruntée à Augustin par Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. I, c. II, sera la première maxime développée au début de toutes les Sommes. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, a. 1, 2, Quaracchi, t. I, p. 30 sq.; S. Thomas, *ibid.*, q. II.

Mais la jouissance de Dieu qui béatifie l'âme, est réservée à la vie future. Voir col. 2330. Ici-bas une seule chose est possible, l'effort pour nous unir à lui par la connaissance et l'amour : *Deo adhærere non valemus nisi dilectione, amore, caritate. De mor. Eccl.*, l. I, c. XIV, n. 24, *P. L.*, t. XXXII, col. 1322. Toute la morale chrétienne se résumera donc dans la victoire de la charité, qui est l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, sur la cupidité qui est l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu.

On s'est étonné (Nourrisson, *ouv. cit.*, t. II, p. 389) d'entendre Augustin railler les doctrines confuses de l'antiquité sur la nature du souverain bien, et déclarer que, Platon mis à part, aucun philosophe ancien n'a su pénétrer l'énigme de la vie. C'est qu'à ses yeux, les plus belles pages des diverses écoles sur le bien et le devoir étaient affectées d'un vice irrémédiable, l'oubli de Dieu et de son culte : seul Platon a fait dépendre directement la vertu du Bien suprême, de Dieu, et a du coup divinisé la morale.

2. *Le bien et le devoir.* — Deux vues, incomprises de nos jours, seront seules signalées sur ce point que d'ailleurs Augustin a moins approfondi rationnellement : la loi révélée lui suffisait.

a) *Le caractère absolu du bien et du mal* a été admirablement enseigné dans le l. III *De doct. christ.*, c. XIV, n. 22, *P. L.*, t. XXXIV, col. 74. Le grand docteur montre la justice immuable, indépendante des coutumes des peuples. Voir le texte caractéristique du l. I *Retract.*, c. XIII, n. 8, *P. L.*, t. XXXII. col. 605. Bien plus, ainsi que Weber l'a signalé, *Hist. de la philos. europ.*, p. 175, il remonte plus haut que la volonté de Dieu pour trouver la source du bien et du mal. Ainsi dans le *Cont. mend.*, c. XV, n. 31, *P. L.*, t. XL, col. 540, ce n'est point parce que Dieu l'a défendu que le mensonge est un mal, mais Dieu l'a prohibé parce qu'il est contraire à l'éternelle justice, règle du bien. Tel est le sens profond de la célèbre définition de la loi éternelle, prescrivant ce qui est déjà fixé par l'intelligence divine et l'ordre des êtres : *Lex æterna est* RATIO DIVINA *vel voluntas Dei*, ORDINEM NATURALEM *conservari jubens et perturbari vetans. Cont. Faust. man.*, l. XXII, c. XXVII, *P. L.*, t. XLII, col. 418 (tout le chapitre est important).

b) *La source de l'obligation* ne peut point se trouver dans le seul caractère du *bien*. Augustin distingue en effet avec l'Évangile les préceptes et les conseils. Puisque, au-dessus des vertus obligées, il y a une perfection surérogatoire, il est bien clair que *tout bien n'oblige pas*. Obligation dit une dette, donc envers quelqu'un. Aussi le docteur d'Hippone conçoit-il tout devoir comme imposé par le *domaine* souverain de Dieu : l'ordre du monde est la propriété de Dieu qui a le droit de la faire respecter. Ainsi tout péché est conçu comme une injustice à l'égard de Dieu : *peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, De duab. anim.*, c. XI, n. 15, *P. L.*, t. XLII, col. 105; même formule dans le *De Gen. ad litt. lib. imp.*, c. I, n. 3, *P. L.*, t. XXXIV, col. 221. C'est là un aspect que saint Augustin aime à développer : le péché est la violation de *la propriété divine*, au moins en ce sens qu'il dégrade *l'âme, maison* de Dieu, et détruit l'ordre du monde. Dans le très beau sermon CCLXXVIII, n. 8-10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1272, il dit : Vous êtes intempérant : qui aura le droit de vous accuser? Nul certes parmi les hommes : *sed tamen... Deus arguit, exigens de te* INTEGRITATEM TEMPLI SUI ET INCORRUPTIONEM *habitationis suæ*. De même dans le sermon IX, n. 15, *ibid.*, col. 87 : *in corruptelis eum offendis, in te illi facis* INJURIAM : *facis enim injuriam gratiæ ipsius*, DOMUI EJUS. Augustin revient sans cesse sur cette idée. Cf. *Serm.*, CCLXXVIII, n. 9, *ibid.*, col. 1273. L'obligation commence donc là où la liberté, renversant l'ordre *essentiel ou naturel* des créatures, porterait atteinte au domaine du créateur en le dégradant. L'homme n'est point tenu de viser à la plus haute perfection, il est tenu de ne point détruire l'œuvre et la propriété de Dieu.

3. *Le mérite et la nécessité des bonnes œuvres.* — Ici surtout, de l'aveu des critiques protestants, éclate le caractère catholique de la doctrine augustinienne, et ce caractère est aussi éminemment moral. Comment le protestantisme a-t-il pu rompre le lien indissoluble que la morale naturelle a établi entre le devoir et le salut, et faire de l'*inutilité* de la vertu, la base du nouvel Évangile? Toujours est-il qu'il doit renoncer à se réclamer d'Augustin sur ce point : « Dans ses écrits, dit Bindemann, *Der h. Augustinus*, t. III, p. 955, les rapports des œuvres avec la foi sont énergiquement affirmés au sens catholique : on y retrouve *les mérites* et l'invocation des saints. » Il suffira donc de signaler les trois principes d'Augustin en opposition avec la conception protestante.

1re opposition : sur la nature de la foi qui sauve. — Neander avait prétendu trouver chez l'évêque d'Hippone l'idée protestante de la foi, l'assurance de sa propre justification par le Christ. Mais Dorner, *Augustinus*, p. 194-195, après Wiggers, prouve fort bien qu'Augustin exige l'adhésion intellectuelle aux vérités révélées.

2e opposition : sur la nécessité des œuvres. — Non seulement, Augustin n'a jamais connu la théorie protestante du *salut par la foi seule*, ainsi que l'avoue A. Harnack, voir col. 2324, mais il l'a mille fois expressément rejetée. La seule foi qui justifie, est *celle qui opère par la charité. De spir. et litt.*, c. XXXII, n. 56, *P. L.*, t. XLIV, col. 237; *Serm.*, LIII, n. 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 369. Ou encore : sans les œuvres, la foi ne sauvera personne. *De fide et oper.*, du c. XIV à la fin, *P. L.*, t. XL, col. 211, voir col. 2303; *De un. bapt.*, c. X, n. 17, *P. L.*, t. XLIII, col. 604; *De bapt. cont. don.*, l. IV, c. XIX, n. 26, *ibid.*, col. 172; *In Ps. XXXI*, enarr. II, surtout n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 261. — Il concilie saint Paul, Rom., III, 28, avec saint Jacques, II, 20, en ce que le premier affirme l'inutilité des œuvres *avant la foi*, et le second la nécessité des œuvres *après la foi. De div. quæst. LXXXIII*, q. LXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 87-89.

3e opposition : les bonnes œuvres constituent des mérites pour le croyant. — Voici encore un point en opposition irréductible avec tous ceux qui attribuent à Augustin un fatalisme déterministe. L'idée de mérite suppose en effet (par la nature des choses et dans la pensée constamment affirmée par le grand docteur) la responsabilité de l'agent, la liberté, le domaine sur son acte. *Retract.*, l. I, c. XXIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 617. Or il a toujours affirmé les mérites des justes, tout en soutenant que ces mérites sont dus à un don gratuit. *Confess.*, l. IX, c. XIII, n. 34, *ibid.*, col. 798 : *Quisquis enumerat* VERA MERITA SUA, *quid tibi enumerat nisi munera tua.* Cf. *De grat. et lib. arb.*, c. I, 1, *P. L.*, t. XLIV, col. 881; *De civit.*, l. XIV, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 438; *Epist.*, CXCIV, c. V, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 880. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmeng.*, p. 226, conclut que cette théorie du mérite était une porte ouverte au semi-pélagianisme. C'est une erreur évidente, puisque le premier mérite est dû lui-même à la grâce. Il eût été plus juste de conclure qu'on s'était trompé en attribuant à Augustin l'idée d'une grâce nécessitante, absolument inconciliable avec le mérite.

2° *Loi fondamentale de la charité.* — Nul Père n'a fait ressortir comme Augustin ce cachet de la loi du Christ « loi d'amour ». L'*Enchiridion* ramenait toute la morale à *la charité*, comme les dogmes à la foi. *Omnis itaque præcepti finis est charitas, id est ad charitatem refertur omne præceptum, Enchir.*, c. CXX, *P. L.*, t. XL, col. 288, et déjà dans le *De moribus Eccl.*, l. I, c. XV, n. 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 1322, il ne voyait dans toutes les vertus que des formes diverses de l'unique charité. C'est une idée fondamentale qu'il reproduit sous diverses formes : on connaît les deux amours qui constituent les deux cités dans la *Cité de Dieu*, l. XIV, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 439 : *Fecerunt civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei : cælestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* De même dans le *De doctr. chr.*, l. III, c. X, n. 15, *P. L.*, t. XXXIV, col. 71 : *Non præcipit Scriptura nisi charitatem*; cf. *ibid.*, n. 16; *Epist.*, CCXXXI, *ad Darium*, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1020; *Serm.*, CIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 468; *De patientia*, c. XXIII, n. 20, *P. L.*, t. XL, col. 622; surtout *Epist.*, CLXVII, *ad Hieron.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 733 sq. Mais on a étrangement abusé du rôle donné par Augustin à la charité et il faut en rétablir le sens exact pour le dégager de diverses erreurs.

1re question : La charité est-elle la seule vertu d'après saint Augustin? — Baius et les jansénistes ont conclu qu'en dehors de la charité chrétienne ou surnaturelle envers Dieu, toute autre affection de l'âme est cupidité mondaine et coupable. Mais ils n'ont pas su comprendre Augustin. En mille endroits il nous avertit que *la charité* n'est pas toujours l'amour de Dieu, vertu théologique, mais *l'amour* du bien, de la vertu, de l'ordre : il est vrai que le bien dans sa source vient de Dieu et dans sa finalité objective tend à Dieu, il est vrai encore que l'amour du bien a son acte suprême et son couronnement dans l'amour formel de Dieu, mais jamais saint Augustin n'a voulu restreindre à ce dernier acte le champ de la vertu. *Contra duas epist. Pel.*, l. II, c. IX, n. 21, *P. L.*, t. XLIV, col. 586 : *quid est bona cupiditas nisi charitas?* Cf. *De grat. Chr.*, c. XVIII, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 370. Il reconnaît et admire d'autres vertus moins hautes et plus humaines, même des vertus purement naturelles. Cf. *Serm.*, CCXXXIX, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1530 : *Licita est humana charitas qua uxor diligitur... humana est, sed, ut dixi, licita est.* Il ajoute même que cet amour est obligatoire et *proclame qu'on le trouve chez les païens.* Cf. *ibid.*, c. VII, n. 7; *De civit.*, l. XIV, c. VIII, n. 1-3, *P. L.*, t. XLI, col. 413-415; *In Ps. LXXIX*, n. 13, *P. L.*, t. XXXVI, col. 1026; *In Ps. XXXVI*, serm. II, n. 13, *ibid.*, col. 371 : *Ipsa est charitas quæ dicitur et voluntas bona. De Trinit.*, l. VIII, c. X, n. 14, *P. L.*, t. XLII, col. 960; *Epist.*, CLXVII, *ad Hieron.*, c. IV, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 739.

2e question : Saint Augustin exige-t-il, pour qu'un acte soit honnête ou même méritoire, une influence positive et formelle du motif de la charité théologale? — C'est la thèse exagérée de certains théologiens augustiniens, comme Louis Habert, trompés par l'insistance d'Augustin à exiger que tout amour de notre volonté soit rapporté à sa fin dernière, à Dieu. Cf. *Cont. Julian.*, l. IV, c. III, n. 33, *P. L.*, t. XLIV, col. 755 : *Sine hoc amore creatoris nullus quisquam bene utitur creaturis. De grat. et lib. arb.*, c. XVIII, n. 37, *ibid.*, col. 903 : *Hæc omnia præcepta dilectionis, id est charitatis quæ tanta et talia sunt ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate nullo modo fiat bene.*

Mais d'après le saint docteur, Dieu étant la source de toute loi, de tout ordre, de toute honnêteté, dès que la volonté agit par le motif d'une vertu quelconque, implicitement et objectivement, elle rapporte tout à Dieu, bien qu'elle ne songe pas explicitement à lui. La théorie de saint Augustin n'est pas qu'il faut toujours explicitement *aimer Dieu* pour aimer le bien, mais qu'il faut *aimer le bien* pour ne jamais perdre l'amour de Dieu. Aussi célèbre-t-il la beauté de chaque vertu prise à part. Le sermon CL, c. VIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 812, explique et complète la célèbre théorie sur les vertus cardinales, formulée dans le *De moribus Eccl. cath.*, c. XV, n. 24, 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 1322. Cf. *Serm.*, XVI, n. 8, *P. L.*, t. XXXVII, col. 146-147; *In I Joa.*, tr. VI, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 2021; tr. VIII, n. 1, *ibid.*, col. 2035-2036.

3e question : La doctrine augustinienne du castus amor Dei est-elle quiétiste? Confond-elle la charité avec le désir de posséder Dieu? — Les quiétistes ont cité triomphalement les formules d'Augustin réclamant pour Dieu un amour pur, dégagé de tout intérêt, l'amour de l'épouse qui aime son époux pour lui-même, non pour les trésors qu'il apporte. *In Ps. LV*, n. 17, *P. L.*, t. XXXVI, col. 658 : *Nos ergo Deum amemus, fratres, pure et caste. Non est castum cor si Deum ad mercedem colit...* N'est-ce point condamner ou du moins exclure tout retour de l'âme sur son propre bonheur?

Mais la théorie d'Augustin est à l'opposé du quiétisme. Il interdit le désir de tout don *distinct de Dieu*, de tout bonheur mis en autre chose que Dieu. Car dans le texte même qui a été allégué il ordonne d'aimer Dieu notre récompense et notre béatitude. Citons la théorie si belle du n. 16. Les païens, dit-il, attendaient de Dieu les biens

de la terre, des troupeaux, des moissons... Or, Dieu abandonne ces biens à ses ennemis. *Ibid.*, n. 16, col. 657. Et un peu plus loin, n. 17, col. 658, il ajoute : *Quid ergo? Mercedem de Dei cultu non habebimus? Habebimus plane, sed ipsum Deum quem colimus. Ipse nobis merces erit quia videbimus eum sicuti est.* Vouloir *jouir de Dieu* c'est l'amour chaste, c'est l'amour de l'épouse. *In Ps.* LXXII, n. 33, *P. L.*, t. XXXVI, col. 928.

Aussi venge-t-il de toute attaque le désir de cette récompense divine éternelle. *De civit.*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 160; cf. l. XIV, c. IX, *ibid.*, col. 423; *In Ps.* XCIII, n. 24, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1211 : *Intendite, fratres, venale est. Venale est quod habeo, dicit tibi Deus; eme illud. Quid habet venale? Requiem venalem habeo, eme illam de labore.* Cf. *ibid.*, n. 24-25, col. 1211-1213; *In Ps.* CXXXVI, n. 15, *ibid.*, col. 1770; *Epist.*, CXXXVIII, *ad Marcellum*, c. III, n. 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 533; et surtout *De catech. rud.*, c. XXVII, n. 27, *P. L.*, t. XL, col. 331.

Augustin approuve aussi la crainte de la damnation, même quand elle redoute le châtiment sans être encore la frayeur filiale de perdre Dieu. *In I Joa.*, tr. IX, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 2049 : *Quis est timor castus? Ne amittas ipsa bona.* Ce passage explique admirablement pourquoi au n. 5 du même sermon il condamne la crainte de celui qui est encore attaché au mal. Cf. *Serm.*, LXV, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 429; CLVI, c. XIII, XIV, col. 857-858; CLXI, c. VIII, n. 8, col. 882; *De sancta virginitate*, c. XXXVIII, n. 39, *P. L.*, t. XL, col. 418; *De grat. et lib. arb.*, c. XVIII, n. 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 904-905; *De catech. rudib.*, c. V, n. 9, *P. L.*, t. XL, col. 316; *Opus imperf. cont. Jul.*, l. VI, n. 40, *P. L.*, t. XLV, col. 1508 sq. La pensée d'Augustin sur l'efficacité de l'attrition a été étudiée par les théologiens, et récemment par de San, *Tractatus de pænitentia*, c. XVIII, Bruges, 1900, p. 503-521.

4e question : Saint Augustin a-t-il conçu la charité sans l'amour de bienveillance? — Le désir de posséder Dieu, d'après saint Augustin, joue un grand rôle dans la charité. De là est née une interprétation de sa doctrine diamétralement opposée à la précédente. La charité meurt, disait le quiétisme, dès que l'âme aime en songeant à le posséder : c'est un égoïsme coupable, au moins imparfait. Au contraire, d'après Bolgeni et ses disciples, Augustin ne prêche que l'amour intéressé, le désir de Dieu pour le posséder. La charité devient pure chimère, dit l'école nouvelle de Bolgeni, si elle cherche à aimer Dieu pour lui-même sans l'envisager comme *la béatitude* couronnement de tous nos désirs. C'est un effort contre nature puisque toute volonté, faite pour le bien, cherche en tout ce bien qui doit toujours être son propre bien. Ainsi Augustin n'aurait point connu ce que les théologiens, après saint Thomas, appellent *amour de bienveillance,* amour de Dieu considéré en lui-même à cause de ses perfections infinies, sans un retour sur notre propre béatitude. La vraie charité serait l'amour qui cherche son bonheur non dans les richesses de son époux, mais dans la communauté de vie et d'affection. *Solil.*, l. I, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XXXII, col. 877 : *Charitas quæ videre perfruique desideret. De morib. Eccl.*, l. I, c. XXV, n. 46, *ibid.*, col. 1330 : *Si enim Deus est summum hominis bonum,... sequitur profecto quoniam* SUMMUM BONUM APPETERE EST BENE VIVERE, *ut nihil sit aliud bene vivere quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere.* Désirer Dieu c'est aimer Dieu, selon ce mot profond du sermon CCCXXXIV, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1469 : *Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare;* et encore, sermon CCCXXXI, n. 4, *ibid.*, col. 1461 : *Gratis amate, se solum ab illo desiderate.*

Nous l'avouons, ces formules et d'autres sans nombre favorisent en apparence cette théorie, mais en réalité la doctrine de l'évêque d'Hippone proteste contre cette étroite interprétation. Il enseigne, il est vrai, que la volonté ne pourrait aimer Dieu, si Dieu n'était *son* seul et vrai *Bien,* c'est-à-dire son Dieu, source et fin de son être. Il est vrai encore qu'il nous présente souvent, comme objet de notre amour, Dieu béatitude suprême de l'homme. Mais cela tient à sa conception profonde des rapports de l'âme et de Dieu. Pour lui tout dans le monde est venu d'un acte d'amour de Dieu créateur. Tout doit revenir à Dieu fin suprême par un acte d'amour créé. C'est le sens de la parole célèbre : *Non colitur ille nisi amando, Epist.*, CXL, *ad Honor.*, c. XVIII, n. 45, *P. L.*, t. XXXIII, col. 557; et dans *Epist.*, CLV, *ad Macedon.*, c. IV, n. 13, *ibid.*, col. 672 : *Imus autem (ad Deum) non ambulando, sed amando.* Cf. Martin, *Doctrine spirit. de S. Augustin,* Paris, 1901, p. 201. Or pour diriger ce mouvement de retour vers Dieu, Augustin devait présenter Dieu et les perfections divines dans leur rapport avec l'âme qui doit se mettre en marche. Dieu lui sera donc montré comme la fin, le terme, le repos, la béatitude. *Fecisti nos ad te*, etc. Mais on ne doit pas oublier les principes de la théorie augustinienne : d'une part, Dieu n'est notre béatitude que parce qu'il est Dieu, et l'aimer comme source de notre bonheur c'est aimer et glorifier toutes ses perfections infinies; c'est le sens de cette profonde parole, *De morib. Eccles.*, l. I, c. XXVI, n. 48, *P. L.*, t. XXXII, col. 1331 : *Quod (summum bonum) si nil aliud est quam Deus,... quis cunctari potest, quin sese amet, qui amator est Dei?* D'autre part, Dieu est la fin *dernière* de tout, de notre bonheur final comme de notre vertu sur la terre, et notre béatitude elle-même doit tendre à Lui en le glorifiant. C'est le sens profond des formules augustiniennes sur Dieu, fin de tout, dont il est permis *de jouir*, non *d'user*. Dans les élus la joie de posséder Dieu n'existerait plus, si cette joie s'arrêtait égoïstement à elle-même et ne revenait à Dieu comme le plus beau cantique à sa gloire. Voilà la pensée d'Augustin. Tandis que nous séparons dans nos conceptions ces deux choses, le bonheur des élus et la gloire de Dieu, il les contemplait dans leur admirable unité, et nous demandant d'aimer Dieu source de notre béatitude, il n'oubliait pas que cette béatitude, pour exister, doit être rapportée comme tout le reste à Celui qui est la fin suprême des êtres : *charitatem voco*, dit-il, *motum animi ad fruendum Deo* PROPTER IPSUM *et se et proximo* PROPTER DEUM. *De doct. christ.*, l. III, c. X, n. 16, *P. L.*, t. XXXIV, col. 72. La parole de Leibnitz cherchant à concilier Bossuet avec Fénelon : « Aimer,... c'est trouver son bonheur dans la félicité d'un autre. » *amare est felicitate alterius delectari* (*Lettre à Magliabecci*, juin 1698, peu avant la condamnation de Fénelon) se vérifie dans le bonheur des élus; ils sont heureux de la félicité, de la gloire de Dieu, et en particulier de ce que leur bonheur est une nouvelle manifestation de cette gloire divine.

3o *Lois particulières de la morale. — 1. Loi directrice de la conscience dans les cas douteux.* — On a souvent cité contre le probabilisme le l. III *Cont. acad.*, c. XVI, n. 35-36, *P. L.*, t. XXXII, col. 952, mais à tort : ce texte réfute seulement le système des académiciens, et prouve qu'il n'est point permis de commettre meurtres et adultères, sous prétexte que certains hommes n'y ont point vu de crime; il ne traite pas la question actuelle. Augustin serait plutôt favorable au probabilisme, dans *Epist.*, XLVII, *ad Publicolam*, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 186 : à propos des *idolothytes,* il permet, dans le doute, d'user de sa liberté.

2. *Morale individuelle.* — Augustin parait plutôt sévère dans ses décisions. Ainsi, dans la lettre XLVII, déjà citée, il ne permet point de donner la mort à un injuste agresseur, pour sauver ses biens, ou même sa vie. *Ibid.*, col. 186. Cf. *De lib. arb.*, l. I, c. V, n. 13, *P. L.*, t. XXXII, col. 1228. Il a justement réprouvé tout mensonge, même officieux. *Cont. mend.*, c. XV. Le culte des saints et des anges a été vengé par lui de toutes les accu-

sations d'idolâtrie. Voir col. 1221. Rien de plus précis que sa réfutation de Faustus, *Cont. Faust.*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384 : *populus christianus memorias martyrum concelebrat et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur, ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria.* La prière pour les morts est solennellement enseignée. Cf. *De cura pro mortuis*, voir col. 2304. On connaît la page immortelle des *Confess.*, l. IX, c. XII-XIII, n. 29-36, *P. L.*, t. XXXII, col. 776-778, où il demande qu'on offre pour sa mère des prières et le sacrifice eucharistique. Tels sont, en effet, avec l'aumône, les moyens principaux de soulager les défunts. *Serm.*, CLXXII, CCXXXIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 936-937, 1127-1130, etc. Toujours il ajoute que ceux-là seuls sont ainsi soulagés, qui pendant la vie ont mérité que les suffrages de l'Église pussent leur être appliqués.

3. Morale sociale. — Augustin proclame le caractère éminemment sociable de l'homme et distingue les trois sociétés dont il fait partie : la famille (*domus*), la patrie (*civitas*), l'*humanité*. *De civit.*, l. XIX, c. XII, *P. L.*, t. XLI, col. 638 sq. La fraternité humaine, célébrée par les païens eux-mêmes, se resserre par « l'espérance du même héritage céleste ». *Epist.*, CLV, *ad Macedonium*, c. IV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 672.

a) Dans la famille, il proclame l'émancipation chrétienne de la femme : sans doute elle est soumise à l'autorité du mari, *Quæst. in Hept.*, l. I, q. CLIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 590, mais elle a désormais les mêmes droits matrimoniaux que lui. Cf. *De conjugiis adult.*, l. II; *De bono conjug.*, *P. L.*, t. XL, col. 471 sq., 373 sq.

b) Dans la société civile, le droit de propriété dérive du droit divin, toute richesse étant un moyen donné par Dieu de remplir notre destinée. Dans la société, l'exercice de ce droit est sanctionné par le droit humain ou la loi civile : c'est tout ce qu'a voulu dire Augustin dans un passage mal compris du tr. VI, *In Joa.*, n. 24-26, *P. L.*, t. XXXV, col. 1436. Il est inconcevable que des écrivains comme Barbeyrac, le traducteur de Puffendorf, et Nourrisson, *ouv. cité*, t. II, p. 401, suivant en cela Wiclef, *De civili dominio,* l. I, n. 5, Londres, 1885, p. 5, lui aient attribué un « abominable » communisme théocratique, d'après lequel seul le chrétien fidèle à Dieu serait propriétaire du monde entier et l'infidèle ou simplement le pécheur aurait perdu tout droit. Ils font allusion à la lettre CLIII à Macédonius, n. 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 665, où il est dit : *Omne igitur quod male possidetur, alienum est, male autem possidet, qui male utitur.* Mais la suite même du texte indique évidemment que c'est là une de ces exagérations oratoires, trop fréquentes chez le docteur africain, et même, disons-le, un malheureux jeu de mots roulant sur le double sens de *male possidere*. Augustin ajoute qu'il faut s'en tenir aux lois civiles qui laissent aux méchants leur propriété. D'ailleurs, en cent endroits il enseigne explicitement que Dieu *donne* les biens terrestres aux méchants comme aux bons. *Serm.*, CCCXI, c. XIII-XV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1418; CCCXVII, n. 1, *ibid.*, col. 1455 : *hoc dat bonis et malis; Epist.*, CCXX, *ad Bonif.*, n. 10, *P. L.*, t. XXXII, col. 996 : *Ne putentur mala, dantur et bonis, ne putentur magna vel summa bona, dantur et malis.*

c) Quant à l'esclavage, Augustin, sans en proclamer l'abolition qui n'était point encore préparée dans les mœurs, le déclare contraire à la nature primitive de l'homme, *De civit.*, l. XIX, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 643, et ajoute : « Ce n'est pas le travail qui dégrade l'esclave, c'est le péché. » Il exige qu'on traite les esclaves avec douceur, comme des membres de la famille humaine : il applaudit à leur émancipation, *Serm.*, XXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 142 sq.; il les appelle à la vraie noblesse de la vie monastique. *Serm.*, CCCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1599 sq.

d) Dans la délicate question de l'*autorité* du prince et de l'obéissance due aux lois civiles, Cunningham, *Saint Augustin*, etc., Londres, 1886, p. 193-195, admire avec raison la sagesse et la modération d'Augustin. Il proclame pour les sociétés la grande loi de la justice : « Sans elle, que sont les grands empires, sinon de grands brigandages ? » *De civit.*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 115. Le prince doit gouverner pour le bien public, *ibid.*, c. III, col. 114. Nulle loi n'oblige si elle ne découle de la loi éternelle. *De lib. arb.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1238. *De civit.*, l. XIX, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 648. *De vera rel.*, c. XXXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 148. — Le bien social est tellement la loi suprême que, dans le l. I *De lib. arb.*, c. VI, n. 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1129, il permet, si le bien public l'exige, de changer le gouvernement établi, et de renverser une démocratie injuste et violente pour établir un pouvoir aristocratique ou monarchique. Le soldat n'a point à examiner si la guerre est injuste, il doit obéir. *Cont. Faust. man.*, l. XXII, c. LXXV, *P. L.*, t. XLII, col. 448.

e) Quant *aux relations entre l'Église et l'État,* Augustin proclame que partout où les lois respectent les droits de la conscience, l'Église ou la cité céleste ne s'inquiète aucunement des diversités qui se trouvent dans les mœurs, les lois ou les institutions... Elle n'y retranche rien, n'y détruit rien, elle conserve au contraire cet ordre social et s'y conforme. *De civit.*, l. XIX, c. XVII, *P. L.*, t. XLI, col. 646. Mais s'il affirme les droits de l'autorité civile dans sa sphère, il maintient aussi l'indépendance de la conscience en face du prince qui envahit le domaine de la foi : « prétendre que la liberté chrétienne affranchit de l'obéissance au prince, c'est une erreur ; mais l'erreur est plus grande encore de croire que l'on peut soumettre sa foi à l'autorité du magistrat civil. » *Expos. quar. propos. ex Epist. ad Rom.*, expos. LXXII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2083.

4° Les divers degrés dans la perfection morale du chrétien. — 1. En général, Augustin établit une hiérarchie morale de mérites et de fautes. — Au IVe siècle, les idées stoïciennes avaient envahi certains esprits, et, à la suite de Jovinien, plusieurs niaient avec plus ou moins de franchise, toute inégalité dans le bien comme dans le mal. L'homme est vertueux ou criminel, mais impossible d'établir des degrés dans le crime ou dans la vertu. Cela paraîtrait incroyable si aujourd'hui encore les protestants et avec eux beaucoup de rationalistes ne soutenaient ce paradoxe. Or, c'est le mérite de saint Augustin d'avoir, avec plus de précision que ses prédécesseurs, expliqué sous tous ses aspects ce que Harnack appelle « l'échelle » de la vertu et du vice. *Lehrb. der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 217. Ce savant critique a fort justement remarqué que c'est là un des points saillants de « son catholicisme », et il énumère très exactement les quatre aspects principaux de la question, qui tous manifestent l'opposition absolue du système protestant et du système augustinien.

a) La distinction entre les *préceptes* et les *conseils* — les premiers ne pouvant être violés sans péché, les conseils étant seulement œuvre de surérogation — a été nettement expliquée dans les *Confessions*, l. XII, c. XIX, n. 24, *P. L.*, t. XXXII, col. 855, en s'appuyant sur Matth., XIX, 21 : *si vis perfectus esse*; dans *De sancta virginitate*, c. XIV, n. 14, *P. L.*, t. XL, col. 402, commentaire de I Cor., VII, 25 : *præceptum Domini non habeo*; dans *Epist.*, CLVII, n. 36-37, *P. L.*, t. XXXIII, col. 691, 692, où est réfutée l'erreur pélagienne imposant comme un précepte la pauvreté volontaire. Dans le *De opere mon.*, c. XVI, n. 19, *P. L.*, t. XL, col. 564, l'état religieux est appelé *celsior sanctitatis gradus*.

b) Une distinction plus nette et plus précise *des pé-*

chés mortels et des péchés véniels est due également à l'évêque d'Hippone. Jusqu'à lui un grand vague règne chez les meilleurs auteurs : ils appellent souvent *véniels* des péchés en réalité fort graves, mais dont l'Église ne retardait point le pardon jusqu'à la mort. L'auteur du *Liber* (pseudo-august., voir col. 2309) *de vera et falsa pœnit.*, c. XVIII, n. 34, *P. L.*, t. XL, col. 1128, dira encore plus tard : *quædam peccata sunt mortalia et in pænitentia fiunt venialia.* Cf. S. Ambroise, *De parad.*, c. XIV, n. 71, *P. L.*, t. XIV, col. 310. Mais Augustin établit très nettement une démarcation absolue entre les péchés véniels et mortels, selon qu'ils méritent ou non l'enfer éternel. Ainsi dans le *Speculum*, à propos des Actes des apôtres, *P. L.*, t. XXXIV, col. 994, édit. Weihrich, *Corpus* de Vienne, t. XII, p. 199, il réfute l'erreur persistante encore qui limitait les péchés mortels aux trois crimes *canoniques*, et il ajoute : *quasi non sint mortifera, quæcunque alia sunt præter hæc tria,* QUÆ A REGNO DEI SEPARANT; *aut inaniter... dictum sit : neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Voilà, d'après Augustin, les péchés mortels (*letalia, mortifera, crimina*) dans le sens et l'extension de la théologie moderne.

Les péchés *véniels* au contraire (il les appelle aussi *levia, quotidiana*) sont compatibles avec la grâce, la sainteté et le droit au ciel : ce sont ces fautes de chaque jour dont le pardon est obtenu par la prière, tandis que les mortels exigent la *réconciliation* par l'Église. *Enchirid.*, c. LXIX-LXXI, *P. L.*, t. XL, col. 265; *De symb. ad cat.*, c. VII, n. 15, *ibid.*, col. 636 : *sunt venialia, sine quibus vita ista non est; De fide et oper.*, c. XXVI, *ibid.*, col. 228; *De civit.*, l. XIX, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 657; l. XXI, c. XXVI, n. 4, col. 748. Les péchés véniels sont représentés, I Cor., III, 15, par le bois et la paille dans l'édifice bâti sur le fondement du Christ. *De civit.*, l. XXI, c. XXVI-XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 743-752. Ce sont enfin ces fautes légères que les plus saints ne parviennent point à éviter : lorsque, en effet, Augustin soutient contre les pélagiens que tout homme pèche, il s'agit uniquement de péché véniel. Voir col. 2383; *Enchirid.*, c. LXXI, *loc. cit.; De civit.*, l. XIX, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 657.

Les exemples qu'il donne de ces défaillances légères montrent l'accord de sa pensée avec l'enseignement actuel de la théologie, *De nat. et gr.*, n. 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 268-269: *Paulo immoderatius aliquando risit vel animi remissione jocatus est,* etc. A cette théorie du péché véniel se rattache la doctrine du purgatoire spécialement développée par saint Augustin. Voir col. 2444.

c) Dans les justes, il y a donc une échelle de degrés de perfection, comme il y a une hiérarchie d'iniquité dans les pécheurs; la formule célèbre de saint Augustin résume tout, *De nat. et grat.*, c. LXX, n. 84, *P. L.*, t. XLIV, col. 290 : *Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia; charitas perfecta, perfecta justitia est.*

d) Il en résulte dans le ciel une hiérarchie de gloire répondant à la hiérarchie des mérites, de même qu'en enfer les châtiments sont proportionnés aux crimes. *Enchir.*, c. XI, *P. L.*, t. XL, col. 284: *in beatitudine isti alius alio præstabilius, in miseria vero illi alius alio tolerabilius permanebunt.*

2. *En particulier, la doctrine de la vie parfaite et de l'état religieux,* chez saint Augustin, est empreinte d'un ascétisme sage, modéré et pratique. Dans ses éloges enthousiastes de la virginité, voir col. 2304, tout en exaltant la supériorité de la continence parfaite, il maintient toujours la sainteté du mariage. *Non tanquam malo bonum, sed tanquam bono melius, virginitatem nuptiis anteponimus,* répond-il à Julien. *Op. imp.*, l. IV, n. 122, *P. L.*, t. XLV, col. 1418. Sa *Règle* (voir plus loin) est éminemment pratique et le même caractère éclate dans sa théorie *du travail des moines. De opere mon.*, *P. L.*, t. XL, col. 549-592. Il se sépare nettement des idées orientales : le génie actif de l'Occident romain se montre heureusement ici pour modifier la conception de la vie monastique et prépare ces grands ordres de moines d'Occident dont l'influence sera si profonde sur tous les théâtres de l'activité intellectuelle et civilisatrice. On trouvera dans les œuvres d'Augustin, une apologie et une explication : *a*) des vœux en général, *Serm.*, CXLVIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 799; CCXXIV, n. 3, *ibid.*, col. 1094; *Epist.*, CXXVII, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 486, etc.; — *b*) de la *profession religieuse* en général, *Epist.*, CL, *ibid.*, col. 645 (lettre à Démétriade après sa vélation solennelle); — *c*) de l'*obéissance* monastique, dans la lettre CCXI, *ibid.*, col. 958-964; *De moribus Eccl.*, l. I, c. XXXI, n. 67, *P. L.*, t. XXXII, col. 1338 (tableau ravissant des monastères d'Égypte); — *d*) de la *pauvreté* évangélique, *De opere mon.*, c. XXV, n. 32, *P. L.*, t. XL, col. 572; dans le sermon CCCLVI, n. 8-10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1577, il apparaît comme l'apôtre de cette vertu dans son clergé. Mais ici encore, il se garde des excès du rigorisme pélagien proscrivant toute richesse terrestre; le mal, pour un chrétien, n'est pas d'avoir des biens, mais d'en mal user. Cf. *De mor. Eccl.*, c. XXXV, n. 78, *P. L.*, t. XXXII, col. 1343; *De serm. Dom. in monte,* l. II, c. XVII, n. 57, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1294; *Serm.*, XXXIX, n. 3-4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 242 : *tolle superbiam, divitiæ non nocebunt.* Voir col. 2439.

3. *Les trois phases de la vie spirituelle : théologie mystique d'Augustin.* — Sans entrer dans aucun détail, nous ne pouvons omettre ce fait important : c'est Augustin qui, infusant une sève chrétienne dans les théories néoplatoniciennes sur la purification de l'âme, a introduit, avant le pseudo-Aréopagite, dans l'ascétisme occidental tout un ensemble d'images et de formules dont vit encore notre littérature ascétique. Ainsi la mystique lui doit de distinguer, dans l'ascension de notre âme vers Dieu, trois grandes étapes que l'on a appelées *voies* ou *vies purgative, illuminative, unitive.*

a) *L'idée dominante* est celle d'un progrès nécessaire dans l'effort de l'âme pour contempler Dieu et s'unir à lui. Comme Augustin lui-même, dans les *Conf.*, l. XIII, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 847, nous devons gravir les ascensions du cœur et chanter le CANTIQUE DES DEGRÉS. Ces degrés, on peut diversement les distinguer. Dans le *De quantitate an.*, c. XXXIII, n. 70 sq., *ibid.*, col. 1073-1079, Augustin, unissant la division aristotélicienne de nos facultés à la méthode de Platon pour élever l'âme à la contemplation du beau, distinguait sept activités de l'âme ou sept degrés qu'elle doit franchir.

Il les décrit avec un charme ravissant, et les résume en ces termes (n. 79, col. 1079) : *a.* la vie, *b.* le sentiment (vie sensible), *c.* l'art (c'est-à-dire la pensée ou vie intellectuelle), *d.* la vertu (ou effort moral purificateur), *e.* la tranquillité (calme des passions domptées), *f.* l'entrée (*ingressio,* ce mot obscur désigne le regard de l'âme purifiée fixé sur Dieu et cherchant à pénétrer dans le sanctuaire de la divinité), *g.* la contemplation (qui est déjà la demeure en Dieu *quædam mansio*, n. 76). Il exprime encore ces degrés sous cette autre forme, *ibid.*: *a. de corpore, b. per corpus, c. circa corpus, d. ad seipsam, e. in seipso, f. ad Deum, g. apud Deum.*

b) Mais plus souvent il omet les premiers degrés plus philosophiques et réduit l'ascension de l'âme aux trois opérations qui constituent aujourd'hui les trois voies de purification, d'illumination, d'union ou contemplation. Voir *De ordine*, l. II, c. XXX, n. 50, *P. L.*, t. XXXII, col. 1019. — *a.* La *purification*, dans la pensée des platoniciens, consistait à séparer l'âme de tout ce qui est corporel : le corps étant essentiellement la souillure et la prison de l'âme, devait être exclu de la vie future. Voir col. 2331. Mais dans le sens plus chrétien d'Augustin,

purifier le cœur, c'est y détruire l'amour de toute autre chose que l'âme et Dieu, s'élever au-dessus de tout ce qui est changeant et périssable. Cf. *De utilit. cred.*, c. XVI, n. 34, *P. L.*, t. XLII, col. 89; *Solil.*, l. I, c. VI, n. 12-13, *P. L.*, t. XXXII, col. 875-876; *De div. quæst. LXXXIII*, q. XLVI, n. 2, *P. L.*, t. XL, n. 30. — *b. L'illumination* de l'âme directement, avec l'effort intense pour fixer le regard de l'âme sur Dieu, l'accroissement de la lumière et la vue de plus en plus claire de la Beauté suprême; mais indirectement et par conséquence, c'est le rapprochement de plus en plus intime de notre âme avec Dieu par les vertus, surtout par les trois vertus théologales. Ce rapport très platonicien entre la lumière et la vertu nous étonne aujourd'hui. Augustin l'a expliqué dans un profond passage des *Soliloques*, l. I, c. VI, n. 13, *ibid.*: *aspectus animæ, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat*, ASPECTUS RECTUS ATQUE PERFECTUS, *id est quem visio sequatur*, VIRTUS *vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio.* Et il poursuit en montrant le rôle de la foi, de l'espérance et de la charité pour fixer le regard de l'âme sur la lumière divine. On comprend mieux par là pourquoi le baptême, couronnant la purification par la lumière de la foi, s'appelait l'*illumination*. — *c.* L'*union* avec Dieu, « le Père de la Vérité, » *De ord.*, l. II, n. 51, devient de plus en plus intime dans la lumière de la contemplation: « c'est comme la demeure de l'âme en Dieu: et alors quels transports! quelle jouissance du Bien suprême et seul véritable! quels souffles de l'éternelle sérénité! Que puis-je en raconter? Elles ont révélé ces merveilles, autant du moins qu'elles l'ont cru convenable, ces âmes grandes et incomparables que nous savons les avoir vues et les contempler encore. » *De quantit. an.*, c. XXXIII, n. 77, *P. L.*, t. XXXII, col. 1076. Le récit de l'ineffable entretien d'Ostie entre Augustin et Monique nous donne à la fois, de cet état sublime, la théorie et un exemple d'un charme tout idéal. *Confess.*, l. IX, c. X, *P. L.*, t. XXXIII, col. 773-775. Cf. Nourrisson, *ouvr. cité*, t. I, p. 247-259.

c) On a comparé dans ces derniers temps l'action exercée par Augustin à celle du pseudo-Denys l'Aréopagite. Ritschl le premier, dans son étude, *Die Methode der ältesten Dogmengeschichte* (*Jahrbuch für deutsche Theologie*, 1871), émit cette idée que le pseudo-Aréopagite en Orient, et Augustin en Occident avaient exercé une action parallèle, imprimant tous deux un cachet d'*ecclésiasticisme* plus cultuel chez Denys, plus moral chez l'évêque d'Hippone. A cette appréciation, Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, p. 129, met cette réserve, que tous deux, loin de modifier le catholicisme vulgaire, ont subi les impulsions qui, avant eux, s'exerçaient dans les deux Églises. Ajoutons que, dans la seule sphère de la théologie mystique, Augustin a sur le pseudo-Denys la triple supériorité du génie occidental: *a.* Supériorité d'une doctrine sûre et sans équivoques: dans la description de l'union divine il sauvegarde nettement la distinction de l'âme et de Dieu, tandis que parfois chez l'écrivain oriental, comme chez Plotin, on craint de voir l'âme absorbée dans l'*unité* pure qui est Dieu. — *b.* Supériorité de la précision et de la clarté: il ne forge pas des termes ampoulés et une langue prétentieuse où la pensée se perd dans les nuages. — *c.* Caractère plus profondément moral, ainsi que le remarque Harnack, *Précis de l'hist. des dogmes*, trad. franç., p. 271: pour lui, la vie *ascétique* doit être une *vie spirituelle* et un effort pour la vertu: il ne se laisse absorber ni par les pratiques extérieures d'un ascétisme trop matériel, ni par je ne sais quelles rêveries mystiques qui préparent les folies du quiétisme.

VIII. ESCHATOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN. — 1° *L'origénisme et le millénarisme combattus.* — Dans la description de nos destinées futures (question dont plusieurs points assez importants étaient encore fort obscurs au IVe siècle), le mérite de saint Augustin est d'avoir évité le double écueil des systèmes origéniste et millénariste.

1. L'origénisme, après avoir troublé l'ensemble de la doctrine chrétienne par son anthropologie bizarre, par ses âmes, esprits déchus en des vies précédentes et exilés dans un corps, bouleversait également l'économie du monde futur : multiplicité des existences successives, qualité des corps ressuscités, nature des châtiments futurs, surtout l'éternité des peines remplacée par la théorie du rétablissement final qui restaurerait l'égalité primitive dans la béatitude accordée à tous, anges et démons, c'était tout un ensemble de monstrueuses erreurs. Augustin, plus ferme en cela que saint Jérôme et d'autres Pères, ne fut jamais séduit par ces rêveries : il les condamna toutes en bloc. *De civit.*, l. XXI, c. XVII, *P. L.*, t. XLI, col. 731, en nous apprenant que « l'Église les a justement réprouvées ». Cf. c. XXIII, col. 735. C'est sans doute une allusion aux lettres du pape Anastase Ier contre Rufin et Origène (400-401), lettres adressées à Simplicien, évêque de Milan, Jaffé-Lowenfeld, n. 276, et à Jean de Jérusalem. *Ibid.*, n. 282. Cf. Hergenröther, *Hist. de l'Église*, trad. franç., t. II, p. 221.

2. A l'égard des rêveries millénaristes d'un second avènement du Christ régnant sur la terre avec les justes, son attitude fut moins nette au début. Certes il répudia toujours les fables ridicules du chiliasme grossier et charnel, il nous l'apprend lui-même dans le *De civit.*, l. XX, c. VII, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 667. Mais il ajoute qu'il se laissa d'abord séduire par le règne spirituel ou *sabbatisme* de mille ans qu'il reconnaissait dans l'Apocalypse, XX. De fait on le trouve indiqué dans le sermon CCLIX, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1197 : *regnabit Dominus* IN TERRA *cum sanctis suis*, etc. Mais il ne tarda pas à répudier cette erreur, et dès lors le règne du Christ et la première résurrection de l'Apocalypse désignent pour lui la période actuelle de l'Ascension au jugement dernier, période durant laquelle le Christ règne avec l'Église sur la terre, et avec les justes qui attendent bienheureux la résurrection. *De civit.*, l. XX, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 672-675.

2° *Le sort des âmes, de la mort au jugement.* — *1. Le problème.* — C'est une des questions où il est plus difficile de dégager complètement la pensée du saint docteur. Au IVe siècle, les idées millénaristes avaient laissé sur ce point un grand vague dans les esprits. Pour les chiliastes, comme saint Justin, Irénée et Tertullien, c'était pour les justes, entre la mort et la résurrection, une période non de béatitude, mais d'*attente* du règne terrestre que l'on devait partager avec le Christ. Il en était resté dans beaucoup d'esprits la persuasion que les âmes des saints étaient jusqu'au jugement dans un lieu spécial (sein d'Abraham, limbes infernaux, paradis), avec beaucoup d'incertitudes sur leur état. Quelques Pères semblent bien leur avoir refusé la béatitude. Saint Ambroise, le maître d'Augustin (malgré certains textes influencés par IV Esdras, c. VII), nous représente les saints au ciel, mêlés aux chœurs angéliques. *Expos. in Luc.*, l. X, n. 92, *P. L.*, t. XV, col. 1827. Saint Augustin n'échappa point à toute incertitude. Aussi le pape Jean XXII et l'anglican Thomas Burnet, qui tenta de ressusciter l'erreur de ce pape, *De statu mortuorum et resurgentium*, Londres, 1726, p. 71, ont prétendu que, d'après Augustin, les âmes des justes (du moins si l'on excepte les martyrs, dit Burnet) ne jouissent pas de la vue de Dieu jusqu'à la résurrection. Mabillon est à peu près de cet avis, *Opera S. Bernardi*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 465. Petau, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. VII, c. XIV, n. 10, Paris, 1865, p. 622, et Gener, *Theologia dogm. schol.*, t. II, p. 100, croient du moins qu'il était indécis. M. Turmel, *Eschatologie à la fin du IVe siècle*, 1900, p. 2, 3, 59 (extrait de la *Revue d'hist. et litt. relig.*, 1900), affirme qu'il avait gardé « la

croyance à l'ajournement des peines après la résurrection »; « selon saint Augustin, dit-il, p. 59, l'âme privée de son corps n'a qu'une sensibilité obtuse, et elle est incapable de jouir ou de souffrir fortement. » Cette dernière interprétation, on va le voir, est absolument contraire aux textes. On doit reconnaître avec Muratori, *De paradiso, non expectata corporum resurrectione...* (réfutation de Burnet), c. XVII, p. 164, avec Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, § 76, trad. franç., t. III, p. 252-253, qu'il y avait un certain vague dans les idées de saint Augustin, spécialement sur le lieu où vivent ces âmes. Mais son système exposé d'après l'ensemble de textes très nombreux, ne laisse aucun doute sur la *béatitude* de ces âmes par la vision de Dieu.

2. *Le système augustinien.* — A. *Aussitôt après la mort, le sort éternel est fixé, les âmes criminelles sont enfermées dans un lieu de tourments, les justes dans un séjour de repos et de bonheur.* — Tout cela, de l'aveu de tous, est indiscutable. Dans l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection, écrit-il, vers 428, *De prædest. sanct.*, c. XII, n. 24, *P. L.*, t. XLIV, col. 977-978, *secundum ea quæ gesserunt... sive* CRUCIANTUR *animæ, sive* REQUIESCUNT. Même pensée en 421, dans l'*Enchirid.*, c. CIX, *P. L.*, t. XL, col. 283 : cette période, dit-il, *animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est, vel requie vel ærumna.* La même idée en 415, avec l'explication de ce repos qui est un vrai *bonheur, In Joa.*, tr. XLIX, n. 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1751 : *Habent omnes animæ, cum de sæculo exierint, diversas receptiones suas : habent* GAUDIUM *bonæ, malæ* TORMENTA. *Sed cum facta fuerit resurrectio, et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur.* Cette joie est encore mieux exprimée, *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. XXXII, n. 60, *P. L.*, t. XXXIV, col. 480. L'âme *aut ad illa fertur pœnalia* (*loca*), *aut ad illa itidem similia corporalibus, nec tamen pœnarum, sed* QUIETIS ATQUE GAUDIORUM. Dans le sermon CIX, c. IV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 638 : Pardonnez, dit-il, et alors à la mort « vous trouverez au lieu d'un juge un père, au lieu d'un bourreau un ange pour vous porter au sein d'Abraham, au lieu d'une prison le paradis ». Or cette constatation, à elle seule, exclut toute connaissance *obtuse,* tout sommeil de l'âme, bien que le mot *somnus* soit employé dans le passage même où il est dit : *habent gaudium bonæ. In Joa., loc. cit.* Quand Augustin renvoie au jugement dernier la rétribution des œuvres, il ne peut plus être question que d'une rétribution plus solennelle, publique, plus complète, *ultima retributio,* dit-il lui-même. *Quæst. Evang.*, l. II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1351. Il reste donc à déterminer si les damnés souffrent déjà du feu infernal, si les élus jouissent de la vue de Dieu.

B. *Les réprouvés souffrent déjà du feu de l'enfer.* — De tous les textes allégués par M. Turmel pas un seul *n'exclut* le feu. D'autre part, voici des textes formels qui l'affirment. A propos du mauvais riche, *plongé dans les flammes,* Augustin affirme que tel est l'état des méchants après la mort : SEPULTURA INFERNI, *pœnarum profunditas quæ superbos... post hanc vitam vorat,* dit-il. *Quæst. Evang.*, l. II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1350. Le sermon CCLXXX, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1283, décrit le tourment futur, et ajoute : *quamvis* ETIAM NUNC *ille guttam ex digito pauperis apud inferos sitiat, et ille in sinu Abrahæ deliciose requiescat.* Cf. *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. XXXIII, n. 63, *P. L.*, t. XXXIV, col. 482, *inferni tormenta*; *Epist.*, CLXXXVII, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 834, *dives impius cum in tormentis esset inferni,* etc.; *Epist.*, CLXIV, n. 8, *ibid.*, col. 712; *Serm.*, CLXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 912.

C. *Saint Augustin affirme très souvent que les âmes des saints jouissent dès maintenant de la vision béatifique.* — *a*) Série de textes généraux pour tous les saints. Décrivant le bonheur de ceux qui ont fini leur pèlerinage ici-bas, *In Ps.* CXIX, n. 6, *P. L.*, XXXVII, col. 1602, il dit : *Non sic est patria illa Jerusalem, ubi omnes boni... Ibi omnes justi et sancti, qui* FRUUNTUR VERBO DEI *sine lectione,... quod enim nobis per paginas scriptum est,* PER FACIEM DEI ILLI CERNUNT ! *Magna patria!...* Dans le traité XCI, *In Joa.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1860, le bon larron nous est montré bienheureux par la présence du Christ comme Dieu, avant même la résurrection du Sauveur : *latronis anima... illius munere jam* BEATA,... *ipso die* CUM ILLO *in paradiso esse poterat.* Les *Confessions*, l. IX, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765, décrivent le bonheur de Nébridius dans le sein d'Abraham : *Jam non ponit aurem ad os meum, sed spirituale* OS AD FONTEM TUUM, *et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix.* C'est en Dieu que Nébridius se rappelle Augustin : *nec sic eum arbitror* INEBRIARI EX EA, *ut obliviscatur mei, cum tu, Domine,* QUEM POTAT ILLE, *nostri sis memor.* Ainsi il *boit la divinité elle-même,* s'enivre à cette source de sagesse et de félicité sans fin. Ailleurs il affirme, à propos du martyr saint Étienne, mais pour tous les saints, qu'ils sont *avec le Christ,* jouissant d'une ineffable joie : « L'esprit d'Étienne, où donc Jésus l'a-t-il reçu? Dans quel séjour, dans quel ciel des cieux?... Écoutez Jésus lui-même : Père, je veux que là où je suis, ils soient avec moi. *Être là* où est le Christ! *quæ potest comprehendere cogitatio!* etc. *Serm.*, CCCXIX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1441. Mais voici un texte, ou plutôt une théorie qui lève tout doute par son étrangeté même. La béatitude des âmes justes après la mort est pour lui une vérité si certaine qu'il l'étend aux justes de l'Ancien Testament, même avant la passion, et il en conclut cette idée fausse que Jésus-Christ, après sa passion, est descendu dans *l'enfer des damnés,* et non aux limbes des justes. Pourquoi? Parce que, dit-il, ceux-ci jouissaient déjà de la PRÉSENCE BÉATIFIQUE DE LA DIVINITÉ et je ne vois pas ce qu'aurait ajouté la visite de Jésus. *Illis justis qui in sinu Abrahæ erant, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum secundum* BEATIFICAM PRÆSENTIAM SUÆ DIVINITATIS *nunquam video recessisse.* Il confirme cette pensée par la promesse au bon larron, et conclut avec énergie : *Profecto igitur in paradiso atque sinu Abrahæ,* ETIAM ANTE JAM ERAT BEATIFICANTE SAPIENTIA, *et apud inferos* JUDICANTE POTENTIA. *Epist.*, CLXIV, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 712.

b) *Vision de Dieu par les martyrs en particulier.* — Ici les affirmations sont si claires que Burnet lui-même le reconnaissait. Augustin montre les martyrs assis au banquet éternel où le Christ lui-même les nourrit de sa divinité. *Serm.*, CCCXXIX, n. 1-2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1455 : *Mensa magna est ubi* EPULÆ SUNT IPSE DOMINUS MENSÆ. *Nemo pascit convivas de se ipso, hoc facit Dominus Christus; ipse invitator, ipse cibus et potus... O beati... finierunt dolores, et* ACCEPERUNT HONORES.

Ailleurs, il célèbre leur bonheur *avec Dieu* : « *O heureux séjour!* la foi le connaît... Où sont-ils donc ces saints? AU SÉJOUR DU BONHEUR, *ibi ubi bene est.* Que cherchez-vous de plus? Vous ne connaissez pas le lieu : songez à leur mérite! Où qu'ils soient, ILS SONT AVEC DIEU! » *Serm.*, CCXCVIII, n. 3, *ibid.*, col. 1366. Ils sont aussi avec le Christ et jouissent de lui. *Serm.*, CCCXXXI, n. 1, *ibid.*, col. 1459 : *Transierunt de hoc mundo* AD PATREM; *quæsierunt* CHRISTUM *confitendo,* TENUERUNT MORIENDO, etc. Bien plus, ces âmes ne sont pas seulement avec le Christ, elles règnent avec lui : et ce règne est l'apanage de tous ceux qui meurent dans le Seigneur, d'après Apoc., XIV, 13 : il le prouve, *De civit.*, l. XX, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 674 : *Quamvis cum suis corporibus nondum, jam tamen eorum animæ* REGNANT CUM ILLO. Mais pourquoi l'Apocalypse parle-t-elle seulement des martyrs? La réponse d'Augustin est très importante, elle montre qu'on ne peut établir de

distinction entre les martyrs et les autres saints : « Les martyrs sont seuls mentionnés, parce qu'à eux surtout appartient cette royauté, *ipsi præcipue regnant mortui*. Mais c'est la partie pour le tout, et les autres morts y doivent être compris. » *Ibid.* Cf. *In Joa.*, tr. XLIX, n. 10, *P. L.*, t. xxxv, col. 1751 : martyrs, apôtres, vierges et autres justes sont dans la même paix.

D. Saint Augustin fait parfois du *sein d'Abraham* et du *paradis*, un séjour distinct du ciel angélique, par exemple *In Ps.* xxxvi, n. 10, *P. L.*, t. xxxvi, col. 361. Cf. *Enchirid.*, c. cix, *P. L.*, t. xl, col. 283. Ailleurs, *In Ps.* xxx, serm. iii, n. 8, *P. L.*, t. xxxvi, col. 252, il semble n'y voir qu'une différence de termes, et dit que le vrai séjour des âmes justes, c'est Dieu : *ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster!* En tout cas *paradis* et *sein d'Abraham*, sont un séjour de béatitude, une des nombreuses demeures du ciel. Cf. *Epist.*, clxxxvii, *ad Dardanum*, n. 7, *P. L.*, t. xxxiii, col. 834.

E. A la résurrection, supplices et récompenses des âmes recevront, d'après Augustin, un complément bien plus substantiel que la théologie ne l'enseignera plus tard, et c'est là, croyons-nous, la différence essentielle entre sa théorie et l'enseignement commun. Il semble qu'il y ait eu du vague dans son esprit sur les diverses manières de voir Dieu face à face, et il doute, non pas si les justes le voient, mais s'ils le voient *sicut angeli*. Tel serait le sens des deux fameux passages des *Retract.*, l. I, c. xiv, n. 2, *P. L.*, t. xxxii, col. 606, et *In Joa.*, tr. XLIX, n. 10, *P. L.*, t. xxxv, col. 1751 : la *vita æterna* CUM ANGELIS ne serait conférée qu'après la résurrection. Ainsi, pour lui, les récompenses et les châtiments avant le jugement dernier, ne seraient qu'une ombre et *comme un rêve* par rapport aux réalités futures : cette comparaison est expressément énoncée dans le sermon cclxxx, n. 5, où cependant le bonheur actuel des saints est magnifiquement célébré : *qua nunc jucunditate spiritualiter epulantur!...* mais c'est une parcelle du bonheur promis, *parva particula... P. L.*, t. xxxviii, col. 1283. Même comparaison du rêve au sermon cccxxviii, n. 5-6, *ibid.*, col. 1454 : *qualia sunt somnia*, etc. Il est important de le remarquer, cet accroissement de bonheur est partout attribué au retour du corps. Ainsi, *De Gen. ad. litt.*, l. XII, c. xxxv, *P. L.*, t. xxxiv, col. 483, il affirme que les âmes justes ne peuvent actuellement voir, *comme les anges*, la divinité, *sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cælum, quandiu non subest corpus*, etc. Cette raison ne pouvait convaincre les théologiens postérieurs.

3° *Le purgatoire.* — Saint Augustin est le premier des Pères, dit M. Hofmann, *Realencyclopädie f. prot. Theol.*, 3e édit., t. v, p. 790, qui ait formulé d'une manière bien précise la doctrine du purgatoire, insinuée chez les Pères antérieurs, par exemple dans le πῦρ καθαρσικόν de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. Mais ici encore certains critiques ont obscurci la pensée du grand docteur. D'après M. Turmel, *Eschatologie*, p. 59-61, il *n'affirmerait pas* le purgatoire; seulement vers la fin de sa vie, il *fut sur le point de* l'accorder. La question de l'*existence* a été confondue avec les doutes sur *la nature* de cet état.

1. L'existence du purgatoire est absolument certaine chez Augustin, tout comme chez son maître saint Ambroise qui distingue si nettement le feu du purgatoire et celui de l'enfer. *Expos. in Ps.* cxviii, serm. iii, n. 17, *P. L.*, t. xv, col. 1228. C'est sans la moindre hésitation qu'il est affirmé dans la *Cité de Dieu*, l. XXI, c. xiii, *P. L.*, t. xli, col. 728 : *Sed* TEMPORARIAS PŒNAS *alii in hac vita tantum*, ALII POST MORTEM, *alii et nunc et* TUNC, *verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur.* De nouveau, c. xvi, col. 731, il en fixe le terme final au jugement sans l'ombre d'hésitation. Plus nettement encore, c. xxiv, n. 2, col. 738, il affirme que ces peines souffertes par les âmes des défunts leur obtiendront, au jugement, miséricorde *et in ignem non mittantur æternum.* Au l. II *De Gen. cont. man.*, c. xx, n. 30, *P. L.*, t. xxxiv, col. 212, il dit que l'âme paresseuse souffrira, après la mort, vel IGNEM PURGATIONIS, *vel pœnam æternam.* Il n'est pas moins précis *In Ps.* xxxvii, c. iii, *P. L.*, t. xxxvi, col. 397 : il demande à Dieu de le purifier en cette vie, pour n'avoir pas à souffrir après la mort le feu purificateur *emendatorio igne.* Et il distingue expressément un double feu, celui qui torture les damnés et celui de l'expiation pour les justes, *emendabit eos qui per ignem salvi erunt.*

D'ailleurs la doctrine d'une période d'expiation après la mort est intimement liée à celle des prières pour les défunts, que saint Augustin a si souvent enseignée. Voir col. 2304 et 2439. *Dimitte illi et tu debita sua*, dit-il de sa mère, *Confess.*, l. IX, c. xiii, n. 35, *P. L.*, t. xxxii, col. 778. « C'est là, dit-il au sermon ccxxii, n. 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 936, une vérité certaine, indubitable, transmise par les Pères, confirmée par la pratique de l'Église universelle, que la prière obtient de Dieu pour les morts un traitement *plus miséricordieux* dans l'expiation de leurs fautes. Et il le prouve par la commémoraison des défunts au sacrifice eucharistique. Parmi les erreurs d'Aérius il signale celle qui condamne la prière pour les défunts. *De hæres.*, 53, *P. L.*, t. xlii, col. 40. Cf. *Enchirid.*, c. cx, *P. L.*, t. xl, col. 283 : *Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari*, etc. : on ne *soulage* que ceux qui souffrent. Enfin toutes les explications qu'il va donner sur la nature de cette expiation en supposent nécessairement l'existence.

2. La nature des peines du purgatoire est au contraire, pour le grand docteur, assez obscure et problématique : la peine du feu matériel, si certaine en enfer, n'est ici qu'une probabilité vers laquelle il incline. Il a souvent expliqué le *quasi per ignem* de saint Paul, I Cor., iii, 15, dans le *De civit.*, l. XXI, c. xxvi, *P. L.*, t. xli, col. 743 sq.; *Enchirid.*, c. lxviii, *P. L.*, t. xl, col. 264 ; *De fide et oper.*, c. xvi, *ibid.*, col. 216, etc. Sans doute il y voit toujours un feu purificateur de fautes légères, mais quel est ce feu? Tantôt c'est le feu des épreuves et des châtiments de cette vie, *De civit., loc. cit.*, col. 743-744 ; *De fide et op.*, n. 27, *P. L.*, t. xl, col. 216; tantôt c'est la mort elle-même avec ses douleurs, *De civit.*, *ibid.*, n. 4, col. 745, c'est même parfois le feu du jugement dernier qui achèverait de purifier certaines âmes : *igne judicii nonnullos mundabuntur*, *De civit.*, l. XX, c. xxv, n. 1, *P. L.*, t. xli, col. 701 ; enfin c'est peut-être, entre la mort et le jugement, un feu réel qu'il semble rapprocher de celui de l'enfer, *De civit.*, n. 4, *loc. cit.*, et c'est de ce feu qu'il faut entendre les hésitations d'Augustin : *non redarguo, quia forsitan verum est. Ibid.* Comment admettre en effet qu'il hésite sur l'existence de l'expiation, quand il l'a affirmée si catégoriquement, et deux fois, dans ce même ouvrage? De même, le doute, exprimé au c. lxix de l'*Enchiridion*, concerne seulement le feu, *ignem quemdam purgatorium*, puisque plus loin, c. cx, il affirme énergiquement les douleurs de ces âmes. A cause des incertitudes d'Augustin et des autres Pères sur *le feu* du purgatoire, l'Église ne s'est point prononcée, ainsi que l'observe Bellarmin, *De purgat.*, l. II, c. x.

3. Quant à l'intensité de ces peines, Augustin, sans hésiter, détruit toute illusion, et affirme qu'elles dépassent toutes les douleurs de cette terre. *In Ps.* xxxvii, n. 3, *P. L.*, t. xxxvi, col. 397 : parce que l'Apôtre a dit : *salvus erit*..., on méprise ce feu. Mais prenez garde : *ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita.*

Et nostis quanta hic passi sunt mali, et possunt pati.

4. Les âmes soumises à cette purification sont celles qui ont encore à expier, mais sont dans la grâce de Dieu. Il l'a souvent répété dans les commentaires cités du *quasi per ignem.* Mais dans l'*Enchiridion,* c. cx, il redit que ceux-là seuls sont soulagés par les prières de l'Église, qui *ont mérité* durant leur vie d'être aidés par les suffrages des vivants. Cf. *De octo Dulc. quæst.,* q. II, *P. L.,* t. XL, col. 157-158. Il signale expressément que les enfants baptisés, morts avant des fautes personnelles, sont délivrés non seulement de l'enfer, mais de tout purgatoire : *non solum pœnis non præparetur æternis, sed ne ulla quidem post mortem* PURGATORIA TORMENTA *patiatur. De civit.,* l. XXI, c. XVI, *P. L.,* t. XLI, col. 730.

5. Après le jugement dernier, plus de purgatoire : la sentence finale ne connaît que des élus ou des réprouvés. *De civit.,* l. XXI, c. XIII, *P. L.,* t. XLI, col. 728; cf. c. XVI, col. 730. Mais Augustin, nous le rappelons, ne serait pas loin d'admettre, avec d'autres Pères, par exemple saint Hilaire, la purification de certaines âmes au moment même du jugement, d'après Malachie, III, 1-6, et Isaïe, IV, 4 : *videtur evidentius apparere in illo judicio quasdam quorundam* PURGATORIAS PŒNAS *futuras. De civit.,* l. XX, c. XXV, col. 700.

4° *La résurrection finale.* — Elle apparaît dans les traités, les lettres ou les sermons comme un des dogmes chrétiens qui préoccupait alors vivement les esprits et donnait lieu aux questions parfois étranges et bien grossières. Voir *Serm.,* CCCLXI, n. 4, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1600; ce sermon et le suivant forment avec l'*Enchiridion,* c. LXXXIV-XCII, *P. L.,* t. XL, col. 272-275, et *De civit.,* l. XXII, c. V, XII-XXIX, *P. L.,* t. XLI, col. 756, 775-801, un traité complet sur la vérité et l'explication de ce dogme.

1. La foi en la résurrection est vengée des attaques païennes, dans tout le sermon CCCLXI. C'est le dogme le plus violemment attaqué, dit-il, *In Ps. LXXXVIII,* n. 5, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1134; l'immortalité de l'âme a eu ses défenseurs chez les païens, mais la résurrection, nul ne l'accepte : *in nulla re, tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei...* Il s'appuie, pour la venger, sur la résurrection de Jésus-Christ, sur le miracle de la foi du monde, *De civit.,* l. XXII, c. V, col. 756, sur la création et aussi sur les merveilles de la nature, non moins mystérieuses que la résurrection. *Epist.,* CII, q. I, n. 5, *P. L.,* t. XXXIII, col. 372.

2. Pour l'identité du corps ressuscité, il suffit que les mêmes éléments matériels concourent à le former, quand même ils seraient distribués autrement. « Une statue refondue dans le même moule reste identique à elle-même, quoique les parcelles en soient autrement placées. » *Enchirid.,* c. LXXXIX, col. 273.

3. L'universalité de la résurrection ne souffre pas d'exception pour les morts. *Enchirid.,* c. LXXXIV. Tout être humain, ne fût-il pas venu au jour, renaîtra à la vie. *Ibid.,* c. LXXXV-LXXXVII. Mais tous mourront-ils? N'y aura-t-il pas exception pour ceux qui vivront au dernier jour? Augustin est dans le doute, à cause de I Thess., IV, 14-16, mais il incline à penser que par le péché d'origine tous les hommes sont condamnés à la mort. *De octo Dulc. quæst.,* q. III, n. 3, *vellem hinc audire doctiores...,* n. 4-6, *P. L.,* t. XL, col. 159-161. Cf. *Epist.,* CXCIII, n. 9-13, *P. L.,* t. XXXIII, col. 872-874. Les *vivants* et les *morts,* dans le symbole, peuvent désigner les saints et les méchants, ou encore les vivants au moment de la catastrophe finale. *De symbol.,* serm. I, c. IV, n. 12, *P. L.,* t. XL, col. 634.

4. L'incorruptibilité sera donnée au corps même des réprouvés, pour que le feu ne les consume pas. *Enchirid.,* c. XCII. Seul le corps des justes sera glorifié : ce ne sera pourtant pas le corps éthéré des origénistes, mais le même corps né de la terre, transformé et immortel. *Serm.,* CCLVI, n. 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1192. C'est bien cette chair terrestre, dit le sermon CCLXIV, n. 6, col. 1217, qui devient céleste et angélique : *caro ista ipsa... quæ moritur,* etc. Le sermon CCXLIV, n. 6-8, *ibid.,* col. 1146, en décrit l'incomparable beauté, et le sermon CCXLII, n. 2, col. 1142, l'agilité merveilleuse. Cf. *Enchirid.,* c. XCI, *P. L.,* t. XL, col. 274.

5° *Le jugement dernier.* — Deux réponses d'Augustin à Hésychius, évêque de Salone, en Dalmatie, *Epist.,* CXCVII, *P. L.,* t. XXXIII, col. 899-901; CXCIX, col. 904-925, complètent sur le jugement la doctrine exposée en détail dans le l. XX *De civitate.* — *1.* La réalité de ce jugement solennel est prouvée par les témoignages des prophètes, de l'Apocalypse et surtout de Notre-Seigneur. *De civit.,* l. XX, c. IV, c. XXIII sq., *P. L.,* t. XLI, col. 662-694; *De agone christ.,* c. XXXII, n. 29, *P. L.,* t. XL, col. 305; cf. *Serm.,* CX, n. 4, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 640; *Epist.,* CCXVII, n. 16, 22, *P. L.,* t. XXXIII, col. 984-986. — *2.* C'est bien *dans son humanité* que Jésus-Christ est établi juge suprême des hommes, *De civit.,* l. XX, c. VI, n. 1, c. XXX, *P. L.,* t. XLI, col. 665, 705. Aussi est-ce cette humanité qui se manifestera à tous, réprouvés et élus : aux élus seuls, se révélera sa divinité. *Cont. Faust. man.,* l. V, c. IV, *P. L.,* t. XLII, col. 222; cf. *De Trinit.,* l. I, n. 31, *P. L.,* t. XLII, col. 843; *Epist.,* CXLVII, n. 28, *P. L.,* t. XXXIII, col. 609. — *3.* La *manifestation* des fautes se fera par une illumination subite des consciences due à la puissance de Dieu : c'est là le *livre de vie. De civit.,* l. XX, c. XIV, col. 680. — *4.* Sur la date de la fin du monde, la prudence d'Augustin a été signalée par Ittameyer, *Augustin's Stellung zur Frage nach der Nähe des Weltendes,* dans *Zeitschrift f. kirch. Wiss.,* 1881, p. 570-581. Il est loin de partager les espérances chimériques de bon nombre de ses contemporains. Il avoue son ignorance, ne croit pas qu'aucune donnée prophétique permette de calculer cette époque. Dans l'*Epist.,* CXCVII, n. 1-2, avec saint Jérôme, il taxe ces calculs de témérité et ajoute : *Eligo cautam ignorantiam confiteri, quam falsam scientiam profiteri. Ibid.,* n. 5, col. 901. Cf. *Epist.,* CXCVIII, n. 5, col. 903. Il conclut dans sa réponse, *Epist.,* CXCIX, n. 46-54, col. 922-925, que celui qui ose affirmer la proximité du jugement, *optabilius loquitur, sed periculosius fallitur.* En tout cas, la prédication de l'Évangile dans le monde entier doit précéder. *Ibid.,* n. 46-50. Cf. *Epist.,* CXCVII, n. 4, col. 900.

6° *L'enfer.* — Saint Augustin n'est point le créateur de la doctrine de l'enfer éternel, comme on l'a dit parfois, mais il a fouillé avec une patience étonnante toutes les négations, spécialement dans le *De civit.,* l. XXI, c. XVII-XXVII, *P. L.,* t. XLI, col. 731-752, où sont exposés tous les systèmes imaginés contre ce dogme. Voici les points principaux :

1. L'éternité de l'enfer est établie contre Origène, sur la parole du Christ. Matth., XXV, 41-46. *De civit.,* l. XXI, c. XVII, XXIII. Dans l'épître CII à Deogratias, q. IV, *P. L.,* t. XXXIII, col. 379 sq., il ajoute des considérations rationnelles. L'*Enchiridion,* c. CXIII, *P. L.,* t. XL, col. 284, réfute la fausse pitié des origénistes, qui, dans les affirmations de l'Écriture, voyaient une menace plutôt qu'une vérité : *terribilius esse dicta quam verius.*

2. L'enfer pour les chrétiens. — *a) Question doctrinale.* — L'erreur *miséricordieuse,* accordant à certains le salut final, après une expiation plus ou moins longue, a été souvent exposée et réfutée par Augustin, en 413, dans le *De fide et oper.,* en 421, dans l'*Enchiridion,* c. LXVII-LXIX, *ibid.,* col. 263-265, en 422, dans *De octo Dulc. quæst.,* q. I, *ibid.,* col. 149 sq. Dans la *Cité de Dieu,* l. XXI, il énumère les subtilités de cette erreur, assurant le salut, ou à tous les hommes damnés, c. XVIII et XXIX, ou à tous les baptisés, c. XIX, XXV, ou aux seuls baptisés dans le catholicisme, malgré une apostasie subséquente, c. XX, XXV, ou aux catholiques persévérant

dans la foi, malgré leurs crimes, c. xxi-xxvi, ou seulement aux fidèles qui auraient fait des aumônes. Le docteur d'Hippone les réfute tous en s'appuyant sur la doctrine de cinq apôtres : Paul, Pierre, Jean, Jacques et Jude. Cf. *De fide et operibus*, c. xiv, *P. L.*, t. xl, col. 211 sq. En particulier les aumônes et les intercessions des saints peuvent obtenir qu'une âme ne mérite point l'enfer, mais non qu'après y être tombée, elle puisse en être retirée. *De civit.*, l. XXI, c. xxvii, n. 6, *P. L.*, t. xli, col. 730. — *b*) *Question historique.* — L'erreur des miséricordieux était-elle au ɪᴠᵉ siècle prédominante, presque universelle, comme l'a prétendu M. Turmel, *Eschatologie*, p. 14, 109, etc. Est-ce enfin saint Augustin qui, par sa doctrine intransigeante, est parvenu à imposer la croyance aux châtiments éternels des pécheurs? Une telle affirmation irait contre l'évidence des textes et des faits. L'argument le plus fort reposait sur l'étrange méprise que nous avons signalée, col. 2383, au sujet des Pères du synode de Diospolis : on leur attribuait bien à tort cette erreur, qu'ils répudient au contraire avec Pélage. Saint Augustin d'ailleurs affirme que leur nombre est *relativement* petit : dans l'*Enchiridion*, c. lxvii : *dicitur* A QUIBUSDAM. Quand il dit au c. cxii : *Frustra itaque* NONNULLI, *imo* QUAMPLURIMI, ce dernier mot, sous peine de contradiction, ne peut être pris qu'au sens absolu « un grand nombre » et non au sens relatif « le plus grand nombre ». Enfin le saint docteur, sans accuser alors cette erreur d'hérésie, la croyait, avec raison, contraire à la foi divine : *qui hoc credunt, et tamen catholici sunt*, etc. *Enchirid.*, c. lxvii. Dans la réponse à Dulcitius qui inclinait vers cette opinion, il ajoutait : Et moi aussi, je voudrais qu'il en fût ainsi, mais je dois me rendre *sacris litteris apertissimis. De octo Dulcit. quæst.*, q. i, n. 14, *P. L.*, t. xl, col. 156.

3. Les damnés ont-ils été délivrés *dans la descente du Christ aux enfers?* Ce problème né de I Pet., iii, 18-21, a vivement préoccupé Augustin : Jésus-Christ a-t-il vraiment prêché la foi aux incrédules damnés, et les a-t-il sauvés? Dans le *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. xxxiii, n. 63, *P. L.*, t. xxxiv, col. 481, il l'affirme assez clairement. Cf. *De civit.*, l. XVIII, c. xi, *P. L.*, t. xli, col. 544. Interrogé par Evodius à ce sujet, il avoue sa perplexité. *Epist.*, clxiv, n. 1, *P. L.*, t. xxxiii, col. 709. Puis il regarde comme *certain*, que Notre-Seigneur est vraiment descendu, non aux limbes des justes, mais aux enfers des damnés, n. 7. Mais alors, qui a-t-il sauvé? Les incrédules du temps de Noé? Pourquoi seuls? Tous les infidèles? Ce serait consolant : mais quelles conséquences? Les infidèles après le Christ pourraient espérer le même salut. (Aussi dans le *De hæresibus*, *P. L.*, t. xlii, col. 45, la 79ᵉ hérésie est cette délivrance des incrédules par le Christ.) Conclusion : le Christ a délivré *quos voluit. Epist.*, clxiv, n. 14. Et peut-être, ajoute-t-il, tout ce passage est-il simplement allégorique, n. 16-18, col. 715-716.

4. La mitigation des peines. — Dans l'*Enchiridion*, c. cix, col. 283, Augustin affirme que les prières pour les damnés ne leur procurent aucun soulagement, mais consolent les vivants : *pro valde malis, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt.* J.-B. Faure, notes sur l'*Enchirid.*, *loc. cit.*, 1847, p. 208-210, en conclut justement qu'Augustin n'a pas enseigné dans la phrase suivante, ni admis personnellement la mitigation des peines de l'enfer. Il tolère cependant l'opinion analogue d'un adoucissement périodique de ces châtiments, *pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Ibid.*, c. cxii, col. 285. Mais il a bien soin d'ajouter, c. cxiii, que cette opinion n'a d'autre fondement qu'une compassion humaine, et qu'en tout cas l'éternité du châtiment est indiscutable. Même réserve au l. XXI *De civit.*, c. xxiv, n. 3, *P. L.*, t. xli, col. 739, à propos d'une opinion semblable sur la miséricorde divine à l'égard des damnés, *quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto.* Il venait de rappeler, *ibid.*, n. 2, col. 737, que l'Église ne prie jamais pour les damnés, *nec nunc oratur pro infidelibus impiisque defunctis.* On sait que saint Jean Chrysostome avait affirmé cette mitigation des peines infernales, qui eut ses partisans au moyen âge, même Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XLV, *P. L.*, t. cxcii, col. 948 sq.; depuis la censure sévère de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. ii, elle est tombée dans le discrédit, d'où M. Émery a vainement tenté de la retirer. Voir le jugement très sage de Petau, *De angelis*, l. III, c. viii.

5. Sur la réalité du feu matériel, saint Augustin est à la fois très affirmatif et très modéré. *Affirmatif* : il réprouve l'interprétation origéniste de ceux qui admettaient un feu métaphorique et spirituel, remords, etc. *De civit.*, l. XXI, c. ix, n. 2, col. 724. Il trouve même dans l'union de l'âme et du corps un motif d'admettre que le feu corporel puisse affecter les anges eux-mêmes, *quamvis miris, tamen veris modis. Ibid.*, c. x, n. 1. *Modéré* : car, la doctrine n'étant point alors élucidée, il laisse au lecteur la liberté de choisir. *Ibid.* Dans tous les cas, ce feu n'a pas la même intensité pour tous. *De civit.*, l. XXI, c. xvi, *ibid.*, col. 731.

7. Le ciel et la vision de Dieu. — Anges et élus de l'humanité forment une seule cité céleste et jouissent ensemble du bonheur ineffable dont la source est dans la vision de Dieu. *De civit.*, l. XXII, c. xxix, *ibid.*, col. 797. Mais *les yeux du corps glorifié participeront-ils à cette vision?* C'était alors un problème très agité, et plusieurs affirmaient. Nous sommes aujourd'hui surpris des hésitations d'Augustin, et plus encore de ce que ces doutes sont venus et se sont fortifiés avec l'âge. — 1. Au début c'est la négation énergique. En 408, dans sa lettre xcii à Italica, il repousse la vision corporelle avec une extrême sévérité, il l'appelle même une folie, *dementiam*, n. 6, *P. L.*, t. xxxiii, col. 319. Même les yeux glorifiés du Sauveur ne peuvent voir le Père. — 2. Puis la négation devient plus douce : vers 413, la lettre cxlvii à Pauline (c'est tout un traité *De videndo Deo*) condamne encore cette erreur, mais avec plus d'indulgence. Cf. n. 50-53, *ibid.*, col. 619-622. Bien plus, la lettre suivante à l'évêque Fortunatien excuse et adoucit ses affirmations précédentes. *Epist.*, cxlviii, n. 1-2, *ibid.*, col. 622-623. La lettre clxii, de 415, à Evodius, qui l'a consulté sur ce sujet, est dans la même note. Cf. n. 8, *ibid.*, col. 707. Dans le sermon cclxxvii, n. 14-16, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1265, il laisse une certaine liberté pourvu qu'on ne blesse point la spiritualité infinie de Dieu : *tantum non cogamur Deum perducere ad locum.* — 3. Enfin, vers 426, il doute formellement et tente un essai de conciliation dans la *Cité de Dieu*, l. XXII, c. xxix, n. 3 : « N'est-il pas possible, n'est-il pas très vraisemblable que les ressuscités, contemplant, de leurs yeux de chair transfigurés, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, y découvrent, dans une claire lumière, Dieu présent partout et gouvernant tout, comme à la vue des mouvements et des actes de la vie chez les hommes, nous découvrons la vie elle-même, etc. » Tout cela est bien vague, ainsi que les deux suppositions imaginées pour justifier la vision d'un être spirituel par un organe matériel. La première est l'hypothèse d'une telle transformation que l'œil glorifié ne sera plus un œil de chair, mais un œil spiritualisé : c'est dire qu'il ne sera plus un œil. La seconde imagine que Dieu est vu à la fois dans les créatures et en lui-même : *ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in cælo novo et in terra nova.* D'après les *Retractationes*, l. II, c. xli, *P. L.*, t. xxxii, col. 647, c'est son dernier mot sur ce sujet. La postérité ne l'a pas compris. Les philosophes avec Nourrisson, *op. cit.*, t. ii, p. 319, lui ont reproché d'avoir renoncé à la

distinction si nette qu'il avait établie avec Platon entre le sensible et l'intelligible. Son ancienne opinion a prévalu dans l'École et dans l'Église.

IX. CONCLUSION : CARACTÉRISTIQUE DU GÉNIE DE SAINT AUGUSTIN. — Les critiques ont souvent recherché la qualité dominante d'Augustin, celle qui caractérise mieux son œuvre et explique son action fascinatrice sur la postérité. Et ils ont envisagé tour à tour les divers aspects de ce grand génie. Les uns ont été frappés surtout de la profondeur et de l'originalité de ses conceptions : Augustin est pour eux le grand semeur d'idées dont vivront les esprits de l'avenir. D'autres, avec Jungmann et Stöckl, ont loué en lui la merveilleuse harmonie de toutes les qualités supérieures de l'esprit, ou encore l'universalité et l'étendue de sa doctrine : « Dans le grand docteur africain, dit le R. P. Zahm, *Bible, science et foi,* p. 56, il semble que nous trouvions unis et combinés la dialectique puissante et pénétrante de Platon, les profondes conceptions scientifiques d'Aristote, le savoir et la souplesse d'esprit d'Origène, la grâce et l'éloquence de Basile et de Chrysostome. Soit qu'on le considère comme philosophe, comme théologien ou comme exégète... il nous apparaît toujours admirable... et le maître incontesté de tous les siècles. » Ph. Schaff, *Saint Augustin,* etc., 1886, n. 97, admire surtout « l'union si rare du talent spéculatif des Grecs, avec l'esprit éminemment pratique de l'Église latine : union qui ne s'est réalisée à un degré si éminent qu'en lui seul ». Dans tous ces jugements il y a une large part de vérité : mais le caractère dominant du génie d'Augustin et le vrai secret de son action, c'est, croyons-nous, dans son cœur qu'il faut le chercher, dans son cœur pénétrant et animant de la plus chaude passion les plus hautes spéculations d'un profond esprit. Au fond, c'est l'appréciation générale et traditionnelle que nous exprimons, puisqu'on a toujours attribué à Augustin pour emblème un cœur, comme à Thomas d'Aquin un soleil. Mgr Bougaud, *Vie de sainte Monique,* 1879, p. 497, traduisait ainsi ce symbole : « Jamais homme n'a uni dans une même âme une si inflexible rigueur de logique avec une telle tendresse de cœur. » C'est aussi le jugement de Harnack, de Böhringer, de Nourrisson, de Storz, etc. Une courte analyse de cet amour d'Augustin pour la vérité nous donnera la clef de son œuvre et de son influence.

1° Caractères de la passion d'Augustin pour la vérité. — 1. L'admirable fusion d'un profond intellectualisme avec un mysticisme éclairé, tel est donc le trait caractéristique d'Augustin. La vérité n'est point pour lui seulement un spectacle à contempler : c'est un bien qu'il faut s'approprier : il faut l'aimer et en vivre. *O veritas, veritas! quam intime etiam tum medullæ animi mei suspirabant tibi. Confess.,* l. III, c. VI, n. 10, *P. L.,* t. XXXII, col. 689. Le génie d'Augustin, c'est ce don merveilleux d'embrasser la vérité par toutes les fibres de son âme, non par le cœur seulement, le cœur ne pense pas, non par l'esprit isolé, il ne saisit que la vérité abstraite et comme morte ; Augustin cherche la vérité vivante : même quand il combat certaines idées platoniciennes, il est de la famille de Platon, non d'Aristote. Par là sans doute il est de tous les temps parce qu'il communique avec toutes les âmes, mais il est surtout *moderne :* car chez lui la doctrine n'est pas la froide lumière de l'École ; elle est vivante et pénétrée de sentiment personnel. La religion n'est pas une simple théorie, le christianisme une série de dogmes : il est aussi une vie, comme on dit aujourd'hui, ou plus exactement, une source de vie.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant : Augustin n'est point un sentimental, un pur mystique, et le cœur seul n'explique point sa puissance. Si chez lui l'intellectualisme sec et froid des métaphysiciens fait place à une vision passionnée de la vérité, cette vision est le fond de tout. Il n'a jamais connu ce mysticisme vaporeux de notre temps qui se laisse bercer par un sentimentalisme vague et sans objet. Pour lui, l'émotion est profonde, vive, saisissante, précisément parce qu'elle naît d'un dogmatisme ferme, sûr, précis, qui veut savoir ce qu'il aime et pourquoi il aime. Le christianisme est une vie, mais une vie dans la vérité éternelle et immuable. Et si nul Père n'a mis, autant qu'Augustin, son cœur dans ses écrits, nul aussi n'a fixé sur la vérité le regard d'un esprit plus lucide et plus profond.

2. La vérité qui passionne Augustin, c'est Dieu lui-même. — Il n'est point épris en effet de cette curiosité qui aime seulement *la connaissance* de la vérité, c'est la vérité elle-même qu'il désire posséder pour en vivre ; non pas telle ou telle vérité, mais la vérité unique et totale dans laquelle se résolvent tous les problèmes sur le fond des choses : il cherche l'Être, le Vrai, le Bien qui embrasse et explique tout, c'est-à-dire Dieu. Il aspire sans cesse *ad Deum, id est veritatem... quæ intellectu et interiore mente capitur, quæ semper manet. De div. quæst.* LXXXIII, q. IX, *P. L.,* t. XL, col. 14. *Verus philosophus est amator Dei,* s'écrie-t-il. *De civit.,* l. VIII, c. I, *P. L.,* t. XLI, col. 225. Aussi toute sa doctrine est-elle essentiellement *théologique.* Voir col. 2322. Mais le Dieu d'Augustin n'est point le Dieu froid et abstrait, objet des patientes analyses de la scolastique : c'est le Dieu vivant qu'il cherche, et il aime chacun de ses attributs, même les plus abstraits, comme un aspect de la vie divine dans ses rapports avec notre âme. Il se passionne pour l'éternité : car l'éternité de Dieu, c'est pour lui une pensée divine et un amour divin penchés avant tous les siècles sur le temps, ce berceau qui portera nos vies. Pour Augustin, Dieu lui-même est *la patrie de l'âme* et ce mot explique le dialogue célèbre : « Que désires-tu connaître? — Dieu et l'âme. — Rien de plus? — Non, absolument rien. » *Solil.,* l. I, c. II, n. 7, *P. L.,* t. XXXII, col. 872.

Les autres Pères ont exalté la majesté et la puissance du créateur. Augustin, le premier, est séduit par *la beauté* de Dieu ; *rapiebar ad te decore tuo. Confess.,* l. VII, c. XVII, n. 23, *P. L.,* t. XXXII, col. 774. Nul homme n'a jamais écrit sur ce sujet des pages aussi enflammées. Cette beauté *toujours ancienne et toujours nouvelle* inspire les ravissantes élévations des *Soliloques,* et les cris passionnés des *Confessions.* « Je vis alors en esprit, ô mon Dieu, vos invisibles beautés dans les choses visibles que vous avez tirées du néant. » Et après la contemplation, son âme en garde pour la vie un souvenir embrasé d'amour : *redditus solitis non meum ferebam nisi amantem memoriam,* etc. *Confess., ibid.* Aux autres esprits le spectacle du monde révèle l'*existence* de Dieu : mais lui, dans ce sublime appel à toutes les créatures, c'est sur sa beauté qu'il les interroge, et leur réponse est une invitation à l'aimer : *sed et cælum et terra et omnia quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt ut te amem. Confess.,* l. X, c. XV, n. 8, *ibid.,* col. 782. « Et pour les interroger, ajoute-t-il, je n'ai eu qu'à les regarder : leur beauté a été leur réponse. » *Ibid.,* col. 783.

3. Le caractère de cette passion d'Augustin n'est point la violence, mais une tendresse communicative. — Tertullien, lui aussi, avec sa chaude nature africaine, se passionne pour la vérité. Mais, outre que son horizon est autrement borné, chez lui la passion est tyrannique, elle veut imposer le joug de force, et, manquant de mesure, elle s'égare misérablement. Chez Augustin, l'âme est aussi ardente, mais d'une ardeur toute pénétrée de tendresse pour Dieu et les âmes : son exquise délicatesse ressent tour à tour et fait éprouver les émotions les plus intimes : de là l'irrésistible effet des *Confessions.*

Un penseur protestant, Feuerlein, a mis en saillie avec exagération, il est vrai, et en laissant dans l'ombre la merveilleuse puissance de son intelligence) cette sen-

sibilité exquise d'Augustin, ce qu'il appelle « les éléments féminins » de son génie. « Il y a autre chose qu'un hasard ou un accident, dit-il, dans le rôle exceptionnel qui est celui de sa mère Monique dans son évolution intellectuelle. C'est là le cachet qui le distingue essentiellement de Luther, dont on a pu dire : Tout en lui est un homme. » *Ueber die Stellung Augustins in der Kirchen-und Kulturgeschichte*, dans *Historische Zeitschrift* de Sybel, 1869, t. XXII, p. 270-313. Et Schlosser, cité par Feuerlein, *ibid.*, p. 281, n'a pas craint de dire qu'il y a plus de vraie poésie dans ses œuvres que dans tous les écrits des Pères grecs. Il est du moins incontestable que nul penseur n'a fait couler ni tant de larmes ni des larmes plus saintes.

2° *Ce caractère du génie d'Augustin explique son œuvre doctrinale. — 1.* Les dogmes chrétiens sont moins envisagés en eux-mêmes et d'une façon spéculative, que dans leurs rapports avec l'âme et les grands devoirs de la vie chrétienne. Ainsi seulement s'explique sa division de la théologie, à première vue si étrange, dans l'*Enchiridion* : il ramène toute la doctrine chrétienne aux *trois vertus théologales* : c'est qu'il considère dans les mystères les diverses activités de l'âme qui doivent en vivre. De même, il est très bref dans l'exposé des mystères divins, et développe à loisir les dogmes anthropologiques du péché et de la grâce. Le point de départ de ces recherches dans toutes ses premières œuvres, ainsi que l'a très bien remarqué Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 4e édit., 1902, p. 211, trad. franç. dans *Ann. de phil. chrét.*, t. XL, p. 609, est essentiellement humain, psychologique : c'est le bonheur, le *fecisti nos ad te, et irrequietum est cor*, etc., des *Confessions*. Voir le *De beata vita*. Et il en est ainsi partout : dans la Trinité, abrégeant les subtilités des Pères grecs, il contemple de préférence la vie intérieure de la divinité comme un mouvement de l'Être qui est d'abord toute-puissance, puis connaissance et enfin amour. Dans l'Incarnation, il donne la plus large part au côté moral, au triomphe de l'humilité. Voir col. 2372-2373.

2. De là aussi, dans l'œuvre d'Augustin, un cachet, jusque-là inconnu, de personnalité vivante qui se trahit partout. Il inaugure cette littérature où l'individualité de l'auteur se révèle dans les matières les plus abstraites. « Chez lui, dit encore Eucken, *op. cit.*, p. 210, l'évolution de la pensée est, à un degré proéminent, l'expression de la personnalité : c'est même la vie personnelle, se manifestant directement, sans intermédiaire. » Les *Confessions* en sont un exemple inimitable. Harnack, *Précis de l'hist. des dogmes*, p. 256, admire à ce propos, chez le docteur africain, le don exquis de l'observation psychologique et une facilité entraînante pour peindre ses observations intimes : ce talent, dit-il, est le secret tout à la fois de son originalité et de sa grandeur.

3. C'est encore ce caractère qui le distingue des autres docteurs et lui donne sa physionomie propre. Ambroise, avec son esprit tout romain, est attiré, lui aussi, par le côté pratique des questions; mais il ne s'élève jamais si haut, et ne remue pas aussi profondément le cœur que son disciple de Milan. Jérôme est plus savant exégète, mieux armé pour l'érudition scripturaire, il est même plus pur dans son style; mais, malgré sa fougue impétueuse, le solitaire de Bethléhem est moins pénétrant, moins chaud, moins saisissant que son correspondant d'Hippone. Athanase est aussi subtil dans l'analyse métaphysique des dogmes, mais il ne remue pas le cœur et ne s'empare pas de toute l'âme comme le docteur africain. Origène a eu dans l'Église d'Orient un rôle d'initiateur comparable à celui d'Augustin en Occident; mais cette influence, malheureuse à plus d'un titre, s'exerçait plutôt dans la sphère de l'intelligence spéculative, tandis qu'Augustin, par ses dons du cœur, a étendu son action bien loin en dehors du monde des théologiens. Bossuet, celui de tous les génies qui lui ressemble le plus par l'élévation et l'universalité, lui est supérieur par l'art et le fini de ses œuvres; mais il n'a pas cette tendresse d'âme qui séduit; si Augustin est moins foudroyant, il attire davantage et subjugue doucement l'esprit.

3° *Ainsi s'explique encore l'action universelle d'Augustin sur les siècles suivants. — 1.* Elle est due à l'union des dons du cœur et de l'esprit. Seul le génie spéculatif n'agit pas directement sur la foule. Le monde chrétien, en dehors des théologiens de profession, ne lit pas Thomas d'Aquin. D'autre part, sans la vue nette et définie du dogme, le mysticisme ne tarde pas à sombrer, dès que la raison s'éveille et découvre le vide des métaphores : c'est le sort du piétisme vague de tous les temps, qu'ils reconnaissent le Christ ou non, qu'ils soient prônés par Schleiermacher, par Sabatier ou par leurs disciples. Mais au génie d'Augustin, à la fois épris de lumière et chaud d'amour, toute âme est accessible, et l'Église entière, docteurs et fidèles, se laissera pénétrer de ses pensées et de ses sentiments. Plus que tout autre critique, A. Harnack admire et décrit cette influence qui s'exerce sur toute la vie du peuple chrétien. Si Thomas d'Aquin est le docteur des écoles, Augustin est, pour Harnack, *l'inspirateur, le restaurateur de la piété chrétienne.* Si Thomas inspire les canons de Trente, Augustin, outre qu'il a formé Thomas lui-même, inspire la vie intime de l'Église, il est l'âme de toutes les grandes réformes réalisées en son sein. Dans *Das Wesen des Christentums,* 14e leçon, 1900, p. 161, trad. franç., p. 273, il montre comment catholiques et protestants vivent de la piété d'Augustin : « Le sentiment de la misère du péché consolée par la confiance, Augustin l'a exhalé avec une profondeur d'émotion et des paroles saisissantes que nul avant lui n'avait connues; bien plus, par ces confidences intimes il a atteint si sûrement des millions d'âmes, il a dépeint si exactement leur état intérieur, il a tracé de la confiance une image si vivante et si irrésistible, que ce qu'il a vécu lui-même a été sans cesse revécu dans le cours des 1500 ans qui ont suivi. Jusqu'à nos jours dans le catholicisme, la piété intérieure et vivante, aussi bien que la façon de l'exprimer ont été essentiellement augustiniennes : l'âme est toute pénétrée de ses sentiments; on sent comme lui, et l'on repense ses pensées. Il n'en va pas autrement pour beaucoup de protestants et ce ne sont pas les plus mauvais. » Aussi ceux-là même pour qui le dogme n'est qu'une relique du passé, proclament que l'influence d'Augustin survivra toujours : « L'Augustin qui doit vivre impérissable, dit Bohringer, *op. cit.*, p. 428, ce n'est ni le théologien, ni le Père de l'Église, ni le champion des luttes ecclésiastiques, c'est le génie religieux d'Augustin qui est immortel. »

2. Cette émotion vraie est aussi le voile qui dérobe au lecteur certains défauts, ou les fait oublier. « Jamais Augustin, dit Eucken, *op. cit.*, p. 213; trad. franç., p. 611, n'aurait pu exercer toute l'action qu'il a exercée, si, en dépit de la rhétorique de l'expression, la plus absolue sincérité n'avait régné au fond de son âme. » Cf. Harnack, *Das Wesen*, etc., p. 161. On excuse de même les redites fréquentes, parce qu'elles sont l'expression d'un sentiment profond. « Malgré toutes les répétitions, on sent, dans ses écrits, l'épanchement spontané de l'esprit le plus hautement doué et du cœur le plus pieux. » dit Schaff, *op. cit.*, p. 96.

3. Mais la passion d'Augustin est aussi, il faut l'avouer, la source d'exagérations, et parfois d'erreurs qui créent un réel danger au lecteur inattentif ou mal disposé. Certains théologiens, dans leur amour pour saint Augustin, ont voulu tout justifier, tout admirer, le proclamer infaillible. Rien ne pouvait plus nuire à sa gloire que ces excès : la réaction signalée plus haut, col. 2376, vient en partie de là. Il faut donc reconnaître que parfois la

passion de la vérité fixe trop son attention sur un seul côté d'une question complexe : de là des formules trop absolues, sans correctif, en apparence fausses, tantôt dans un sens, tantôt dans le sens contraire. « Le tempérament oratoire qu'il avait à un si haut degré, dit fort bien L. Becker, dans la *Revue d'hist. eccl.* (de Louvain), 15 avril 1902, p. 379, le genre d'élévation qui seyait à sa riche imagination, à son âme aimante, ne sont pas les plus sûrs dans les spéculations de la philosophie. » Les grands docteurs du moyen âge l'avaient bien remarqué : *PLUS dicens et MINUS volens intelligi*, dit de lui saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIII, a. 3, q. I, ad 1um, Quaracchi, 1885, t. II, p. 794. Cf. S. Thomas, *De malo*, q. V, a. 2, ad 1um. Telle est l'origine des prétendues contradictions qu'on lui prête et des erreurs que lui attribuent les prédestinatiens de tous les temps. On voit ici le rôle des esprits plus froids de la scolastique. Thomas d'Aquin était un correctif nécessaire au docteur d'Hippone : il est moins grand, moins original, et surtout moins vivant. Mais le calme didactique de son intellectualisme lui permet de corriger, par une critique rigoureuse, les exagérations d'Augustin, de donner aux termes plus de justesse et de précision, de préparer en un mot le dictionnaire grâce auquel on pourra lire le docteur africain sans danger.

Le protestant Ph. Schaff a écrit, *op. cit.*, p. 102 : « Le grand génie de l'Église africaine... de qui le moyen âge et la Réforme ont reçu une impulsion également puissante, mais en des directions si diverses, n'a pas encore achevé l'œuvre qui lui a été assignée par la providence. Il est encore un trait d'union entre les deux sections opposées de l'Église d'Occident, le catholicisme et le protestantisme, et encourage l'espérance qu'un temps viendra où les discordes du passé seront oubliées dans les suaves harmonies de la parfaite connaissance et du parfait amour. » Puisse ce rêve se réaliser!

I. ÉTUDES GÉNÉRALES SUR LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN. — Les plus importantes sont les grands ouvrages, signalés col. 2284, de Tillemont, Ceillier, Schwane, Stöckl, et, parmi les protestants, Bindemann, Fried. et Paul Bohringer (malheureusement, les textes d'Augustin sont cités en allemand, et chose incroyable *sans aucune référence*), Dorner, Reuter, Loofs et Harnack. Il faut ajouter : 1° Les synthèses de la doctrine augustinienne par extraits : Prosper d'Aquitaine, *Sententiæ ex Augustino delibatæ* (au nombre de 390), *P. L.*, t. XLV, col. 1859-1898; D. Eugyppius (moine africain vers 553), *Thesaurus ex Aug. operibus, P. L.*, t. LXII, col. 561-1088, et dans le *Corpus* de Vienne, t. IX, édit. de P. Knöll. Après de nombreuses compilations au moyen âge par Isidore de Séville († 636), Bède († 733), Raban Maur († 856), le diacre Florus de Lyon († 875), François de Mayronis († 1327), *Theologicæ veritates in S. Aug. de civitate Dei*, Toulouse, 1448; au XIVe siècle, Barthélemi Simonis de Carusis, O. S. A., acheva le *Milleloquium S. P. Aug. ordine alphabetico digestum*, commencé par son maître Aug. Trionfo, édité plusieurs fois, 2 in-fol. (Lyon, 1555; Paris, 1645) et les *Commentaria tam in V. quam in N. T. ex omnibus Augustini lucubrationibus*, 2 in-fol., Bâle, 1542 (ouvrage protestantisé par un audacieux plagiat du luthérien Jean Gastius, qui se l'attribua, cf. Tiraboschi, *Stor. d. Lett. italiana*, l. II, c. I); Jérôme Torres, S. J. (Torrensis), *Confessio augustiniana in lib. VI distributa et certis capitibus locorum theologicorum, qui sunt hodie scitu dignissimi, comprehensa...*, Dilingen, 1567, réimprimé sous ce titre : *D. Augustinus romano-catholicæ fidei defensor*, Vienne, 1747; David Lenfant, O. P., *Concordantiæ augustinianæ, sive collectio omnium sententiarum, quæ sparsim reperiuntur in omnibus S. Aug. operibus, ad instar Concordantiarum S. Scripturæ*, 2 in-fol., Paris, 1656, 1665 : c'est une concordance *verbale* plutôt que *doctrinale*, très utile pour étudier la *terminologie* de saint Augustin; Angelus Cupetoli (pseudonyme du théâtin Gabr. Gualdo), *Theologia contemplativa et moralis*, 3 in-fol., Venise, 1737 (encore utile, quoique par ordre alphabétique). — 2° *Les grands théologiens* discutent ordinairement la pensée de saint Augustin sur chaque dogme, mais spécialement Vasquez, Estius, Ruiz de Montoya, Contenson, Petau, Thomassin, le cardinal Brancacio de Lauria, O. M., Frassen, Massoulié, Gotti, Berti, Tournely, les controversistes Bellarmin, Stapleton, Walenburch, et de nos jours Franzelin, Palmieri, Scheeben, Schanz, Janssens. Dans les *Prælectiones theologicæ* de Christ. Pesch, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894 sq., l'index de chaque volume, v° *Augustinus*, renvoie aux divers points de la doctrine augustinienne. Il en est de même de L. Janssens, O. S. B., dans sa *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam*, Fribourg-en-Brisgau, 1900-1902 (4 volumes parus). Ouvrages spéciaux : M. Hauzeur, *Anatomia totius augustissimæ doctrinæ S. Augustini*, 2 in-fol. (1643-1645); ouvrage d'un vrai mérite; L. Alticozzi, S. J., *Summa augustiniana ex collectis, disputatis explicatisque sententiis D. Augustini*, 6 in-4°, Rome, 1755, étude très pénétrante de la pensée augustinienne surtout sur la grâce; *La défense de la tradition et des saints Pères*, par Bossuet, édit. Lebel, Versailles, 1815, t. V, apologie de la doctrine d'Augustin contre les attaques de Richard Simon; les *Annotationes* de J.-B. Faure sur l'*Enchiridion de fide, spe et caritate*, Rome, 1755; par Passaglia, Naples, 1847, sont une véritable clef de la doctrine de ce Père; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 351-512. — 3° Études importantes d'auteurs protestants : Em. Feuerlein, *Über die Stellung Augustins in der Kirchen-und Kulturgeschichte*, dans *Historische Zeitschrift* de Sybel, 1869, t. XXII, p. 270-313; A. Dorner, *Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung*, in-8°, Berlin, 1873; H. Reuter, *Augustinische Studien*, in-8°, Gotha, 1887 (paru dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1881, t. V, p. 349-286; t. VI, p. 155-192; t. VIII, p. 124-187), très importante étude sur la théorie de l'Église; W. Cunningham, *S. Austin and his place in the history of christian thought*, in-8°, Londres, 1886 (Hulsean Lectures, 1885); R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, in-8°, Leipzig, 4e édit., 1902, p. 210-245, traduit dans les *Annales de philos. chrét.*, sept.-oct.-novembre 1899.

II. ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE ET LE NÉOPLATONISME DE SAINT AUGUSTIN. — 1° *La philosophie en général :* André Martin, oratorien, *S. Augustini philosophia*, Angers, 1667, recueil de textes réédité par Jules Fabre, Paris, 1863 (tendance ontologiste); A. Théry, *Le génie philosophique et littéraire de S. Augustin*, in-8°, Paris, 1861; Flottes, *Études sur S. Augustin, son génie, son âme, sa philosophie*, in-8°, Montpellier, 1861; cf. Saint-René Taillandier, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1862, t. XL, p. 503-512; G. Milone, *Come la filosofia di S. Tommaso da quella di S. Agostino per essere differentissima non e discorde*, dans *Giorn. d. Arcad.*, 1862, t. XXXIV, p. 37-116; F. Nourrisson, *La philosophie de S. Augustin*, 2 in-8°, Paris, 1865 (cf. Barth. Saint-Hilaire, dans les *Mémoires de l'Acad. des sciences mor. et pol.*, 1865, t. XII, p. 167-262); A. Dupont, *La philosophie de S. Augustin*, Louvain, 1881 (extrait de la *Revue catholique* de Louvain); Storz, *Die Philosophia der h. Augustinus*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882; Jules Martin, *Saint Augustin*, in-8°, Paris, 1901 (dans la collection *Les grands philosophes*), étude vraiment personnelle, mais trop systématique; cf. L. Becker, dans la *Revue d'hist. ecclés.* (de Louvain), 15 avril 1902, p. 379-385; Bainvel, *Un nouvel interprète de saint Augustin*, dans les *Études*, 1901, t. LXXXVII, p. 645-661; A. Gardeil, dans la *Revue thomiste*, novembre 1901, p. 628-636; A. Berthaud, *S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus*, Poitiers, 1894; L. Baurain, *Le temps d'après saint Augustin*, dans la *Revue augustinienne*, mai 1902, p. 183-193. — 2° *Le néoplatonisme et saint Augustin.* Voir Études générales sur le platonisme des Pères, dans la *Topo-bibliographie* de M. Chevalier, au mot *Platonisme;* Souverain, *Le platonisme dévoilé, essai touchant le Verbe platonicien*, Cologne (Amsterdam), 1700, souleva une controverse violente, cf. H. v. Stein, *Der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter* (cf. *Zeitschrift f. die histor. Theol.*, 1864, p. 319-418); F. Baltus, S. J., *Défense des saints Pères accusés de platonisme*, in-4°, Paris, 1716; Keil, *De doctoribus veteris Ecclesiæ culpa corruptæ per platonicas sententias theologiæ liberandis*, édit. Goldhorn, Leipzig, 1821. En particulier : J. Bestmann, *Qua ratione Augustinus notiones philosophiæ græcæ ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, in-8°, Erlangen, 1877; Læsche, *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda*, Iéna, 1880; C. Bigg, *The christian platonist of Alexandria*, in-8°, Londres, 1886, p. 280-290; Grandgeorge, *S. Augustin et le néoplatonisme*, in-8°, Paris, 1896 (met en regard les textes d'Augustin et ceux de Plotin dont il s'inspire).

III. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE. — 1° Augustin et la connaissance en général : Melzer, *Augustini et Cartesii placita de mentis humanæ sui cognitione*, 1860; W. Ott, *D. hl. Augustinus Lehre über d. Sinneserkenntniss*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1900, p. 45-59, 138-148; H. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie in deren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes*, in-8°, Marbourg, 1901. — 2° Saint Augustin et l'ontologisme :

I. Schutz, *Divi Augustini de* [illegible] *doct.* [illegible], Münster, 1867 (diss. inaug.). [illegible] Zigliara, O. P., *Della* [illegible] *secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, 2 in-8°, Rome, 1874 [illegible]; Lepidi, O. P., *Examen* [illegible] *de* [illegible], in-8°, Louvain, 1875 [illegible]; J. Kleutgen, S. J., *Die Philosophie der Vorzeit* [illegible], 2 in-8°, Münster, 1860, [illegible] t. II, p. [illegible]. — 3° Augustin apologiste. B. Fibus, S. J., *Augustinus Pauli ad Romanos interpres apostolico-romano-catholicus* [illegible] *Via veritatis et vitæ... per... interpretationem* [illegible] *Augustini super Ep. ad Rom... contra atheos, paganos, judæos, mahumetanos, hæreticos, etc... demonstrata*, in-fol., Cologne, 1696 (véritable apologie d'après saint Augustin); [illegible] Nitsch, *Augustinus Lehre vom Wunder*, in-8°, Berlin, 1865. F. C. J. van Goens, *De Aur. Augustino apologeta sec. libros de civitate Dei*, in-8°, Amsterdam, 1838; J. Hahnel, *Über das Verhältniss des Glauben zum Wissen*, in-8°, Leipzig, 1891 (diss. inaug.); W. Schwenkenbecher, *Augustins Wort : « Fides præcedit rationem, »* Sprottau, 1899 (progr.). — 4° Saint Augustin exégète. Douais, *Saint Augustin et la Bible*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 62-81, 351-377; 1894, 110-135, 410-432, résumé dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Augustin*. — Les attaques de Richard Simon dans son *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*, c. XVII, Rotterdam, 1693, p. 246-300, furent réfutées par Bossuet, *Histoire de la tradition et des saints Pères*, édit. de Paris, t. V. — Sur les discussions scripturaires entre saint Jérôme et saint Augustin, voir col. 2287; S. C. W. Bindesbøll, *Augustinus et Hieronymus de S. Scriptura ex hebræo interpretanda disputantes*, in-8°, Copenhague, 1825. — Une concordance très utile des commentaires d'Augustin a été donnée par Lenfant, O. P., *Biblia augustiniana, sive collectio et explicatio omnium locorum quæ sparsim reperiuntur in omnibus S. Augustini operibus, ordine biblico*, 2 in-fol., Paris, 1661. — Deux écrivains protestants ont publié de sérieuses études sur l'ensemble de l'œuvre exégétique d'Augustin : N. Clausen, *Aurelius Augustinus Hipp. S. Scripturæ interpres*, in-8°, Copenhague, 1827; E. F. Schneegans, *Appréciation de saint Augustin d'après ses travaux sur l'herméneutique sacrée*, in-8°, Strasbourg, 1848 (thèse). — Questions spéciales : F. Weihrich, *Die Bibelexcerpte de divinis Scripturis und die Itala des h. Augustinus*, in-8°, Vienne 1893 (extrait des *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Vienne, t. CXXIX); O. Rottmanner, *S. Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux* (extrait de la *Revue bénédictine* de Maredsous, juillet 1901). — 5° Sur le symbole : C. P. Caspari, *Ueber das Symbol bei Augustin*, dans *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, 1866, t. I, p. 264-282.

IV. DOCTRINE D'AUGUSTIN SUR DIEU ET SES ŒUVRES. — 1° La connaissance de Dieu : C. von Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berucksichtigung Augustins*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1869 (excellente étude); Duquesnoy, *Une preuve de l'existence de Dieu dans S. Augustin* (*De libero arbitrio*, l. II, c. III-XV), dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1891, t. XXV, p. 286-302, 331-346. 2° La Trinité : Th. Gangauf, O. S. B., *Des h. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, in-8°, Augsbourg, 1866; G. Wessenborn, *De cogitationibus Augustini philosophicis de Trinitate Dei prolatis*, in-8°, Halle, 1841; Reuter a publié sur l'attitude d'Augustin vis-à-vis des formules trinitaires d'Orient, divers articles dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. V, p. 375 sq.; t. VI, p. 155 sq. — 3° La création : A. Ritschl, *Expositio doctrinæ Augustini de creatione mundi, peccato, gratia*, in-8°, Halle, 1843 (diss. inaug.); Grassmann, *Die Schöpfungslehre des h. Augustin und Darwins*, in-8°, Ratisbonne, 1889 (bonne étude sur l'évolution des *rationes seminales*); J. Christinnecke, *Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins*, Leipzig, 1891; E. Melzer, *Die augustinische Lehre vom Kausalitäts Verhältniss Gottes zur Welt*, in-8°, Neisse, 1892. R. P. Zahm, C. S. C., *Bible, science et foi*, trad. par Flageolet, Paris, 1894, p. 54-77; *L'évolution et le dogme*, trad. par J. Flageolet, Paris, 1897, c. IV, p. 119-157. A. Motais, *L'école éclectique sur l'Hexaméron mosaïque. I. Saint Augustin*, dans les *Annales de philosophie chrét.*, 1885, t. XII, p. 174-191, 286-301, 375-398, t. XIII, p. 65-78, 159-172. Voir col. 2355. Sur le temps : Gerthage, *Augustins Lehre von der Zeit*, Heidelberg, 1836; A. Brandt, *S. Augustini de angelis doctrina*, Paderborn, 1893. — 4° Le mal et la controverse manichéenne : J. Nitschl, *Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des h. Augustinus*, in-8°, Ratisbonne, 1859; K. Scipio, *Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre vom Übel*, in-8°, Leipzig, 1886; Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, in-8°, Paris, 1895 (extrait de la *Revue thomiste*); A. Bruckner, *Faustus von Mileve, Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, in-8°, Bâle, 1901; [illegible] *saint Augustin* : [illegible], 1883, [illegible]. [illegible], *De Augustini doctrinæ* [illegible] *commentatio*, in-8°, Leipzig, 1852; [illegible], *Die Lehre vom Freiheit des Willens bei Augustinus*, [illegible]. — [illegible] Kühner, *Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890; O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, in-8°, Leipzig, 1901; J. Gottschick, *Augustins Anschauung von der Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1901, fasc. 2, 3; [illegible] *Revue d'hist. eccl.*, Louvain, 1904, t. V; [illegible], *Die Mariologie des h. Augustinus*, Cologne, 1907.

V. LA DOCTRINE SUR LA GRÂCE ET LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. — 1° Sources [illegible] les écrits de Pélage, Célestius et Julien [illegible] par Garnier, dans la diss. VI, part. II, *De scriptis* [illegible], *P. L.*, t. XLVIII, col. 588-[illegible]; [illegible] Pélage, *Epist. ad Demetriadem* (a. 413), *P. L.*, t. XXXIII, col. 1099-1120. *Expositio* [illegible] *super omnes epistolas Pauli*, *P. L.*, t. XXX, col. [illegible]; [illegible] texte a été tronqué et corrigé au VI[e] siècle [illegible] pélagienne [illegible] saint Jérôme. Zimmer, *Pelagius in Irland, Texte und Untersuchungen zur patristischen Litteratur*, in-8°, Berlin, 1901, tranche la controverse [illegible] Klasen dans la *Theolog. Quartalschrift*, 1885, t. LXVII, p. 244-317, 531-577, il a retrouvé dans le *Codex S. Gallensis* 73, IX[e] siècle, le texte primitif sur lequel a été [illegible] le texte augustinien. Le *Liber ad viduam* de Pélage, qu'on croyait perdu, a été identifié par dom Morin avec le *De vita christiana* pseudo-augustinien, *P. L.*, t. XL, col. 1031-1046. Voir col. 2359. C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und den Anfang des M. A.*, in-8°, Christiania, 1890, il y a là un *Corpus pelagianum*, d'origine postérieure, mais qui éclaire vivement cette hérésie. Voir AGRICOLA PELAGIANUS, col. 634-635. La 1[re] lettre de ce recueil serait, d'après dom Morin, *Revue bénéd.* de Maredsous, 1898, p. 481-493, le traité *De vita christiana* de l'évêque pélagien breton Fastidius, et non l'œuvre du pélagien Agricola, comme le pensait Caspari. Les autres lettres seraient aussi de Fastidius. — 2° Écrits des Pères contemporains d'Augustin contre le pélagianisme : S. Jérôme, *Epist.*, CXXXIII, *ad Ctesiphontem*, *P. L.*, t. XXII, col. 1147-1161; *Dialogus adversus pelagianos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 495-590; P. Orose, *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, *P. L.*, t. XXXI, col. 1174-1212. Marius Mercator, *Commonitorium de Cælestio* [illegible] *tum* (a. 429), *P. L.*, t. XLVIII, col. 65-108. [illegible] *in verba Juliani*, [illegible], col. 109-172. Prosper d'Aquitaine expose que la doctrine d'Augustin dans son *Epist. ad Rufinum de gratia et libero arbitrio* (a. 429), *P. L.*, t. XLV, col. 1793-1802, et ses autres ouvrages. Cf. L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, in-8°, Paris, 1900, étude sur la doctrine de saint Augustin, p. 77-12[illegible], 368-410. — 3° Études sur la controverse pélagienne : J. Garnier, l'éditeur de Marius Mercator, a ajouté à ses éditions [illegible] sept dissertations très savantes, entre autres : I[re] *De primis auctoribus et præcipuis defensoribus hæresis pelagianæ*; II[e] *De synodis habitis in causa pelagianorum*; VI[e] *De scriptis... adversus hæresim pelagianam*... [illegible]; VII[e] *De ortu et progressu hujus hæresis*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 255-698. Petau, *De pelagianorum et semipelagianorum hæresi*, 1643, dans les *Dogmata theologica*, édit. Vivès, 1865, t. IV, p. 597-657, et *Thesaurus* de Zaccaria, t. V, p. 266-350 (il y est consacré aux dissertations sur la grâce). Id., *De* [illegible] *opificio*, l. IV, *in quo et Augustini sententia* [illegible] *natura constituta*, dans les *Dogmata*, t. IV, p. 373-443. H. Noris, O. S. A., *Historia pelagiana et dissertatio de synodo V œcumenica... additis Vindiciis augustinianis pro libris a S. doctore contra pelagianos ac semipelagianos scriptis*, in-fol., Padoue, 1673 (voir AUGUSTINIANISME); les *Vindiciæ* sont aussi dans *P. L.*, t. XLVII, col. 571-880. Noël Alexandre, O. P., *Hist. eccles.*, sæc. V-VII, c. III; *Diss. sæc.* V, I-XIV, XXI-XXIII, édit. de Venise par Mansi, 1778, p. 12-[illegible], 172-184, 262-292. Bénédictins éditeurs de saint Augustin, *Præfatio* [illegible] t. X, *P. L.*, t. XLIV, col. 9-108. [illegible], col. 1689-1722; [illegible] *historiæ pelagianæ*. [illegible] Maffei, *Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni* [illegible], [illegible] 1742, trad. latine par Reiffenberg, S. J., [illegible], Francfort, 1756. Voir aussi les études théologiques au traité de la grâce, [illegible] Suarez, *P*[illegible], t. VII, édit. Vivès, [illegible], p. 226-[illegible] et les controversistes sur le prédestinatianisme, le baïanisme, le jansénisme. — Plus récemment, à remarquer : les

ouvrages de Fr. Wörter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1866; *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus,* in-8°, Paderborn, 1898; Fr. Klasen, *Die innere Entwicklung der Pelagianismus,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882; controverse de Kuhn et Krabinger dans *Theologische Quartalschrift,* 1853, sous ce titre : *Der angebliche Pelagianismus der voraugustinischen Väter;* A. Gaillard, P. S. S., *Études sur l'histoire de la doctrine de la grâce, depuis saint Augustin,* in-8°, Lyon-Paris, 1897. Parmi les ouvrages protestants, à signaler : G. J. Vossius, *Historia de controversiis quas Pelagius ejusque reliquiæ moverunt* (Opera, t. VI), 1655 : W. F. Walch, *Historia doctrinæ de pecc. originali,* 1783; Id., *Ketzerhistorie,* t. IV, V; G. Fr. Wiggers, *Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus,* 2 in-8°, Berlin, 1821; Hambourg, 1833; Jacobi, *Der Lehre des Pelagius,* Leipzig, 1892; A. Bruchner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus,* in-8°, Berlin, 1897, dans *Texte und Untersuchungen,* t. XV, fasc. 3; J. Jüngst, *Kultus und Geschichtsreligion, Pelagianismus und Augustinismus,* in-8°, Giessen, 1901. — 4° Exposé direct des doctrines augustiniennes : C. Merlin, S. J., *Véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, P. L.,* t. XLVII, col. 886-988 (c'est la première partie d'un ouvrage paru sous ce titre : *Réfutation des critiques de M. Bayle sur S. Augustin,* Paris, 1732). Cf. *Mémoires de Trévoux,* déc. 1736, nov. 1716, nov. 1717, août 1730; A. Mayr, *Augustinus, doctor gratiæ,* Ingolstadt, 1721. Plus récemment, parmi les protestants : Phil. Marheinecke, Ottomar, *Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der Gnade,* in-8°, Berlin, 1821; E. Bersot, *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence,* in-8°, Paris, 1843; cf. Cousin, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sciences morales et pol.,* 1843, t. IV, p. 187; Th. Weber, *S. Augustini de justificatione doctrina,* in-8°, Wittemberg, 1875. Auteurs catholiques : J. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach S. Augustin (nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arausicanum II),* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1871 (étude sérieuse que l'auteur a défendue contre Hefele dans *Zeitschrift für kath. Theol.,* Inspruck, 1895, p. 117); J. P. Baltzer, *Des h. Augustinus Lehre über Prædestination und Reprobation,* Vienne, 1871; Rottmanner, O. S. B., *Der Augustinismus,* Munich, 1892 (cf. Schanz, dans *Theol. Quartalschrift,* 1893, t. LXXV, p. 699-703; O. Pfulf, dans *Zeitschrift für kath. Theol.,* 1893, p. 482-495); A. Kranich, *Über die Empfanglicheit der menschl. Natur für die Güter der übernat. Ordnung nach dem Lehre der hl. Augustin und des hl. Thomas,* in-8°, 1892; Turmel, *Le dogme du péché originel dans S. Augustin,* dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.,* 1901, p. 385-426; 1902, p. 128 sq., 209 sq., 289 sq., 510 sq; Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin,* Fribourg-en-Br., 1908. Voir AUGUSTINISME, bibliographie.

VI. L'ÉGLISE, LA CONTROVERSE DONATISTE ET LES SACREMENTS. — 1° La controverse donatiste : *Documenta ad donatistarum historiam pertinentia,* recueillis par les bénédictins, *P. L.,* t. XLIII, col. 773-842; Duchesne, *Le dossier du donatisme,* dans les *Mélanges... de l'École franç. de Rome,* 1890, p. 589-650. Écrivains protestants : A. Roux, *Dissertatio de Aur. Augustino adversario donatistarum,* in-8°, La Haye, 1838; F. Ribbeck, *Donatus und Augustinus, oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche,* in-8°, Elberfeld, 1858; Thummel, *Zur Beurtheilung der Donatismus,* Halle, 1893. — 2° L'Église : Alticozzi, *Summa augustiniana,* in-4°, Rome, 1747, tout le 3° volume traite *De vera Christi Ecclesia,* selon saint Augustin (contre les jansénistes); E. Commer, *Die Catholicität nach dem hl. Augustinus,* in-8°, Breslau, 1873; Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustinus,* in-8°, Paderborn, 1892 (relève souvent les erreurs de Reuter, dans *Augustinische Studien*); cf. Schanz, dans *Theol. Quartalschrift* de Tubingue, 1893, p. 337; Id., *Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus,* in-8° (progr.), Neubourg, 1885; parmi les protestants, à remarquer : H. S. Schmidt, *Des Augustinus Lehre von der Kirche,* dans *Jahrbuch für deutsche Theologie,* 1861, t. VI, p. 197-255; Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik der Gregorianischen Kirchenstreits,* in-8°, Leipzig, 1888, étude historique très précise de tous les textes d'Augustin allégués dans la grande lutte du sacerdoce et de l'empire (XI-XII siècles) par les défenseurs ou les adversaires de la papauté; E. Michaud, *La notion de l'Église d'après saint Augustin,* dans *Internationale theologische Zeitschrift,* 1894, t. II, p. 607-626. — 3° Sur les sacrements en général et la controverse des rebaptisants : tous les théologiens étudient la doctrine de saint Augustin dans le traité *De sacramentis in genere.* Voir Noël Alexandre, *Hist. eccles.,* sæc. III, diss. XXIII, Venise, 1778, t. IV, p. 155-165; J. Hymmen, *Die Sakramentslehre Augustins,* Bonn, 1905. Le *plenarium concilium* contre les rebaptisants, allégué très souvent par Augustin, et spécialement *De baptismo,* l. II, c. IX, n. 14, *P. L.,* t. XLIII, col. 135, donna lieu à de vives controverses au XVIIe siècle. Voir Launoy, *De vera notione plenarii apud Augustinum concilio in causa rebaptizantium dissertatio,* Paris, 1644, dans *Opera omnia,* in-fol., Cologne, 1731, t. II, p. 122 sq. (à l'Index, 29 mai 1690, ainsi qu'une nouvelle *Défense*); Nicolaï, O. P., *Œcumenica dissertatio de concilio plenario, quod contra donatistas baptismi quæstionem ex Augustini sensu definivit,* in-8°, Paris, 1667; J. David ajouta à son savant ouvrage *Des jugements canoniques des évêques,* Paris, 1671 (contre Pierre de Marca), une dissertation (où l'on montre en quel temps, et pour quelles raisons l'Église universelle consentit à recevoir le baptême des hérétiques; et par *où l'on découvre ce qui a donné occasion aux auteurs qui ont traité de cette matière, de s'être égarés dans la recherche qu'ils ont faite du concile plénier qui termina, suivant S. Augustin, cette contestation*); Launoy, pris à partie par ces deux auteurs, répliqua : de là échange de brochures; Noël Alexandre, *Hist. eccles.,* sæc. III, diss. XXIV, *De concilio plenario quod controversiam de baptismo hæreticorum diremit juxta sententiam Augustini,* Venise, 1778, t. IV, p. 165-168 (il opine pour Nicée); Billuart, *Digressio historica,* sect. VI, sur le même sujet, Paris, 1872, t. VI, p. 233-236; J. Ernst, *Der heilige Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarconcil,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1900, p. 282-325. — 4° Le sacrement de l'eucharistie : J. Ph. Bovius, S. J., *De sacramento altaris fides S. Augustini,* in-4°, Milan, 1757; M. M. Wilden, *Die Lehre des h. Augustins vom Opfer der Eucharistie,* in-8°, Schaffhausen, 1864; Schanz, *Die Lehre des h. Augustinus über die Eucharistie,* dans *Theolog. Quartalschrift* de Tubingue, 1896, t. LXXVIII, p. 79-115; F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begrifs,* Freising, 1901, t. I, p. 238-266; E. Tarchier, *Le sacrement de l'eucharistie d'après S. Augustin,* Lyon, 1904; M. Blein, *Le sacrifice de l'eucharistie d'après S. Augustin,* Lyon, 1906; O. Blank, *Die Lehre des hl. Augustins vom Sakramente der Eucharistie,* Paderborn, 1907; K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustins, ibid.,* 1908. — G. Smith publia en 1739 une brochure reproduite dans *S. Augustin...* par W. Cunningham, 1886, p. 198-276. — 5° La pénitence : Schanz, *Die Lehre des h. Augustinus über das heilige Sacrament des Busse,* dans *Theolog. Quartalschr.* de Tubingue, 1895, t. LXXVII, p. 448-496, 598-621; Chr. Pesch, *Die Lehre des hl. Augustin über die Nachlassg. der Sünden durch das Busst-sakrament,* dans *Der Katholik,* juin 1900, t. XXI, p. 537-547; A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte,* in-8°, Wurzbourg, 1902, cet ouvrage combat E. Herzog (évêque vieux-catholique) qui a répliqué par *Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustin,* in-8°, Berne, 1902.

VII. SUR LA DOCTRINE MORALE DE SAINT AUGUSTIN. — 1° En général : Grou, *Morale de S. Augustin, surtout d'après les Confessions et la Cité de Dieu,* Paris, 1786; F. Mayr, O. S. A., *D. Augustinus, vitæ spiritualis magister,* Pavie (XVIIIe siècle), trad. franç. par P. Laurent, *S. Augustin maître de la vie spirituelle,* 4 in-8°, Paris, 1890; P. Goedert, *S. Augustin, Lectures spirituelles,* Paris, 1900; J. Martin, *Doctrine spirituelle de S. Augustin,* in-24, Paris (1901); Tom. Rodriguez, O. S. A., *Analogias entre S. Augustin y Sa Teresa,* dans *Revista agustiana,* 1893 (dix articles); L. Dubief, *Essai sur les idées politiques de S. Augustin,* in-8°, Moulins, 1857; Nourrisson, *ouvr. cité,* étudie spécialement la morale de saint Augustin, t. I, p. 220-263; t. II, p. 1-92, 380-398; J... Mausbach, *Die Ethik. des h. Augustins,* 2 in-8°, Fribourg-im-Br., 1909. — 2° Sur la théorie augustinienne de la charité : Bolgeni, *Della carità o amor di Dio,* 2 in-8°, Rome, 1788; J.-B. Faure, dans ses annotations sur le c. VIII de l'*Enchiridion,* Naples, 1847, et Palmieri, *De pænitentia,* Rome, 1879, th. XXII, atténuent l'interprétation de Bolgeni. Contre Bolgeni : Muzzarelli, *Del motivo formale specifico dell' atto di carità,* Foligno, 1792; Chantre y Herrera, *De charitate ejusque discrimine ab spe theologica,* in-4°, Bologne, 1792; Scheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik,* t. III, § 296, surtout p. 937-947.

VIII. ESCHATOLOGIE. — J. Cadonici, *Vindiciæ augustinianæ ab imputatione regni millenarii,* in-8°, Crémone, 1747; Muratori, *De paradiso regnique cælestis gloria...,* c. XVII, in-4°, Vérone, 1738, p. 164-181 (venge saint Augustin des attaques de Thomas Burnet); J. Turmel, *L'eschatologie à la fin du IVe siècle,* 1900. Cf. Portalié, dans le *Bulletin de littér. eccles.* de Toulouse, 1901, p. 101-119; A. Frantz, *Die Gebet für die Todten... nach den Schriften des hl. Augustinus,* Nordhausen, 1857.

IV. AUTORITÉ DE SAINT AUGUSTIN. — Il ne s'agit point d'examiner ici la question de l'autorité des Pères de

l'Église ; nous supposons les principes généraux. Mais le rôle à part du grand docteur dans l'Église et surtout les approbations exceptionnelles que le saint-siège a prodiguées à sa doctrine, spécialement dans les problèmes de la grâce, semblent avoir investi ses écrits d'une autorité officielle dont il est important de déterminer le sens et la portée.

I. DOCUMENTS OFFICIELS ÉTABLISSANT L'AUTORITÉ DE SAINT AUGUSTIN. — 1° *Lettre de saint Célestin Ier aux évêques des Gaules* (431). — 1. L'occasion de cette lettre est indiquée par Célestin : Prosper et Hilaire, ces deux laïques dont il loue le zèle (les mêmes qui avaient informé l'évêque d'Hippone de l'opposition semipélagienne à sa doctrine) sont venus à Rome et informent le pape du trouble jeté dans les âmes par des *prêtres* présomptueux qui soulèvent de téméraires problèmes, *indisciplinatas quæstiones vocantes in medium.* Dans une lettre remise à Prosper et à Hilaire pour les évêques gaulois, le pape les presse d'imposer silence à ces prêtres qui *attaquent des maîtres* dont ils n'ont pas même été les disciples. Le silence des évêques ressemblerait à une connivence. Donc *desinat, si ita res est, incessere novitas vetustatem,* etc. (paroles que Vincent de Lérins essaie d'accaparer à son profit, dans son *Commonitorium,* l. II, 32, *P. L.*, t. L, col. 684). Il est clair qu'il s'agit d'Augustin que l'on poursuit même après sa mort. Le pape le montre clairement par l'éloge suivant qui va devenir la grande loi du respect dû à l'évêque d'Hippone, mais loi tempérée par les réserves ajoutées dans un document qui accompagne la lettre, et dont il va être question.

2. Voici le texte d'après Mansi, *Amplissima coll. concil.,* t. IV, col. 455, 462; cf. Jaffé, n. 381; *P. L.,* dans l'appendice du t. XLV, col. 1755, et t. L, col. 528; Denzinger, *Enchiridion,* n. 86, 97.

a) Éloge d'Augustin dans la lettre de Célestin.

Augustinum, sanctæ recordationis virum, pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistræ suspicionis saltem rumor aspersit : quem tantæ scientiæ olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam ante a meis semper decessoribus haberetur. Bene ergo de eo omnes in commune senserunt, utpote qui utique cunctis et amori fuerit et honori. Unde resistatur talibus quos male crescere videmus...

Augustin dont la vie et les mérites sont restés en sainte mémoire, a toujours été en communion avec nous ; jamais l'ombre même d'un fâcheux soupçon ne l'a effleuré : si grande était sa science, nous en gardons le souvenir, que mes prédécesseurs l'ont même toujours mis au rang des maîtres. Aussi tous en général l'ont-ils eu en haute estime, comme un homme universellement entouré d'affection et d'honneur. Réprimez donc les menées de ces hommes que nous voyons croître dans le mal.

b) Restriction dans les CAPITULA *qui accompagnent la lettre.*

Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere; quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictas regulas apostolicæ sedis nos scripta docuerunt : ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit præfixis sententiis esse contrarium.

Quant aux questions plus profondes et plus ardues que soulèvent ces controverses, questions amplement développées par les écrivains qui ont combattu les hérétiques, nous n'avons certes pas la témérité d'en faire peu de cas, mais nous ne croyons pas non plus nécessaire d'en imposer la solution. En effet, pour la grâce de Dieu, à l'action et à la miséricorde de qui rien absolument ne doit être soustrait, il suffit de s'en tenir à la doctrine que, selon les règles précédentes, nous enseignent les écrits du siège apostolique, en sorte que nous regardions comme entièrement contraire à la foi catholique ce qui apparaîtra en opposition avec ces décisions doctrinales.

Dans les anciennes citations de ce texte par les théologiens. Viva, *Theses damn. ab Alex. VIII,* prop. XXX, on lit après *pertractarunt,* les mots *Augustinus et alii.* C'est une glose qui a glissé dans le texte.

3° *Origine et autorité des* CAPITULA. — On ne saurait avoir de doute sur l'authenticité de la lettre de Célestin. Prosper d'Aquitaine dans son *Liber contra collatorem,* c. XXI, n. 58, *P. L.*, t. XLV, col. 1831, la résume dans ces mots qui en indiquent la portée : *Per hunc autem Cælestinum contra Gallos istos ipsos qui sanctæ memoriæ* ***Augustini scripta reprehendunt,*** *multo potentior est adempta libertas, quando consulentium actione suscepta* (allusion à la démarche de Prosper et d'Hilaire) ***et librorum qui errantibus displicebant pietate laudata, quid*** *oporteret de eorum auctoritate sentiri, sancto manifestavit eloquio...* Et il cite tout le passage sur saint Augustin. Mais d'où viennent les dix *capitula* (mal divisés en onze dans les anciennes éditions et *Enchiridion* de Denzinger, n. 87-97) qui suivent la formule finale de la lettre et ont eux-mêmes un préambule spécial ? L'origine en est incertaine. Sans doute Baronius, Suarez, Sirmond ont établi depuis longtemps que les *capitula* ne font point partie de la lettre de Célestin, et ne sont point de ce pape : rien dans la lettre ne les annonce, et surtout les formules employées au sujet des décisions précédentes des papes ne sont point celles qu'emploierait un pontife romain parlant de ses prédécesseurs. De plus, ils sont postérieurs à la lettre de Célestin, puisque Prosper dans le passage cité n'y fait aucune allusion, et reconnaît que les semipélagiens sont encore excusables. Bien que Vasquez, Petau, et récemment Hergenröther, *Kirchengesch.*, t. II, n. 125, trad. franç., p. 194, et Faure aient cru encore à l'authenticité, le débat semble tranché. Mais quel est le compilateur ? Est-ce saint Léon, encore diacre, comme le voulait Paschase Quesnel, ou plutôt comme l'affirme dom Coustant, saint Prosper lui-même, qui, pour mettre un terme à l'opposition contre les derniers ouvrages de saint Augustin, aurait rédigé cette liste de propositions en priant le pape saint Sixte III (432-440) de l'approuver ?

Mais, quel qu'en soit l'auteur, l'autorité n'en est point contestée. Ces *capitula* ont toujours été regardés, au moins depuis le VIe siècle, comme un document exprimant officiellement la foi de l'Église. Le pape saint Hormisdas y fait allusion dans sa lettre du 13 août 520 à l'évêque Possessor comme à une expression sûre de la foi catholique : *in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur... P. L.*, t. XLV, col. 1777. A la même époque, en 520, le diacre Pierre et ses compagnons, écrivant aux évêques africains exilés en Sardaigne, les alléguaient comme la lettre même de Célestin. *Epist. Petri diac.*, c. VII, n. 7, *P. L.*, t. XLV, col. 1776. Ces *capitula* ont été joints à la lettre de Célestin dans toutes les collections de documents officiels et *ipsa sede apostolica volente et probante,* disent les bénédictins éditeurs des lettres de Célestin. *P. L.*, t. L, col. 527. Suarez, *De gratia,* proleg. VI, c. I, n. 12, t. VII, p. 277, ajoute avec raison que ces *capitula* sont en grande partie des extraits des conciles d'Afrique ou des décisions pontificales contre les pélagiens.

2° *Le pape saint Gélase Ier*, dans sa *lettre aux évêques du Picenum* (1er novembre 493), après une réfutation du pélagianisme, blâme énergiquement, entre autres abus, la négligence des évêques à réprimer les attaques des semipélagiens contre saint Jérôme et saint Augustin : *Adhuc* MAJUS SCELUS *accresceret, ut sub conspectu et præsentia sacerdotum, beatæ memoriæ Hieronymum atque Augustinum* ECCLESIASTICORUM LUMINA MAGISTRORUM, ***musca moritura, sicut scriptum est*** (Eccle., X) *exterminans oleum suavitatis, lacerare contenderet.* Mansi, t. VIII, col. 29; *P. L.*, t. LIX, col. 40, t. XLV, col. 1771; Thiel, *Epist. rom. pont.*, t. I, p. 325; Jaffé, n. 621.

3° *Lettre du pape saint Hormisdas à l'évêque africain*

Possessor (13 août 520). Voir le texte du document dans Mansi, t. VIII, col. 498-500; *P. L.*, t. LXIII, col. 490-493, abrégé dans t. XLV, col. 1778; Thiel, p. 926; Jaffé, n. 850. Possessor, évêque réfugié à Constantinople, trouvant autour de lui les esprits troublés et agités par les écrits de Fauste de Riez, consulte le pape sur ce sujet; lettre reçue par le pape le 18 juillet 520 : texte dans Mansi, t. VIII, col. 497; *P. L.*, t. XLV, col. 1776. Hormisdas répondit : *a*) sur la question spéciale relative à Fauste, que les ouvrages de cet écrivain n'ont pas d'autorité dans l'Église, ou selon la formule usitée *neque illum recipi :* c'est une allusion au décret dit gélasien qui dans la Ve partie (d'origine incertaine, cf. Bardenhewer, *Patrologie,* trad. franç., t. III, p. 142; 2e édit. allem., 1901, p. 548) range les écrits de Fauste parmi les *apocryphes,* (livres ou hérétiques ou suspects). *P. L.*, t. LIX, col. 164. — *b*) Sur la question générale de la grâce, il renvoie à Augustin, aux *capitula* et à saint Paul en ces termes, *P. L.*, t. LXIII, col. 493 :

De arbitrio tamen libero et gratia Dei, quod romana (hoc est catholica) sequatur et asseveret Ecclesia, licet *in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci,* tamen in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quæ, si tibi desunt et necessaria creditis, destinabimus; quanquam qui diligenter Apostoli dicta considerat, quid sequi debeat evidenter cognoscat.

On peut sans doute savoir la doctrine qu'enseigne l'Église romaine, c'est-à-dire l'Église catholique, sur le libre arbitre et la grâce de Dieu, dans les divers ouvrages du bienheureux Augustin, principalement dans ceux qu'il a adressés à Prosper et à Hilaire; mais elle est formulée dans des *capitula* conservés dans les archives de l'Église, que nous vous enverrons, si vous ne les avez déjà et les jugez nécessaires; d'ailleurs celui qui examinera avec attention les paroles de l'Apôtre, verra avec évidence ce qu'il doit croire.

Deux observations sur ce texte important : *a*) Le pape n'affirme point qu'il soit facile de trancher les questions de la grâce avec les seules œuvres de saint Augustin, ni qu'il suffise de se borner à les consulter. S'il fallait tout décider par les écrits d'Augustin, dit très bien Petau, pourquoi renvoyer aux décisions recueillies par l'Église, et à saint Paul lui-même? *De Trident. concil. et Augustini doctrina,* c. V. — *b*) Les ouvrages adressés à Prosper et à Hilaire sont les deux livres *De prædestinatione* et *De perseverantia,* dont la thèse capitale est non d'expliquer le mode de la prédestination, mais d'établir contre les semipélagiens *la gratuité absolue de la grâce : Cernitis... quanta manifestatione defendatur hæc gratia contra quam merita extolluntur humana, tanquam homo aliquid prior det, ut retribuatur ei. De prædest.*, n. 37, *P. L.*, t. XLIV, col. 987.

4o *Le pape Boniface II et les Pères du concile d'Orange* (*530-531*) *sanctionnent l'autorité spéciale de saint Augustin.* — Les canons du concile d'Orange (530) envoyés de Rome par le pape Félix IV aux évêques des Gaules, ne nomment point, il est vrai, le docteur d'Hippone, mais on sait qu'ils sont extraits de ses œuvres. Voir AUGUSTINISME. Quant au pape Boniface II, successeur de Félix IV, dans la lettre d'approbation du synode (25 janvier 531), il affirme que la doctrine de la grâce a été transmise tout spécialement par saint Augustin : *de hac re multi Patres, et* PRÆ CÆTERIS *beatæ recordationis Augustinus episcopus,* etc. Mansi, t. VIII, col. 735; *P. L.*, t. XLV, col. 1790; cf. Jaffé, n. 881.

5o *Le pape Jean II, dans sa lettre à divers sénateurs* (534), contre les nestoriens, cite avant les autres Pères, saint Augustin, *cujus doctrinam, secundum prædecessorum meorum statuta, Romana sequitur et servat Ecclesia.* Mansi, t. VIII, col. 804; *P. L.*, t. LXVI, col. 21; Jaffé, n. 885. Il y a là l'affirmation d'une vénération traditionnelle du saint-siège pour l'enseignement d'Augustin.

6o Les éloges d'Augustin par les papes suivants sont nombreux, mais ont un caractère moins officiel et moins précis. Cf. Gotti, *Theologia scholast. dogmat.*, t. I, *De Deo sciente,* q. IV, dub. V, Venise, 1750, p. 230. Adrien Ier (772-795) l'appelle par exemple *præcipuum Patrem et optimum doctorem.* Les pontifes plus récents ont professé la même vénération. Marcelli, O. S. A., *Institutiones theologicæ*, t. V, *De gratia*, p. 91, cite des paroles très expressives d'Alexandre VII à l'académie de Louvain : *Augustini et Thomæ inconcussa tutissimaque dogmata sequi semper velitis*; de Clément X, d'Innocent XII, de Clément XI, etc.

Le document le plus significatif de l'époque moderne est l'ordre donné par Clément VIII aux consulteurs de la congrégation *De auxiliis* dans l'affaire du molinisme de se guider d'après la doctrine de saint Augustin : *adstringere statui totam hanc disputationem ad normam doctrinæ Augustini de gratia,* dit-il dans son discours du 20 mars 1602 à la première conférence solennelle tenue en sa présence, et il en donna trois raisons : il a vaincu les pélagiens, il n'a rien omis des questions aujourd'hui controversées, les papes ont toujours affirmé l'autorité de sa doctrine. Voir le texte dans la *Theologia* de Gotti, *loc. cit.*, ou Serry, *Hist. congr.*, 1740, Supplément, p. 95.

En présence de documents émanés de si haut, si élogieux pour saint Augustin, le problème s'est posé : l'Église a-t-elle donc approuvé et adopté toute la doctrine de saint Augustin, du moins *in re gratiæ*? N'est-il jamais permis de s'en écarter?

Trois réponses ont été données : *a*) Pour les uns, en cette matière l'autorité d'Augustin est absolue, irréfragable et sans exception. *b*) Pour d'autres ces éloges sont des formules vagues laissant toute liberté. *c*) Plus modérés entre les deux extrêmes, le grand nombre des théologiens reconnaissent une réelle autorité normative à saint Augustin, mais entourée de réserves et de sages limites.

II. INTERPRÉTATION EXCESSIVE DE L'AUTORITÉ DE SAINT AUGUSTIN. — 1o *Exposé.* — 1. D'après cette école, toute parole du grand docteur sur la grâce et la liberté serait une règle de foi, il ne serait jamais permis de s'en écarter. Tous les adversaires de la liberté se sont appuyés sur Augustin, en l'exaltant au-dessus de tout. Les jansénistes ne reculèrent point devant cette assertion inouïe : il faut préférer une phrase de saint Augustin même aux décisions les plus formelles de l'Église. Jansénius a posé lui-même les fondements de cette théorie insensée dans tout le *Liber proœmialis* du t. II de son *Augustinus.* Voici quelques titres de chapitres : C. XIV. *Augustini doctrina de gratia Dei, evangelica, apostolica, et* IRREFRAGABILIS AUCTORITATIS : TOTIUS ECCLESIÆ NOMINE SCRIPTA, *silentibus scriptoribus universis.* C. XXIII. *Notitiæ veræ theologicæ limites in se fixit Augustinus.* Il termine ce livre par cette protestation : UNUS EST AUGUSTINUS, *instar omnium,* LOCO OMNIUM, SUPRA OMNES. Tout ce qui ne vient pas de lui, ajoute-t-il, mieux vaudrait que cela fût absent de la théologie. C. XXX, p. 28. Et la pratique répond chez lui à la théorie. Il trouve dans Augustin les propositions de Baius condamnées par le pape, par exemple la 53e. Que faire? Il hésite, dit-il, mais enfin, par respect pour les papes qui ont si souvent loué Augustin, il affirme la proposition, condamnée, ajoute-t-il, non comme fausse (elle est d'Augustin), mais comme *pacis inimicam. De statu naturæ puræ,* l. III, c. XXII, t. II, p. 403 : *Quid ergo ad propositionem quam proscripsit apostolica sedes? Hæreo, fateor. Sed quid ad doctrinam Augustini...?* Les disciples imitaient le maître : rien de plus ordinaire chez eux que ce raisonnement : les propositions condamnées de Baius sont de saint Augustin : cela suffit à nous rassurer. En 1677, le janséniste Havermans ne craignit point de dire tout haut la pensée du

parti, et c'est lui qui formula la proposition 30e condamnée par Alexandre VIII (7 décembre 1690) : *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere non respiciendo ad ullam pontificis bullam.* Voir col. 762.

2. Tous les théologiens catholiques se sont gardés de ces excès. Mais plusieurs ont parfois exagéré la portée des éloges pontificaux et soutenu que toutes les pensées d'Augustin dans les vastes problèmes de la grâce étaient *canonisées* par l'Église. Le docteur A. Koch, dans une étude sur ce sujet, ***Der h. Faustus von Riez,*** 1895, p. 129-191, a signalé ces excès en particulier chez Noris qui défend même de trouver des obscurités chez saint Augustin; il raconte qu'à l'occasion des controverses *De auxiliis*, on reprochait aux molinistes de ne pas accepter ce principe dans toute sa rigueur. « Toute doctrine d'Augustin sur la grâce ou la prédestination, disait Diego Alvarez, *De auxiliis div. grat.*, disp. X, n. 3, p. 49, doit être considérée comme la foi de l'Église catholique. » Dans une lettre au religieux augustin, Barthélemi de Los Rios, on lisait « cette parole d'un ancien » : *Ille se ore proprio hæreticum esse convincit, qui Augustinum in aliquo putaverit reprehendendum esse eloquio.* Cf. Documents réunis par Serry, *Hist. congr. de auxiliis,* 2e édit., Venise, 1760, Appendix, p. 249. Dans un autre document, *ibid.*, col. 213, parmi les propositions dont on fait un crime aux molinistes, la 22e est celle-ci : *non recte dici : illud saltem necessario ab omnibus esse tenendum quod Augustinus asseruit nec retractavit.* La 20e accordait que chez Augustin il y a des locutions impropres, qu'il faut éviter. C'est là un crime d'irrévérence d'après ces auteurs, comme si saint Thomas n'avait pas parlé plus énergiquement. Voir col. 2457. Noris, ajoute Koch, a voulu tout défendre et tout faire admirer chez Augustin, et de nos jours encore, Muttermuller et d'autres regardent comme définies toutes les théories d'Augustin sur la grâce.

2° *Critique.* — Ce système est évidemment inadmissible et il est inexact que l'Église ait jamais adopté toutes les explications d'Augustin sur les questions si complexes de la grâce.

1. La condamnation de la proposition d'Havermans par Alexandre VIII a mis déjà une première limite : toute décision de l'Église doit être placée au-dessus des assertions d'Augustin. Et la raison en est évidente, l'Église a le charisme de l'assistance, Augustin n'en a pas joui.

2. Le texte même des approbations pontificales ne comporte pas ce sens si absolu : aucun de ces éloges n'est une sanction positive et sans réserve d'un système : ce sont des éloges généraux de ses œuvres et de sa doctrine; parfois ces éloges lui sont communs avec d'autres Pères, dont nul ne songe à affirmer l'infaillibilité. Parfois même c'est une simple apologie contre des attaques. Aucun examen n'a été fait de l'œuvre immense d'Augustin, comment l'aurait-on approuvée dans toutes ses parties?

3. Les *capitula Cælestini* réservent expressément les questions profondes et difficiles. C'est là un fait capital passé trop souvent sous silence par certains théologiens. Quel que soit le collecteur de ces *capitula*, les papes, en les sanctionnant, ont également sanctionné cette sage réserve. Cette restriction affecte implicitement toutes les approbations subséquentes, puisque les plus formelles sont accordées, comme celle de Jean II, *secundum prædecessorum meorum statuta.*

Mais quelles sont les questions profondes ainsi omises et laissées libres? D'après Quesnel, *Opera S. Leonis M.*, diss. III, part. II, c. II, s'appuyant sur les paroles de saint Augustin, *Cont. duas epist. Pelag.*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 608, il s'agirait des objections soulevées par les pélagiens : comment accorder la théorie de saint Augustin sur la concupiscence avec la dignité du mariage? le rôle prédominant de la grâce avec les éloges accordés aux saints, au libre arbitre, à la loi? Le péché originel exige-t-il l'origine des âmes *ex traduce*? C'est trop peu ; nous ne craignons pas de dire que ces questions réservées embrassent tous les problèmes subtils agités dans la controverse pélagienne, mais auxquels n'ont point voulu toucher les conciles et les souverains pontifes : par exemple le mode d'efficacité de la grâce, l'état de pure nature, l'explication détaillée de la prédestination, de la distribution de la grâce, etc. En un mot les papes ont approuvé la doctrine d'Augustin relative à tous les points dogmatiques définis sous son influence et non les opinions relatives aux subtils problèmes que les définitions ne touchent pas. C'est pour cette raison que nous avons distingué, col. 2383, les *dogmes* défendus par Augustin et ce que nous croyons être son *système*. Noris, très embarrassé par des réserves qui condamnent ses exagérations, *Vindiciæ*, c. VIII, *P. L.*, t. XLVII, col. 818-831, a imaginé une étrange théorie : ce fameux chapitre *Profundiores* ne laisse absolument aucune liberté : l'auteur prétend bien imposer partout la solution d'Augustin, seulement il juge inutile pour le moment de formuler des canons. *Loc. cit.*, col. 828. C'est oublier le texte à expliquer : *sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere*; on ne parle point ainsi d'opinions qu'on veut imposer.

4. La décision de Clément VIII relative aux congrégations *De auxiliis* n'a point donné à l'autorité d'Augustin plus d'étendue que la lettre de Célestin. On accusait Molina de semipélagianisme : il était naturel de vérifier si sa doctrine était en harmonie avec les affirmations dogmatiques du grand adversaire des semipélagiens. Dans le *Scriptum Clementis VIII* remis à la congrégation comme règle directive (Serry, *Hist. congr.*, append. de la 2e édit., p. 91-112), il n'est pas une seule des XV thèses sous lesquelles sont groupés tous les textes, qui ne puisse se ramener à une question purement dogmatique et déjà définie contre les semipélagiens. Nulle formule, prise à la lettre dans son sens augustinien, ne tranche les questions discutées entre thomistes et molinistes, l'explication de l'efficacité infaillible de la grâce. La thèse V elle-même, qui parut dangereuse aux molinistes, laisse intacte la question du mode d'influence. La décision du successeur de Clément VIII, Paul V, le prouve bien. Non seulement il laissa la liberté aux deux écoles, mais dans un écrit de sa main, destiné à l'ambassade d'Espagne qui pressait le pontife de décider la question, *il en revient encore à la célèbre réserve des capitula.* « Le concile de Trente, dit-il, a sagement écarté, à l'exemple de Célestin, les questions subtiles et complexes sur le mode de l'action divine. » Voir cet écrit dans Schneemann, *Controversiarum de div. gratia*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 296.

5. Un bref d'Innocent XII (6 février 1694) à l'académie de Louvain résume et confirme notre interprétation des *capitula*. L'académie avait prié le pape de déclarer que les idées augustiniennes (d'après les *Lovanienses*) de la grâce efficace par elle-même et de la prédestination *ante merita*, n'ayant pas été réprouvées par la condamnation de Jansénius, devaient être soutenues jusqu'à nouvelle décision du saint-siège. Innocent XII refusa et répondit par la formule même des *capitula : Profundiores,* etc.

6. Les papes ont enfin sanctionné par un fait très solennel la liberté de s'écarter de la pensée d'Augustin sur les questions non définies de la grâce. Il est incontestable que le grand docteur condamne les enfants morts sans baptême à une peine sensible. Aussi quels reproches n'adressait-on pas aux partisans d'une opinion plus douce? Or Pie VI, dans la célèbre condamnation du synode de Pistoie par la bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794, a. 26, Denzinger, n. 1889, a vengé cette opinion bénigne et déclaré qu'elle était exempte de pélagianisme.

7. Tel a été aussi *le sentiment des grands théologiens de toutes les écoles*. Ils ont toujours reconnu des limites à l'autorité d'Augustin, et, bien qu'à regret, se sont parfois écartés de son sentiment. Le célèbre auteur du *De locis theologicis*, Melchior Cano, n'a pas exempté Augustin de ces faiblesses humaines que l'on trouve chez les plus illustres docteurs. L. VII, c. III, 3ª concl., Padoue, 1734, p. 217. Et même à propos de la prédestination, D. Bañez, attribuant à saint Augustin la réprobation *antécédente* des damnés à cause du péché originel, la réfute assez sévèrement et ne craint pas d'écrire: *si itaque D. Augustinus voluisset attendere malitiam hujus consequentiæ, nunquam posuisset quod universaliter originale peccatum solum est causa reprobationis omnium reproborum*. Bañez, *In Iam*, q. XXII, a. 5. Noris fait de vains efforts, *Vindiciæ*, c. V, § 10, *P. L.*, t. XLV, col. 773-782, pour atténuer l'importance de ce passage. Il faut lire les conclusions modérées de Suarez, *De gratia*, Proleg. VI, c. VI, n. 16.

8. D'ailleurs l'Église et les théologiens, en fixant à l'autorité d'Augustin ces sages limites, suivaient les conseils d'Augustin lui-même. Denzinger, *Enchiridion*, n. 86, et A. Koch, *ouv. cité*, p. 135-138, l'ont très bien montré, rien n'est plus antiaugustinien que de prétendre imposer comme règle de foi toute parole d'Augustin. Lui-même proteste avec énergie: *in omnibus litteris meis non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desiderem... Noli meis litteris quasi Scripturis canonicis inservire. De Trin.*, l. III, proœm., n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 869. Et il revient sans cesse sur ce sujet, spécialement dans les préambules des livres *De Trinitate*, l. II, n. 1, col. 845; *Epist.*, CXCIV, n. 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 873: *in eis (scriptis meis) nulla velut canonica constituatur auctoritas. Epist.*, CXLVII, n. 2, *ibid.*, col. 597, n. 39, n. 53-54. C'est la règle qu'il pratiquait lui-même à l'égard des autres Pères: En dehors de l'Écriture, écrit-il à saint Jérôme, *alios ita lego, ut,* QUANTALIBET SANCTITATE DOCTRINAQUE PRÆPOLLEANT, *non ita verum putem quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt: nec te, frater mi, sentire aliud existimo. Epist.*, LXXXII, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277. Cf. n. 32, col. 289; *Epist.*, CXLVIII, à l'évêque Fortunatien, n. 15, *P. L.*, *ibid.*, col. 628: *talis ego sum in scriptis aliorum, tales volo esse intellectores meorum.*

III. CRITIQUE DE L'INTERPRÉTATION TROP LARGE ET RESPECT DU A L'AUTORITÉ D'AUGUSTIN. — 1° *Exposé.* — A l'opposé des théologiens précédents, et peut-être par réaction, d'autres écrivains ont cru que les approbations pontificales n'étaient que des formules vagues sans conséquences pratiques. Aussi Launoy, Richard Simon, et récemment M. Margival n'ont-ils pas hésité à dire bien haut que saint Augustin ne s'est pas seulement trompé sur des points secondaires, mais sur le fond même du problème. L'évêque d'Hippone, disent-ils, est un novateur; rompant avec la tradition des Pères qui l'ont précédé, il introduit le prédestinatianisme dans l'Église. Voir col. 2376.

2° *Critique.* — On a montré plus haut que ces assertions, au point de vue historique, sont contraires aux textes de saint Augustin, col. 2387-2392. Ici nous devons ajouter qu'elles sont en contradiction avec l'enseignement de l'Église. 1. Prétendre que saint Augustin a non seulement innové, mais introduit ses fausses innovations dans l'Église en *changeant sa foi* (et c'était bien la pensée de Richard Simon en certains passages sur le péché originel, etc.), c'est accuser l'Église d'avoir erré et changé de croyance: nous n'avons point à examiner ici ce qui est la négation même de tout le christianisme: c'est là ce qui irritait Bossuet et explique les paroles parfois un peu exagérées par lesquelles il venge l'Église et saint Augustin. *Défense de la tradition et des saints Pères*, passim, spécialement l. I, c. VII-VIII, Versailles, 1820, t. V, p. 22-30.

2. Mais d'autres critiques accusent Augustin d'erreurs prédestinatiennes ou jansénistes, en constatant que l'Église, loin de les adopter, les a proscrites. Même avec ces réserves, le système ne paraît point acceptable. Les documents pontificaux, s'ils ont un sens, signifient pour le moins que l'évêque d'Hippone est orthodoxe, qu'il n'a pas sacrifié la liberté à la souveraineté de Dieu. On peut admettre des formules excessives (PLUS *dicens et* MINUS *volens intelligi*, col. 2457), des obscurités, des incertitudes, des tâtonnements, des opinions personnelles trop sévères sur certains points (le sort des enfants), mais trouver dans ses œuvres les théories de Calvin, c'est dire que l'Église, pendant quinze siècles, a pris pour guide un adversaire de sa foi.

Conclusion. — Elle est renfermée, nous semble-t-il, dans la distinction formulée dans la lettre de saint Célestin Ier et la restriction qui l'accompagne. — *a*) D'une part, dans les questions capitales qui constituent *la foi* de l'Église en matière de liberté et de grâce, le docteur d'Hippone est bien réellement le témoin autorisé de la tradition contre l'erreur pélagienne et semipélagienne, ainsi que saint Athanase contre Arius, et saint Cyrille contre Nestorius. Cf. Melchior Cano, *De locis theol.*, l. VII, c. I-IV; Fessler-Jungmann, *Instit. patrol.*, 1890, t. I, p. 41-47. Ainsi existence du péché originel, nécessité absolue de la grâce au moins pour tout acte salutaire, gratuité du don de Dieu qui précède tout mérite de l'homme puisqu'il doit le causer, prédilection de Dieu pour les élus à qui il donne des grâces prévues efficaces, et avec tout cela liberté de l'homme et responsabilité dans ses fautes, voilà des points sur lesquels l'Église non seulement accepte, mais admire et recommande sa doctrine: témoins les canons du IIe concile d'Orange.

b) D'autre part, les explications plus subtiles des problèmes secondaires, concernant plutôt le mode que le fait, sont laissées par l'Église, pour le moment du moins, à la prudente étude des théologiens. Thomassin, *Consensus scholæ de grat.*, l. I, c. X, dans *Dogmata theol.*, Paris, 1870, t. VI, p. 28, réclame la liberté de discussion sur la prédestination *ante vel post merita*. Bossuet lui-même, défenseur si zélé de l'autorité d'Augustin, affirme avec raison que ce grand docteur *n'a pas même traité* la question subtile débattue dans les écoles. Voir col. 2403. Ainsi, l'augustinisme vrai, dégagé d'idées accessoires, restera intact dans ses principes fondamentaux, et recevra avec les progrès des docteurs et des conciles, de nouveaux développements et de nouvelles lumières.

Les sources sont rangées dans l'ordre chronologique des controverses sur l'autorité de saint Augustin.

I. CONTROVERSE DANS LES GAULES, APRÈS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN, Ve-VIe siècle. — La question de l'autorité de saint Augustin se confond avec la controverse du semipélagianisme. Voir SEMIPÉLAGIANISME et AUGUSTINISME (*théologique*). Les documents sont réunis dans: édit. bénédictine de S. Augustin, *Appendix ad t. x*, *P. L.*, t. XLV, surtout col. 1755-1292; A. Malnory, *S. Césaire, évêque d'Arles*, in-8°, Paris, 1894, surtout p. 143-155; A. Koch, *Faustus Bischof von Riez*, in-8°, Stuttgart, 1895. Sur les fameux *capitula* de la lettre du pape Célestin, il faut consulter: le *monitum* de l'éditeur bénédictin dom Coustant, *P. L.*, t. L, col. 522-528, et les auteurs auxquels il renvoie: Noris, *Vindiciæ augustinianæ*, c. VIII, et Ballerini, *Observationes ad Norisii historiam pelagianam*, l. II, c. VI, n. 1. *Opera*, t. I, col. 491 sq.; Suarez, *De grat.*, proleg. VI, c. I, n. 11, Paris, 1857, t. VII, p. 275; Sirmond dans ses notes au t. I des *Concilia Galliæ*; Mansi, *Ampliss. collectio concil.*, t. IV, col. 455-462; J.-B. Faure, *Dissertatio de auctore capitulorum S. Cælestino rom. pont. olim tributorum*, dans le *Thesaurus theol.* de Zaccaria, Rome, t. V, p. 352, conclut à tort pour l'origine célestinienne, mais réunit les pièces du procès; Fessler, *Instit. patrol.*, édit. Jungmann, 1896, t. II, 2, p. 99.

II. CONTROVERSE *DE AUXILIIS* ENTRE THOMISTES ET MOLINISTES. — Les théologiens qui y furent mêlés ou jouèrent un rôle dans les célèbres congrégations de 1598 à 1607, ont tous parlé de l'*autorité de saint Augustin*. Voir les ouvrages des

dominicains Alvarez Lemos, plus tard de Gotti, *Theol. [illegible]*, 17[illegible], t. I, p. 230-251 des jésuites M[illegible] V[illegible] Suarez, par exemple *De gratia*, proleg. VI, c. [illegible], 1[illegible], 1857, t. VII, p. [illegible]-525. De-champs, *De hæresi janseniana*, l. III, c. [illegible]; l. [illegible] [illegible] [illegible] par L. de Meyer, S. J., et Serry, O. P. Dans l'*Historia congreg. de auxiliis* de Serry, [illegible] [illegible] de 1740, on trouve, p. 95, l'*Oratio a Clemente VIII habita* (20 mars 1602) [illegible] saint Augustin, et p. 209-250, le récit curieux et passionné des accusations portées contre les molinistes d'avoir méprisé l'autorité de saint Augustin. Un résumé de ces débats sur l'autorité et la pensée de saint Augustin est donné par G. Schneemann, S. J., dans *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii [illegible] lia initia et progressus*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 38 sq.

III. Controverse sur le vœu d'enseigner la doctrine de saint Augustin. — Basile Ponce de León, *Celeberrimum academiæ Salmanticensis de tenenda ac docenda doctrina SS. Augustini et Thomæ Aq. judicium statuto juramentoque solemni firmatum et contra impugnantes propugnatum*, Salamanque, 1627; Douai, 1634. Serry, *ouvr. cité*, supplém. de l'édit. de Venise, 1740, p. 197-218, a inséré des extraits d'apologies manuscrites de ce serment sous ce titre : *De juramento quo Academia Salmanticensis S. Augustini doctrinæ et S. Thomæ conclusionibus se addixit ; nec non de ejusdem juramenti apologia.* Au nom des franciscains, le P. Pierre de Urbina, plus tard évêque de Valence, publia le *Memorial en defensa de las doctrinas del D. S. Bonaventura y Escoto sobre el juramento que la Universitad de Salamenca hizo de leer tan solamente la doctrina de S. Augustino, y S. Thomas*, Madrid, 1628. En Belgique, où l'académie de Louvain faisait le même serment d'après Noris, *Vindiciæ august.*, dans *P. L.*, t. XLVII, col. 573, deux augustins en publièrent des apologies : Ch. Moreau dans ses *Observations sur Tertullien*, et Jean Rivius dans la *Vie de saint Augustin*.

IV. Controverse soulevée par les exagérations jansénistes. — Jansénius, dans son *Augustinus*, t. II, *Liber proœmialis, de ratione et auctoritate in rebus theologicis*, p. 10-29; les c. X-XXX exaltent au-dessus de tout l'autorité de saint Augustin; l'abbé Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, publia sous l'anonymat: *Quæ sit S. Augustini et doctrinæ ejus auctoritas in Ecclesia*, Paris, 1650; l'abbé de Bourzeis, *Lettre d'un abbé à un évêque* (1649), soutient que le concile de Trente doit être interprété d'après saint Augustin; encore en 1788, le janséniste joséphiste Joseph Zola publia (sous l'anonymat): *De ratione et auctoritate S. Augustini in rebus theologicis, et speciatim in tradendo mysterio prædestinationis et gratiæ*, Pavie et Brixen, 1788 (à l'index, 5 février 1790). Ces théories sont réfutées dans tous les ouvrages généraux contre le jansénisme. Cf. Fontaine, Deschamps, Ripalda; spécialement Pierre de Saint-Joseph, cistercien, *Defensio S. Augustini Hipp. adv. Augustinum Yprensem quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem*, Paris, 1651. — Petau publia contre Bourzeis : *De Tridentini concilii interpretatione et S. Aug. doctrina dissertatio*, Paris, 1649 (dans les *Dogmata theol.*, Paris, 1866, t. IV, p. 659-702).

Sur la proposition avancée par le janséniste Havermans, le 8 mars 1677 (voir sa *Dissertatio theologica de auctoritate Patrum, præsertim S. Augustini*, Cologne, 1677), et condamnée (30e) par Alexandre VIII le 7 décembre 1690, consulter la série d'ouvrages, indiqués par Le Bachelet (ALEXANDRE VIII. *Prop. cond.*, col. 762-763), par exemple les dominicains Milante et van Ranst, le bénédictin Kurtz; spécialement Viva, *Damnatæ theses ad theologicam trutinam revocatæ*, part. III, Francfort, 1711, p. 213-278; Martin Steyaert, *Novitas utrinque de [illegible] per decretum duplex SS. Alex. VIII*, Louvain, 1691; le célèbre ouvrage *Specimen doctrinæ theologicæ per Belgium manantis ab anno 1644 ad 1677*, in-4°, Mayence, 1681; Hil. Monnier, O. S. B., *Lettres adressées à M. Dedan contre le système de M. Nicole, où il prouve que saint Augustin est la règle qu'on doit suivre dans les matières de la grâce*, 1710.

V. Controverse norisienne. — En 1673, au plus fort des querelles jansénistes, Noris, de l'ordre des augustins, publia ses *Vindiciæ augustinianæ quibus s. doctoris scripta adversus pelagianos et semipelagianos a recentiorum censuris asseruntur*, Padoue, 1673 (en appendice de son *Historia pelagiana*). Ce fut le signal de nouvelles luttes. Voir Augustinisme. Signalons ici la réfutation des *Vindiciæ* par A. Capet[illegible] (pseudonyme du théatin Gabr. Gualdo), *Disputatio theologica de auctoritate S. Augustini*, Padoue, 1720. Sur cette controverse, cf. K. Werner, *Franz Suarez*, Ratisbonne, 1861, t. I, p. 295 sq.

VI. Controverse au XVIIIe siècle. — A la fin du XVIIe siècle, l'autorité de saint Augustin fut battue en brèche par Richard Simon, dans l'*Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement du christianisme jusqu'à nos temps*, in-8°, Rotterdam, 1693, réfuté par Bossuet, dans sa *Défense de la tradition et des saints Pères*, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] par J. Launoy sous le [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] *S. Augustini* [illegible] 17[illegible], t. XII, p. 471-422 et réfuté de nouveau par L. A. Mar[illegible] dans son ouvrage *De [illegible] [illegible] in moderatione religionis [illegible]*, Paris, 1715. Mais la controverse avait été reprise en France par un ouvrage posthume de Launoy : *Véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*, Liège, 1702 (cet ouvrage est la *Lettre* insérée dans le *Launoiana*, Amsterdam, 1704, p. 722, d'Arnauld, dans son *Commentarius historicus de prædestinatione et reprobatione ad ann. 1600*), c'est le livre de Launoy; d'autres l'attribuent à son disciple Louis de Meraus. Contre Launoy, le P. Daniel, S. J., *Défense de saint Augustin contre un livre qui parut depuis peu sous le nom de M. de Launoy où l'on veut faire passer le saint Père pour un novateur*, Paris, 1704 (Recueil des divers ouvrages du P. Daniel, Paris, 1724, t. II, p. 21[illegible]); Serry, O. P., *D. Augustinus summus prædestinationis et gratiæ doctor a calumnia vindicatus adversus Jo. Launoi tractatum post decretum Clem. XI decreto nuper vulgatum*, in-12, Cologne, 1704. Bientôt Serry, laissant Launoy, accuse les molinistes d'être les vrais coupables, dans son *Epistola Jo. Launoi ex Elysio ad generalem S. J. præpositum data*, in-12, 1705. Le P. Daniel répondit par la *Lettre du P. D., jésuite, au R. P. Antonin Cloche, général de l'O. des D.*, in-12, 1705. La controverse [illegible] [illegible] [illegible] Launoy. L'ex-oratorien Dom [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] sous ce titre : *Le [illegible] [illegible] [illegible], le plus ancien, le plus sûr et le plus raisonnable*, 1732. En 1773, le dominicain J.-P. Dufour publia : *L'autorité de S. Augustin et de S. Thomas dans l'Église catholique établie par la tradition, du témoignage [illegible] [illegible] [illegible] à leur doctrine*, in-12, Toulouse. Un autre dominicain, Gazzaniga, dans ses *Prælectiones theologicæ*, t. VI, *De gratia*, diss. V, c. I, réfute R. Simon et Launoy. Cf. M. Marcelli, O. S. A. (†1804), *Institutiones theologicæ*, t. V, p. 89-95, *De auctoritate S. Augustini* (imprimées seulement en 1845, Foligno).

VII. Derniers ouvrages. — A. Koch, *Die Auctorität des h. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination*, *Quartalschrift* de Tubingue, 1891, p. 95-136, 287-304, 455-487; étude reproduite dans *Der heilige Faustus Bischof von Riez*, Stuttgart, 1895, c. V, *Die Autorität des hl. Augustin*, p. 129-191.

E. Portalié.

2. AUGUSTIN (Règle de saint). — I. Monachat et règle de saint Augustin. II. Chanoines réguliers et prémontrés. III. Ermites de Saint-Augustin. IV. Congrégations d'hommes. V. Congrégations de femmes suivant la règle de saint Augustin.

I. Monachat et règle de saint Augustin. — Saint Augustin fut l'introducteur du monachisme dans l'Afrique romaine. Il l'avait vu fonctionner à Milan et à Rome. Il transforma sa maison patrimoniale de Tagaste (388) en un monastère où Alypius, Évodius et plusieurs de ses amis vécurent sous sa direction. Il en fonda un deuxième à Hippone après son ordination sacerdotale (391). Lorsque les habitants de cette ville l'eurent choisi pour évêque, il fit de sa demeure épiscopale un monastère où tout le clergé mena avec le pontife une véritable vie religieuse. Voir col. 2275, 2276. L'exemple d'Augustin fut contagieux. Des monastères furent fondés dans plusieurs diocèses. Les disciples du saint évêque d'Hippone, appelés au gouvernement des Églises, imposèrent à leur clergé, avec la vie commune, les obligations de la vie monastique. On peut citer Alypius, évêque de Tagaste, Profuturus, de Cirta, Severus, de Milève, Évodius, d'Uzala. Le monastère d'Hadrumète est célèbre dans l'histoire des controverses sur la grâce. C'est pour ses habitants qu'Augustin écrivit son traité *De correptione et gratia*.

Des vierges et des veuves s'étaient déjà réunies pour suivre ensemble les exercices de la vie religieuse, lorsque saint Augustin fonda le monastère de Tagaste. Son influence contribua beaucoup à augmenter leur nombre. Il y avait à Hippone une de ces communautés de femmes, que gouvernait sa propre sœur. Elles étaient de sa part l'objet d'une constante sollicitude. C'est pour elles qu'il écrivit, en 423, sa fameuse lettre, considérée depuis lors comme une règle. *Epist.*, CCXXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 960-965. Son intention n'était pas de légi-

férer pour l'ordre monastique, encore moins de fonder un ordre. Il trace simplement à une maison religieuse de son diocèse une ligne de conduite générale, que distinguent une admirable discrétion et une largeur de vue, vraiment dignes de son génie. Cette règle, bien que destinée à des femmes, s'adapte très facilement aux besoins d'un monastère d'hommes. Il n'y a qu'à substituer le genre masculin au genre féminin et à faire un petit nombre de suppressions. Cette adaptation s'est faite à une époque reculée. On la trouve dans la *Regula ad servos Dei,* que saint Benoît d'Aniane († 821) a publiée dans son *Codex regularum, P. L.*, t. XXXII, col. 1377-1384.

La règle de saint Augustin a exercé une grande influence sur le développement de la discipline monastique en Occident. Saint Césaire d'Arles l'a lue et s'en est servi. L'auteur de la *Regula Tarnatensis* (VIe siècle), *P. L.*, t. LXVI, col. 977-986, lui a emprunté une dizaine de chapitres. Elle figure parmi les sources dans lesquelles saint Benoît a puisé la doctrine de sa règle.

Suivait-on dans les monastères d'hommes, fondés par saint Augustin et par ses disciples, la règle contenue dans son épître CCXXI? Rien ne permet de l'affirmer. En tous cas, cette lettre, prise isolément, ne donne pas une idée suffisante de l'observance des monastères africains. On ne saurait la considérer comme la règle suivie par eux, dans le sens que ce mot comporte de nos jours. La vie de saint Augustin, écrite par son disciple Possidius, *P. L.*, t. XXXII, col. 33-66, et plusieurs de ses discours, de ses lettres et de ses ouvrages fournissent, sur ce sujet, les renseignements les plus précis. Les sermons CCCLV, CCCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1570-1581, prononcés à l'occasion d'un désordre survenu dans le monastère de sa maison épiscopale, sont du plus haut intérêt pour l'intelligence de la pauvreté monastique et des obligations qu'elle imposait. On y voit que l'évêque d'Hippone exigeait de ses moines une désappropriation complète et définitive. Quelques mauvais moines s'efforçaient d'ériger la paresse en vertu; la loi du travail ne pouvait, d'après eux, se concilier avec l'esprit de prière et de confiance en Dieu. Ces insanités jetaient le trouble dans les monastères. Saint Augustin leur opposa son remarquable traité *De opere monachorum*, *P. L.*, t. XL, col. 547-582, où son bon sens a facilement raison des sophismes dont ces faux mystiques enveloppaient leurs théories. Il y met dans toute sa lumière la loi du travail pour gagner sa vie qui pèse sur le moine. Voir col. 2304, 2305.

Le monachat de l'évêque d'Hippone a été l'objet de longues et fastidieuses contestations entre les ermites de Saint-Augustin et les chanoines réguliers. Les premiers se prononçaient pour l'affirmative; les seconds soutenaient l'opinion contraire. Ceux-ci voulaient faire du saint docteur un chanoine régulier, en attendant que certains clercs du XVIIe siècle le transformassent en supérieur de séminaire ou d'oratoire. Les nombreux ouvrages, écrits au cours de cette polémique (on en peut trouver la liste dans Hélyot, *Hist. des ordres monastiques*, 1792, t. I, préf., p. XLV, et dans Ulysse Chevalier, ***Répertoire des sources historiques du moyen âge, Topo-bibliographie,*** Paris, 1877, art. *Augustins*, col. 257, et *Chanoines,* col. 650), pourront fournir à l'histoire littéraire des pages fort curieuses, mais ils ne sont d'aucune utilité pour éclaircir ce point d'histoire. On s'évertuait de part et d'autre à transporter en plein IVe siècle des institutions qui ne franchissent pas les limites du moyen âge.

Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés. des six premiers siècles de l'Église*, 1702, t. XIII; Hélyot, *Hist. des ordres religieux*, 1792, t. II, p. 1-15, t. III, p. 1-7, Bulteau, *Hist. de l'ordre de saint Benoît*, t. I, *Introd.*; *Acta sanctorum*, 1868, aug., t. VI, p. 245-256; dom Besse, *Le monachisme africain*, 1900.

II. CHANOINES RÉGULIERS, PRÉMONTRÉS. Voir PRÉMONTRÉS.

III. ERMITES DE SAINT-AUGUSTIN. — 1° *Constitution et développement de l'ordre.* — Plusieurs congrégations érémitiques avaient embrassé, dans le cours des XIIe et XIIIe siècles, la règle de saint Augustin. Voir ANACHORÈTES, col. 1137. La diversité de leurs observances engendrait de la confusion. Pour y remédier, le pape Alexandre IV entreprit de les réunir dans un seul ordre (1254), qui prit le nom d'*Ermites de Saint-Augustin.* Le cardinal Richard de Saint-Ange convoqua tous les supérieurs de ces congrégations à Rome, où ils tinrent, sous sa présidence, un chapitre général (1256). Ils élurent un supérieur général et distribuèrent leurs couvents en quatre provinces. Le pape les exempta l'année suivante de la juridiction épiscopale. Rome leur a donné de nombreux privilèges. Pie V les mit au nombre des ordres mendiants à la suite des carmes (1567). Alexandre VI les confirma dans la possession de la charge de sacristains de la chapelle pontificale (1497) qu'ils avaient depuis la fin du XIIIe siècle.

La règle de saint Augustin, où sont posés les principes fondamentaux de la vie religieuse, ne permettait guère d'organiser les couvents et encore moins l'ordre. Il fallut la compléter par des constitutions, qui furent approuvées par les chapitres généraux de Florence (1287) et de Ratisbonne (1290).

Cet ordre prit en Europe une grande extension. Il compta, à l'apogée de son développement, environ 30000 religieux, répandus dans 2000 couvents, groupés en 42 provinces. Le XIVe siècle, qui fut le témoin de tant de décadences, vit le relâchement de la discipline s'introduire dans ce vaste corps. Sur plusieurs points et à diverses époques surgirent des hommes de Dieu qui voulurent y porter remède en établissant des réformes. Elles ne se firent pas sous la même impulsion. De là des divergences importantes. Les maisons qui acceptèrent les statuts de chacune de ces réformes se groupèrent en congrégations, ayant à leur tête un vicaire général qui les gouvernait sous l'autorité du supérieur général. L'ensemble de ces congrégations porta le nom commun d'*observance régulière.* Voici la liste des plus connues : celle d'Illiceto, fondée par le P. Ptolémée de Venise, supérieur général (élu en 1385), dans le voisinage de Sienne, compta 12 couvents; celle de Carbonnière, dans le royaume de Naples (vers 1400), avec 14 couvents; celle de Pérouse, fondée par le général Augustin de Rome (1419), eut 11 maisons; celle de Lombardie, de beaucoup la plus nombreuse (1430), eut 56 couvents, le plus connu était celui de Notre-Dame de Brou, diocèse de Belley; celle de Monte-Ortino, fondée par Simon de Camerino (1436), eut au moins 6 maisons; celles de Notre-Dame-de-Consolation de Gênes (1470) avec 31 couvents, de la Pouille (1492) avec 11, de Calabre (1507) avec 40, de Dalmatie (1510) avec 11, de Colonto en Calabre (1530) avec 11, de Centorbi ou des Réformés de Sicile (1590) avec 17. La congrégation sicilienne del Bosco, qui ne compte que 3 maisons, a été fondée en 1818 par Salvator Cacumus, confesseur du roi Ferdinand IV et évêque de Larisse.

2° *Réformes.* — La réforme fut introduite en Espagne par le P. Jean d'Alarcon, qui fonda un couvent à cet effet dans la Vieille-Castille (1430). Elle fut adoptée, en 1505, par tous les couvents du royaume de Castille, qui furent distribués en quatre provinces : Tolède, Salamanque, Burgos et Séville. A la demande du roi de Portugal, Jean III, Louis de Montoya († 1532) entreprit la réforme des couvents de ce pays. Un de ses disciples, Thomas de Jésus († 1578), compléta son œuvre en introduisant une observance plus austère que celle pratiquée jusque-là dans son ordre. Ceux qui l'embrassaient allaient pieds nus, ce qui leur fit donner le nom d'*augustins déchaussés*. On leur a encore donné celui de *recollets.* Cette réforme fut introduite en Espagne (1588) avec l'autorisation de Philippe II, dans le couvent de Tala-

vera. Le P. Louis de Léon écrivit les constitutions que ses membres devaient suivre (1589); elles furent confirmées par Clément VIII (1598). Cette congrégation prit, à partir de 1601, un rapide développement en Espagne, dans les Indes occidentales et aux Philippines; elle pénétra jusqu'au Japon (1603). Introduite à Naples, en 1592, elle se répandit tellement en Italie qu'Urbain VIII put distribuer ses couvents en quatre provinces. Elle passa en Allemagne (1626). D'Italie, cette réforme fut portée en France par les pères François Amet et Mathieu de Sainte-Françoise, ancien prieur du couvent de Verdun (1596). Les maisons qui l'embrassèrent, furent distribuées en trois provinces. L'observance des augustins déchaussés espagnols était plus rigoureuse que celle de leurs frères de France et d'Italie.

En 1493, Simon Lindmer et André Prolès réunirent les principaux couvents de l'Allemagne et douze couvents bavarois dans une congrégation réformée, qui prit le nom de congrégation de Saxe. Le chapitre général de Nuremberg rédigea ses constitutions; Jules II l'exempta de la juridiction du supérieur général (1503).

Les pères Étienne Rabache et Roger Girard ramenèrent le couvent de Bourges à la pratique littérale des premières constitutions de l'ordre (1593). Une vingtaine de couvents suivirent cet exemple. Ils formèrent la province réformée de Saint-Guillaume de Bourges. On les connaissait sous le nom plus populaire de *petits-augustins*.

3° *État actuel.* — La Révolution française et la sécularisation, qui en a été la suite, ont supprimé les couvents de cet ordre en France, dans une grande partie de l'Allemagne et de l'Italie. Ceux d'Espagne ont eu le même sort à l'époque de l'exclaustration (1835). Il en fut de même au Portugal. Ceux du Mexique (1860), de la Pologne (1864) et du Hanovre (1875) ont également disparu. L'ordre a pu se rétablir en Espagne où ses belles missions des Philippines ont été pour lui la cause d'une grande prospérité. Sa situation est bien compromise depuis que l'Espagne a perdu cette colonie. Les augustins existent encore en Italie, à Malte, en Angleterre, en Irlande, en Belgique, en Hollande, dans l'Allemagne du nord et du sud, en Amérique. Ils ont 100 maisons distribuées en 27 provinces. La congrégation fondée en France par le P. d'Alzon, sous le nom d'augustins de l'Assomption, et qui avait sa maison mère à Paris, 8, rue François-Ier, se rattache à l'ordre des ermites de Saint-Augustin.

4° *Saints. Activité apostolique et intellectuelle. Personnages célèbres.* — Cette famille religieuse a fourni à l'Église un certain nombre de saints, entre autres saint Nicolas de Florentino (1306), saint Jean de Saint-Facundo (1479), et saint Thomas de Villeneuve (1555), et de martyrs. Maigret a publié le *Martyrologium augustinianum*, Anvers, 1525. De nombreux évêques sont sortis de son sein. Pius Keller a donné la liste de ceux qui sont originaires d'Allemagne, *Index episcoporum ord. erem. S. Aug. Germanorum*, 1876.

Depuis le XVIe siècle, les augustins ont déployé une grande activité apostolique. Les augustins déchaussés ont évangélisé les Philipines, le Japon, les Indes Occidentales et Orientales; les ermites de Saint-Augustin, le Mexique et le Vénézuéla; ils ont rivalisé de zèle avec les jésuites et les franciscains en Chine et en Australie. De nos jours, ils ont des missions aux Philippines, au Mexique, au Pérou, au Japon, en Chine, dans l'Hindoustan et en Australie. Le collège romain des augustins irlandais envoie des apôtres en Irlande, en Angleterre et en Australie. Les missions des augustins de l'Assomption en Bulgarie, à Constantinople et à Jérusalem sont prospères.

L'activité intellectuelle des augustins s'est exercée dans les diverses branches des sciences divines et humaines. Pendant que les uns donnaient un enseignement oral dans des universités ou dans les écoles de l'ordre, d'autres servaient l'Église par leurs écrits. Ils ont eu en théologie une école dite de Saint-Augustin, dont les membres étaient connus sous le nom de *jurantes in verba S. Augustini*. Ses principaux représentants sont, après son fondateur, le général Gilles Colonna, qui avait été disciple de saint Thomas d'Aquin, Thomas de Strasbourg († 1357), Grégoire de Rimini († 1358), Augustin Gibbon († 1676), Noris (1704) et Berti (1766), Italiens pour la plupart. Voir AUGUSTINIANISME.

Voici les noms de quelques-uns des augustins les plus célèbres : en Italie, Jacques de Viterbe († 1308), surnommé *doctor speculativus*, Gilles Colonna († 1316), *doctor fundatissimus*, Albert de Padoue (1323 ou 1328); Alexandre de Saint-Elpideo († 1325), évêque d'Amalfi, qui appuya fortement Jean XXII dans sa lutte contre Louis de Bavière; Grégoire de Rimini (1358); Barthélemy d'Urbino († 1350), qui défendit l'autorité pontificale contre les témérités de Marsile de Padoue et de Guillaume Occam; le cardinal Alexandre Oliva († 1463), légat du pape au concile de Constance; le cardinal Seripando († 1563), qui remplit les mêmes fonctions au concile de Trente; Louis Alberti († 1628), célèbre professeur de l'université de Padoue; Panvini († 1568), très versé dans la connaissance de l'histoire de son ordre et l'un des premiers qui aient attaqué les centuriateurs de Magdebourg; Lancillot († 1643), écrivain ascétique distingué; Lupus († 1681), dont les travaux sur l'histoire des conciles font autorité; le cardinal Noris († 1704), rangé parmi les meilleurs érudits de son époque; Cavalieri de Bergami († 1757), liturgiste distingué; Berti († 1766), professeur à l'université de Pise et auteur d'une excellente théologie dogmatique.

En Espagne et Portugal : Gaspar Casal († 1587) et François du Christ († 1587), professeurs l'un et l'autre à l'université de Coïmbre, le premier se fit remarquer au concile de Trente; Gonzalès de Mendoza († 1591), professeur à l'université de Salamanque, ainsi que Pierre d'Aragon († 1595) et Jean Marquez († 1621); saint Thomas de Villeneuve, orateur, écrivain ascétique et bon exégète; Thomas de Jésus († 1588) et Louis de Leon († 1591), écrivains mystiques des plus estimés; Florez († 1773), dont la *Spaña sagrada* fait autorité parmi les érudits.

En France : Augustin Trionfo († 1328), célèbre professeur de l'université de Paris, et Aymeric Augier, de Bourges (XIVe siècle); Simon Baringue († 1373); Lubin († 1695) et de Commanville qui rendirent ensemble de grands services à la géographie ecclésiastique.

En Allemagne : Henri de Weimar (vers 1340); Thomas de Strasbourg († 1357), qui a commenté le Maître des Sentences; Jean Klenkoch († 1374), qui a laissé aussi des commentaires de Pierre Lombard, de saint Matthieu et des Actes des Apôtres; Jean Zaccharia († 1374), professeur éminent de l'université d'Erfurt, qui combattit avec grand succès, au concile de Constance, les erreurs de Jean Huss; Jordan de Quedlinbourg (vers 1380), Jean de Dorsten († 1481) et Barthélemy Arnoldi († 1532), professeurs eux aussi à l'université d'Erfurt; Gélase Hieber († 1731), dont les prédications firent à Munich de nombreuses conversions parmi les protestants; Abraham de Sainte-Claire († 1709), dont l'éloquence édifia profondément la cour impériale de Vienne; Klüpfel († 1811), professeur estimé de l'université de Fribourg. Un augustin allemand fit à son ordre une triste réputation, pendant la première moitié du XVIe siècle; ce fut l'hérésiarque Martin Luther. Son exemple provoqua parmi ses confrères de nombreuses apostasies, entre autres celles de Wolfang Cappelmar († 1531), prieur de Munich, de Conrad Treyer († 1542), qui avait rempli les fonctions de provincial, d'André Siegfried († 1562), prieur de Wurzbourg, qui se firent tous les propagateurs de la nouvelle hérésie.

A la fin du XIX[e] siècle, l'ordre des augustins continue ses traditions littéraires et scientifiques. On peut citer les noms de l'orientaliste cardinal Augustin Ciasca († 1902), qui a publié : *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*, Rome, 1885, 1889, et une version arabe du *Diatessaron* de Tatien, 1888; le P. Fernandez, auteur d'un cours de théologie; M[gr] Camara, évêque de Salamanque, l'un des orateurs les plus goûtés de l'Espagne, le P. Lopez, le P. Guillaume Rugamer, qui a publié une monographie de Léonce de Byzance, les PP. Tardy, Giorgi, Keller, etc. En Espagne, les augustins, chargés de la direction du collège royal de l'Escorial, exercent une réelle influence sur le développement des études; ils publient une revue mensuelle *La Ciudad de Dios*. Quelques-uns de leurs confrères, qui évangélisent les Philippines, ont beaucoup contribué aux progrès de l'histoire naturelle dans ces îles. Les augustins de l'Assomption en France s'occupaient plus particulièrement de la bonne presse; ils publiaient le journal *La croix*; ils continuent à publier le *Pèlerin*, le *Cosmos*, les *Échos d'Orient*, les *Questions actuelles*, le *Mois pittoresque et littéraire*, avec l'aide de nombreux collaborateurs. Réfugiés à Louvain, ils ont fondé, en 1902, la *Revue augustinienne*. Les PP. Bouvy et Germer Durand s'occupent de l'histoire des Églises orientales; le P. Drochon dirigeait une publication de monographies contemporaines qui est continuée depuis sa mort. Plusieurs religieux des maisons de Constantinople sont nos collaborateurs. Le pèlerinage national annuel de Lourdes et le pèlerinage de pénitence à Jérusalem sont dus à l'initiative de ces religieux.

Les augustins ont, à l'imitation des franciscains, établi un tiers-ordre, que Boniface IX a approuvé pour les femmes (1400) et Paul II pour les hommes (1470).

Panvinius, *Chronica S. Augustini ordinis per seriem digesta*, Rome, 1510; Pamphilius, *Chronica ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, Rome, 1681; Curtius, *Elogia virorum illustrium ex ordine eremitarum S. Augustini*, Anvers, 1658; Gandolfus, *Dissertatio historica de ducentis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1740; Hélyot, *Hist. des ordres religieux*, 1722, t. III, p. 7-50; Th. Kolde, *Die deutsche Augustinen Kongregation und J. v. Staupitz*, Gotha, 1879; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen...*, 1896, t. I, p. 443-463.

IV. Congrégations d'hommes. — Depuis la fin du XIII[e] siècle, un grand nombre de familles religieuses, ayant à choisir entre les quatre grandes règles approuvées par Rome, ont adopté celle de saint Augustin. Plusieurs ordres militaires l'avaient déjà prise pour base de leur législation. Les chevaliers de Saint-Jean, de Jérusalem ou de Malte, d'Aubrac, les chevaliers de l'ordre Teutonique, et après eux, ceux de la Foi de Jésus-Christ, de la Croix de Jésus-Christ, de Notre-Dame de la Victoire. Voir Militaires (Ordres). Il en est de même des Frères prêcheurs ou dominicains. Voir Frères prêcheurs.

I. Trinitaires. — Cet ordre fut fondé par saint Jean de Matha et saint Félix de Valois à Cerfroi dans le diocese de Meaux (1198) sous le nom d'ordre de la Trinité ou de la Rédemption des captifs. Innocent III lui donna son approbation. Le but principal de ses membres était de se consacrer au rachat des chrétiens que les Maures avaient réduits en esclavage. Ils ont ajouté à la règle de saint Augustin des constitutions très sévères, qu'il a fallu mitiger dans la suite (1267). Cet ordre eut une rapide extension. La maison de Paris, placée sous le vocable de saint Mathurin, valut à ses membres le surnom de *Mathurins*. Ils eurent bientôt des couvents nombreux en France, à Rome, en Italie, en Allemagne, en Angleterre, en Irlande, en Espagne, où ils devinrent florissants et d'où ils passèrent en Amérique. Les Trinitaires ont eu jusqu'à 250 couvents distribués en 17 provinces. Julien de Nantonville et Claude Aleph entreprirent en France une réforme de cet ordre à la fin du XVI[e] siècle. Le P. Jean-Baptiste de la Conception établit en Espagne une réforme plus austère que l'observance primitive (1594), celle des Trinitaires déchaussés, qui s'étendit hors de la péninsule et compta quatre provinces. L'ordre de la Trinité n'a jamais pu réparer les pertes que lui ont fait subir la Révolution française et les persécutions qu'elle provoqua en Europe. Il lui reste encore quelques maisons peu nombreuses en Italie, en Espagne et dans l'Amérique du Sud. Son général s'est offert au souverain pontife pour se vouer avec ses frères à l'œuvre anti-esclavagiste (1894). Les services rendus à l'humanité par les trinitaires leur ont valu les éloges les plus mérités, même de la part de Voltaire. En 1200, c'est-à-dire deux années après leur fondation, ils avaient délivré 186 captifs. Le nombre des esclaves rendus par eux à la liberté s'élève à 900 000.

Emelin, *Die Litteratur zur Geschichte der Orden SS. Trinitatis und B. Mariæ de mercede redemptionis captivorum*, Karlsruhe, 1890; Bonaventura Baro, *Annales ord. SS. Trinitatis*, Rome, 1684; Antonio dell'Assumptione, *Arbor chronologica ordinis excalceatorum SS. Trin.*, Rome, 1894.

II. Ordre de Notre-Dame de la Merci ou des Mercédaires. — Cet ordre poursuivait le même but que celui de la Sainte-Trinité. Il eut pour fondateur saint Pierre Nolasque (1223); Grégoire IX le confirma en 1235. Saint Raymond de Pennafort rédigea ses constitutions. Les membres de cet ordre faisaient le vœu de se donner eux-mêmes en captivité pour délivrer un esclave, dont le salut était en péril. A l'œuvre du rachat des esclaves, ils ont ajouté le service spirituel des galères et l'évangélisation des païens, spécialement dans l'Amérique du Sud. Au début, cet ordre, qui était surtout militaire, se recrutait principalement dans la noblesse; il se composait de chevaliers, de prêtres et de frères. Les sept premiers généraux furent chevaliers. Lorsque Jean XXII (1317) voulut que cette charge fût remplie par un prêtre, les chevaliers quittèrent l'ordre pour s'unir aux chevaliers de Montesa. Les religieux de la Merci se sont répandus en Espagne (3 provinces) et en France (1 province). Christophe Colomb les emmena en Amérique, où ils se développèrent beaucoup plus qu'en Europe. Ils y forment, en ce moment, 4 provinces avec plus de 400 religieux. Le P. Jean du Saint-Sacrement établit la réforme des mercédaires déchaussés, confirmée par Clément VIII (1603), qui eut une province en Espagne et une en Sicile. L'ordre de la Merci avait des tertiaires. Il a fourni à l'Église quelques cardinaux : saint Raymond Nonnat († 1240) est le plus connu; plusieurs évêques, parmi lesquels saint Pierre Paschal, évêque de Jaen († 1300), mérite d'être cité, et un certain nombre d'écrivains : François Salazar, Bernard de Vergas, Mérino, Salmeron, etc. Quelques-uns de ses membres ont été martyrisés par les musulmans; 315 ont péri pendant les guerres de religion.

Bern. de Vargas, *Chronica sacri et militaris ord. B. M. de mercede*, Palerme, 1619; Gari y Siumell, *Bibliotheca mercedaria*, Barcelone, 1875.

III. Servites. — L'ordre des *servites* fut fondé, en 1233, sur le mont Senario près de Florence par les saints Bonfiglio Monaldi, Bonagiunta Munetti, Amideo Amidei, Munetto dell' Antella, Uguccione, Sostegni et Alexis Falconieri, canonisés par Léon XIII (1888). Alexandre IV l'a confirmé (1255). Le cinquième général, saint Philippe Beniti († 1285), lui donna des constitutions; ce fut sous son gouvernement que l'ordre se développa. Il comptait 10 000 religieux en 1310. Martin V leur a donné les privilèges des ordres mendiants. Antoine de Sienne établit la réforme des *servites de l'observance* (1411) et Bernardin de Ricciolini celle des *ermites* du même ordre (1543). Les servites ont eu parmi eux un certain nombre d'écrivains : Sarpi († 1623), l'historien si connu du concile de Trente; le mathématicien Ferrari († 1626), qui enseigna longtemps à l'université de Padoue;

les deux frères Maracci (†1675 et 1700), un autre Maracci (†1752), orientaliste de talent ; Canali, auteur d'un traité *Des sacrements*, Venise, 1734 ; le numismate Totani (†1884). Les servites ont aujourd'hui trente couvents en Italie, en Allemagne et en Hongrie. Ils envoient des missionnaires en Arabie.

Les ermites de l'ordre de Saint-Paul. Voir ANACHORÈTES, col. 1137.

Arch. Giani, *Annales sacri ord. servorum B. M. V.*, Lucques, 1719-1725 ; *Hist. de l'ordre des servites de Marie et des bienh. fondateurs*, 2 vol., Paris, 1886 ; Maria Merkel, *Speculum virtutis et scientiæ sive viri illustres ordinis servorum*, Nuremberg, 1748.

IV. RELIGIEUX HOSPITALIERS. — Les innombrables hôpitaux et maisons-Dieu, fondés en Europe dans le cours du moyen âge, étaient desservis par des religieux hospitaliers, qui, pour la plupart, se rattachaient à la règle de saint Augustin. Quelques-unes de ces familles religieuses étaient réunies en congrégations ; les autres étaient isolées. Léon le Grand, *Les maisons-Dieu*, dans la *Revue des questions hist.*, 1896, t. LX, p. 95-134 ; 1898, t. LXIII, p. 99-147. Les hospitaliers de l'ordre *du Saint-Esprit* desservaient l'hôpital fondé par Guy de Montpellier dans cette ville, à la fin du XIIe siècle ; Innocent III leur donna l'hôpital romain du Saint-Esprit (1204) ; ils en acquirent plusieurs autres ; il y avait parmi eux des prêtres et des laïcs. — Les religieux, qui desservaient l'hôpital siennois de N.-D. della Scala, fondé par le B. Soror (†898), virent leurs règlements approuvés par Célestin III (1194) ; on les appela dans plusieurs hôpitaux d'Italie. — Les *alexiens* ou *cellites*, fondés en Flandre, vers le milieu du XIVe siècle, pendant la peste noire, soignaient les malades dans les hôpitaux et à domicile ; ils furent assez nombreux pour former quatre provinces ; il leur reste encore quelques maisons. — Les *frères de la charité*, fondés par saint Jean de Dieu à Grenade (1540), confirmés par Pie V (1572) et par Paul V (1617) et admis par Urbain VIII (1624) à participer aux privilèges des ordres mendiants, se répandirent en Espagne, en Italie, en France et en Allemagne. — Les *frères de la charité de Saint-Hippolyte*, fondés auprès de Mexico par Bernardin Aloares, vers 1585, s'unirent à eux. Cette famille religieuse possède aujourd'hui 120 maisons, distribuées en 11 provinces, soumises à l'autorité d'un supérieur général, qui réside à Rome. — Pierre de Bethencourt (†1667) établit à Guatemala (Amérique centrale) un hospice et une congrégation voués aux soins des infirmes et à l'instruction des enfants du peuple. Ses membres portent le nom de *Bethléhémites*. Clément X les a approuvés (1672), et Innocent XI leur a donné la règle de saint Augustin. Ils avaient des maisons au Mexique, au Pérou et dans les îles Canaries. — Les *clercs réguliers pour le service des infirmes*, fondés par saint Camille de Lellis en 1584, suivent la règle de saint Augustin.

V. AUTRES CONGRÉGATIONS. — Voici les noms de quelques autres congrégations d'hommes soumises à la même règle. Les *frères pontifes*, fondés au XIIe siècle dans le midi de la France, par saint Bénézet, avaient des hôpitaux près des endroits où les voyageurs traversaient les fleuves. Ils organisaient des bacs ; ils construisaient des ponts. On leur doit ceux d'Avignon et du Saint-Esprit sur le Rhône, et de Bompas sur la Durance. Cette congrégation disparut au XIVe siècle. — Les religieux de la *Pénitence de Jésus-Christ* ou *sachets*, appelés encore *bonshommes* (XIIIe siècle). — L'ordre de l'*Artige*, fondé dans le diocèse de Limoges au XIIe siècle, et qui disparut au commencement du XVe. — Les *hiéronymites*, qui comprenaient quatre congrégations distinctes : 1° Les *ermites espagnols de Saint-Jérôme*, fondés en 1367, par Pierre Fernand Pocha de Guadalajara (†1402), qui s'occupèrent beaucoup d'études et d'apostolat et furent employés avec succès par Ximénès à l'évangélisation des Indiens. Ils ont joué en Espagne un rôle important. Charles-Quint, qui mourut dans un couvent de leur ordre à Saint-Just (1558) et Philippe II, qui leur fit bâtir l'Escurial, furent pour eux des protecteurs puissants. Cette congrégation a complètement disparu en 1835. 2° Les *hiéronymites de la congrégation du bienheureux Pierre de Pise*, fondés en 1372, eurent 2 provinces et 46 couvents en Italie. Il y eut parmi eux des hommes de doctrine et de vertu. 3° Les *hiéronymites de l'observance ou de Lombardie*. Ce fut d'abord une réforme espagnole de l'ordre introduite par Lopez de Olmedo en 1424. Les sept couvents, qu'ils avaient en Espagne, se réunirent aux anciens hiéronymites en 1595. Ils eurent en Italie dix-sept maisons, qui formèrent une congrégation indépendante. 4° Les *hiéronymites de la congrégation de Fiésole*, fondés par Charles de Montgranelli (†1417), comptèrent jusqu'à 40 couvents. Le nombre des religieux ayant considérablement diminué, Clément IX supprima leur congrégation et les soumit à celle du B. Pierre de Pise. — Les *jesuates* ou *clercs apostoliques de Saint-Jérôme* eurent pour fondateur le B. Jean Colombini (1360). Ils menaient une vie très pénitente, soignaient les malades, spécialement les pestiférés, et ensevelissaient les morts. Leur congrégation, assez répandue en Italie, fonda un couvent à Toulouse (1425). Comme elle était en pleine décadence, Clément IX la supprima (1668). — Les *frères de Saint-Ambroise* réunis en congrégation près de Milan sous Eugène IV (1441) disparurent dans le courant du XVIIe siècle. — Les *frères des apôtres* furent soumis à la règle de saint Augustin par Innocent VIII en 1484 ; ils s'unirent aux barnabites en 1589. — En Allemagne pendant le XIVe siècle, un grand nombre de pieux laïcs embrassèrent, sous la règle augustinienne, la vie commune et prirent le nom de *pauvres volontaires*. Leurs diverses maisons se réunirent en une congrégation, qui disparut à l'époque de la Réforme. — Les *piaristes*, fondés par saint Joseph Calasanz (1597) pour instruire les enfants pauvres (*Clerici regulares pauperes matris Dei scholarum piarum*), se répandirent surtout en Espagne, en Italie et en Autriche où ils s'occupèrent aussi d'enseignement supérieur. Ils ont eu quelques bons théologiens et des professeurs émérites. Cette congrégation se compose aujourd'hui de 4 provinces : Espagne-Italie, Hongrie, Bohême et Autriche ; c'est dans cette dernière contrée qu'elle a le plus grand nombre de religieux et qu'elle exerce le plus d'influence.

V. CONGRÉGATIONS DE FEMMES. — 1° *Congrégations de femmes répondant aux congrégations d'hommes indiquées plus haut.* — La plupart des congrégations d'hommes énumérées plus haut avaient ou ont encore des religieuses dans leur sein. Les *sœurs ermites de Saint-Augustin* n'étaient pas soumises à l'autorité du général de l'ordre ; leurs couvents étaient placés sous la juridiction de l'ordinaire. Voici le nom de quelques-uns des plus connus : Liège, où vécut sainte Julienne (†1258) ; Montefalco, en Italie, où se sanctifia sainte Claire de la Croix (†1308) ; Venise, qui remonte à la fin du XIIe siècle ; Dordrecht, en Hollande, fondé en 1326 ; Tournai, fondé par Pierre de Champeau (1424) ; Saint-André de Cambrai (1249), Naples, Rome. Quelques-unes de ces religieuses soignaient les malades dans les hôpitaux. Catherine Emmerich (†1824) appartenait au couvent de Dulmen. — Les *augustines déchaussées* et les *récollettes* en Espagne (XVIIe siècle). — Les *trinitaires déchaussées*, fondées par Françoise de Romero (1612). — Antoine Velasco fonda à Séville les religieuses *de la merci*, qui furent approuvées par saint Pie V (1568). — Les *sœurs servites*, qui remontent à saint Philippe Beniti, se sont surtout répandues en Italie, en Flandre et en Allemagne ; il ne faut pas les confondre avec les sœurs du T. O. des servites ou *mantellates*, fondées par sainte Julienne Falconieri (†1341) et organisées par

le même saint Philippe. Elles ont en Autriche 18 couvents et plus de 300 religieuses. — Les *alexiennes* ou *cellitines,* répandues en Belgique et en Allemagne, soignent les malades dans les hôpitaux et à domicile. — Les *hiéronimitines* furent établies à Tolède par Marie Garcias († 1426). — Les sœurs *jésuates,* fondées par Catherine Colombini de Sienne († 1387), subsistaient en Italie à l'état de congrégation en 1872. Citons encore les sœurs *hospitalières du Saint-Esprit,* les *petites sœurs et les oblates de l'Assomption.* Les *sœurs de la Compassion,* dont la maison-mère est à Saint-Firmin (Meurthe-et-Moselle), suivent la règle des servites.

2° *Religieuses hospitalières.* — Les religieuses hospitalières, soumises à la règle de saint Augustin, et attachées au service des hôpitaux furent très nombreuses pendant tout le moyen âge dans l'Europe occidentale. Les frères hospitaliers disparurent assez vite, tandis qu'elles se sont conservées beaucoup plus longtemps. Les religieuses de l'*Hôtel-Dieu de Paris,* qui remontent aux premières années du XIIIe siècle, sont les plus connues. — Étienne Haudry, secrétaire de saint Louis, fonda les sœurs *haudryettes* ou *filles de l'assomption de N. D.* — Il s'est établi dans le courant du XVIIe et du XVIIIe siècle des congrégations de femmes, vouées au soin des malades, qui se rattachent à la règle de saint Augustin : les *sœurs de la charité chrétienne,* fondées, à Paris, par Françoise de Sainte-Croix (1624); les *hospitalières* de Saint-Joseph, de la charité chrétienne de Grenoble (1679), de Besançon (1685), de Pontarlier (1687), d'Ernemont (1729), de Loches, fondées par Susanne Dubois (1621); les *filles du Verbe incarné,* fondées à Lyon (1625) par Jeanne Chezard de Matel; les *hospitalières de la miséricorde de Jésus,* fondées à Dieppe (1630) et rétablies au commencement du XIXe siècle. Les *hospitalières de Saint-Joseph* de La Flèche, fondées en 1642 par Marie de La Fare, transplantées à Montréal (1659), ont 8 maisons dans l'Amérique du Nord. Les *dames de Saint-Thomas de Villeneuve,* fondées par le P. Le Proust (augustin) et Louis Chaboisseau à Lamballe (Côtes-du-Nord) en 1660, sont encore répandues en France. Les *sœurs de Saint-Paul* furent fondées par Mme du Parc de Lezerdot (1699). Les sœurs *maristes* furent fondées à Lyon (1823). Les sœurs de l'*union des Sacrés-Cœurs* furent fondées en 1828 par le P. Debrabant. Les sœurs du *Pauvre Enfant Jésus* furent fonfondées à Aix-la-Chapelle (1843). Les *servantes du T. S. Cœur de Jésus,* fondées à Paris, par un prêtre lorrain (1866), sont répandues en France, en Autriche et en Angleterre. Les *sœurs de Saint-Jean de Dieu* ont été fondées en Irlande par l'évêque Furlong (1871), etc. Plusieurs de ces congrégations s'occupent encore de l'éducation des jeunes filles.

3° *Brigittaines.* — D'autres congrégations à but très varié ont adopté la même règle. Les *brigittaines,* fondées par sainte Brigitte de Suède († 1373). Chacune de leurs maisons se composait de 60 religieuses, gouvernées par une abbesse, qui avait sous ses ordres dans un monastère séparé de celui des femmes 13 prêtres, 4 diacres et 8 frères lais. Leurs constitutions furent approuvées par Urbain V (1370) et Urbain VI (1375). Cette famille religieuse, connue encore sous le nom d'*ordre du Sauveur,* n'avait que des monastères doubles. Elle se répandit en Suède, en Norvège, en Flandre, en Prusse, en Pologne et en Russie. Elle compta 10 couvents en Allemagne, 1 en Angleterre; il y en eut quelques-uns en France et en Italie. Au moment de toute sa splendeur, cet ordre compta 79 maisons; celui de Wadsten, fondé par sainte Brigitte, resta le plus célèbre. Le protestantisme l'anéantit presque complètement. Il y avait encore un monastère double à Altmunster (Bavière), qui disparut en 1803. Il subsiste 12 maisons de brigittaines.

4° *Ursulines.* — Les *ursulines* furent fondées à Brescia (1535) par sainte Angèle de Mérici († 1540) dans le but de donner aux jeunes filles une éducation chrétienne. Rome les approuva en 1544. Cette famille religieuse, qui observe la clôture, se développa rapidement en Italie grâce à la protection de saint Charles Borromée. A la mort du saint archevêque, elle comptait dans le seul diocèse de Milan 18 maisons et 600 religieuses. Le premier couvent d'ursulines françaises fut établi, en 1594, dans le Comtat Venaissin, d'où elles se répandirent dans tout le royaume. Elles y formèrent plusieurs congrégations dont quelques-unes devinrent fort importantes; celle de Paris eut 80 maisons; celle de Lyon, 100; celle de Bordeaux, 89; celle de Toulouse en avait 26 en 1677. Il y eut encore celles de Dijon, de Tulle, d'Arles. La congrégation des ursulines de Jésus, dite de Chavagne, a été fondée dans le diocèse du Luçon en 1805. Celle de Troyes est encore une fondation du XIXe siècle. Les ursulines eurent de bonne heure des couvents en Allemagne. Elles pénétrèrent aux États-Unis en 1727. A l'époque de leur plus grande prospérité, leur nombre s'élevait à plus de 15 000; elles formaient 20 congrégations, composées de 330 maisons. Très répandue de nos jours, surtout en France (110 couvents), cette famille religieuse, si l'on tient compte des tertiaires italiennes et suisses de Sainte-Ursule, possède 240 couvents ou pensionnats, où vivent 4 500 sœurs.

Postel, *Hist. de sainte Angèle de Mérici et de tout l'ordre des ursulines,* 2 vol., Paris, 1878.

5° *Angéliques, annonciades, visitandines.* — Les *angéliques* ou *guastallines,* qui existent encore de nos jours, furent établies en 1536 par Louise Torelli († 1559), comtesse de Guastallo, près Parme, pour s'occuper de l'éducation des jeunes filles. Les *annonciades* françaises, qui eurent pour fondatrice (1500) sainte Jeanne de Valois († 1505), se répandirent en France et dans les Pays-Bas, où elles possédèrent 40 couvents. Elles n'ont plus que 2 maisons à Malines et à Bruges; les autres ont disparu pendant la Révolution française. Elles élèvent des jeunes filles pauvres. La B. Marie Victoire Fornari († 1617) a fondé à Gênes une congrégation du même nom, qui a compté 50 couvents en Italie, en France et en Danemark. Il lui en reste deux en France et un petit nombre en Italie. Les *visitandines,* fondées en 1610 à Annecy par saint François de Sales et sainte Jeanne-Françoise de Chantal, adoptèrent la règle de saint Augustin en 1618. La plupart de leurs maisons élèvent des jeunes filles. A la mort de leur fondatrice, elles avaient 87 couvents répandus en France et en Savoie. Leur nombre était de 200 avant la Révolution française. Il est aujourd'hui de 120. C'est en France qu'elles sont le plus nombreuses. Bien que soumises à une règle commune, leurs maisons ne forment pas une congrégation unie. La B. Marguerite-Marie Alacoque († 1690) qui reçut à Paray-le-Monial les révélations du Sacré-Cœur; et les mères Anne-Magdeleine Rémusat et Marie de Sales Chappuis, dans ce siècle, sont les visitandines les plus connues.

6° *Congrégations vouées à l'éducation des jeunes filles.* — Plusieurs autres congrégations, vouées à l'éducation des jeunes filles, ont adopté la règle de saint Augustin. Les *sœurs de la Présentation,* fondées dans le diocèse de Senlis (1627) par Catherine Dreux et Marie de la Croix, répandues en France et dans les Pays-Bas, qui ont disparu pendant la Révolution. Les *sœurs de N. D. de la miséricorde,* fondées à Aix-en-Provence (1633), pour l'éducation des jeunes filles pauvres de la noblesse par l'oratorien Antoine Yvan et la mère Marie-Magdeleine de la Trinité. Les *hospitalières de Saint-Joseph* de Bordeaux, fondées en 1638 pour recueillir les jeunes orphelines. La *congrégation de Saint-Joseph* de La Rochelle (1672). Les *sœurs de Saint-Louis,* établies à Saint-Cyr par Mme de Maintenon (1684). Les *sœurs du Très-Saint-Sacrement* (1715). Les *sœurs irlandaises de*

la Présentation (1756). Les *sœurs de la Compassion de N.-D.*, fondées à Toulouse par la mère Gaborit (1790), répandues en France et en Italie. Les *sœurs de Sainte-Croix*, fondées à Liège par le curé Habets (1833). Les *victimes du Sacré-Cœur de Jésus*, fondées à Tours par le chanoine Pasquier (1834), mènent la vie contemplative. Ajoutons les *sœurs de N.-D. de Sion*, fondées en 1843 par le P. Ratisbonne, et les *dames de l'Assomption*, dont la maison-mère est à Paris-Auteuil, fondées par la mère Eugénie.

7° *Congrégations vouées à la conversion et à la préservation des filles repenties.* — Plusieurs congrégations religieuses, placées sous la règle de saint Augustin, travaillent à la conversion et à la préservation des filles repenties. Des communautés de femmes, connues sous le nom d'ordre de la Magdeleine, se dévouaient à cet apostolat, en Allemagne, dès le XIIIe siècle. Elles étaient soumises à des religieux du même ordre. On les trouve plus tard en Belgique, en France, en Italie, en Espagne et en Portugal. Un certain Bertrand fonda une maison de ce genre à Marseille en 1277; il y en eut aussi à Naples (1324), à Paris (1492). Le P. Athanase Molé, capucin, frère du procureur général du parlement, fonda à Paris, en 1618, le monastère des Madelonettes, où l'on préparait à la vie religieuse les femmes de mauvaise vie, qui se convertissaient. Rouen et Bordeaux eurent des couvents destinés à la même fin. Il y en avait déjà un à Rome (1520) et un autre à Séville (1550). Le carme Dominique de Jésus-Marie fonda dans le même but, à Rome (1615), la congrégation des *sœurs du Bon-Pasteur* ou du *Conservatorio di S. Cruce della penitenza.* Le V. P. Eudes établit, en 1644, à Caen, les *filles du Bon-Pasteur*, connues encore sous le nom de *religieuses de l'ordre de N.-D. de la Charité* ou de *dames de Saint-Michel;* elles se répandirent dans plusieurs villes de France. Elles ont 24 maisons disséminées en France, Espagne, Italie, Angleterre, Autriche et Amérique. La mère Élisabeth de la Croix-de-Jésus († 1649) fonda à Nancy (1631) les *sœurs de N.-D. du Refuge*, répandues actuellement dans dix diocèses de France. Les *sœurs du Bon-Pasteur*, fondées à Paris par Mme de Combé († 1692), ont disparu pendant la Révolution. La maison qu'elles avaient à Angers, est devenue, à partir de 1828, sous le gouvernement de la R. M. Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier, le centre d'une congrégation nombreuse et florissante, répandue dans le monde entier.

Hélyot, *op. cit.*, t. II, III, IV; Heimbucher, *op. cit.*, t. I.

J. BESSE.

3. AUGUSTIN D'ALVELDT, en latin *Alveldianus, Alveldensis* ou *Alvedius,* frère mineur de l'observance régulière ou cordelier, ainsi nommé du lieu de sa naissance Alveldt, près d'Hildesheim. Lecteur de théologie au couvent de Sainte-Croix, à Leipzig, il se rendit célèbre par ses attaques très vives dans ses discours et ses écrits contre Luther et ses disciples. En 1523, il était gardien du couvent de Halle; il mourut vers 1532. Ses adversaires l'ont couvert d'injures grossières dans leurs réponses à ses attaques. Ses écrits sont les suivants : 1° *Super apostolica sede, an videlicet divino sit jure necne, anque pontifex qui papa dici cœptus est, jure divino in ea ipsa presideat, non parum laudanda ex sacro Bibliorum canone declaratio,* in-4°, Leipzig, 1520; une seconde édition latine parut la même année, ainsi qu'une édition allemande; Lonitzer, Veltkirch et Luther y répondirent; 2° un sermon en allemand contre Luther in-4°, Leipzig, 1520; 3° *Tractatus de communione sub utraque specie quantum ad laicos, an ex literis dici possit Christum hanc vel præcepisse vel præcipere debuisse, et quid in re hac sentiendum pie, sane, catholice sit juxta veritatem evangelicam,* in-4°, Leipzig, 1520; 4° *Malagma optimum... contra infirmitatem horribilem duorum virorum, fratris Joannis Loniceri theologistæ et fratris Martini Luteri ordinis eremitani de vicariatu, ut sanentur, ad percutiendum eliaperi citharaum*, in-4°, Leipzig, 1520; 5° *Sermon von der Priesterliche*, in-4°, 1520; 6° *Pia collatio F. Aug. Alveldiani ad R. P. doctorem Martinum Lutherum super [illegible] nova Alveldensis*, in-4°; 7° *Alveldts Thesen auf der Disputation zu Weimar am 20 jan. 1522*, dans Kapp, *Kleine Nachlese,* t. II, p. 516-519; 8° *Wyder den Wittenbergischen Abgott Martin Luther*, in-4°, 1523; 9° *Assertio Alveldiana in canticum Salve regina misericordiæ contra impios Deiparæ virginis Mariæ murmuratores, detractores, blasphematores*, in-8°, Leipzig, 1527; cet ouvrage a été publié aussi en allemand; 10° *Widder Luthers Trostung an die Christen zu Hall,* in-4°, Dresde, 1528; 11° *Oratio theologica quam Magdeburgis ad clerum habuit de ecclesia bipartita et Martini Luteri omniumque Luteranorum ruinoso ac stultissimo fundamento*, in-8°, Leipzig, 1528; 12° *Der fünfzigst Psalm Miserere mei genannt, mit einer kurtzen Auslegung,* in-8°, 1530; 13° *Sermo de confessione sacramentali, an confessio privata hominis mortalis ad vitæ beatitudinis vitam sit necessaria annon*, in-4°, s. l. n. d.

Kirchenlexikon, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1682-1687; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1062-1063.

E. MANGENOT.

4. AUGUSTIN DE CONEGLIANO, capucin de la province de Venise, appartenait à la famille de Gabrielis. Entré en religion, il remplit pendant de longues années les fonctions de lecteur de théologie morale et publia ses cours sous le titre de *Theologia moralis nova methodo concinnata*, 3 in-4°, Pesaro, 1747. A la fin du troisième volume se trouvent *Duæ appendices de theologia scholastica, pontificum chronologia ac hæresibus.* Il publia également une *Compendiosa seraphicæ regulæ expositio*, Venise, 1749. Le P. Augustin mourut à Trévise en 1756.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1539.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. AUGUSTIN DE LA VIERGE MARIE, né en Bretagne, à Léon, s'appelait dans le monde Guillaume de Goazmoal. Il entra, en 1640, chez les carmes de la réforme de Touraine; il devint professeur de philosophie et de théologie, puis remplit diverses charges, y compris celle de vicaire général de sa congrégation. Il mourut le 27 juin 1689, à Vannes. — *Theologiæ thomisticæ cursus in sex tomos divisus*, in-12, Paris, 1660; *Privilegia omnium religiosorum, ordine alphabetico juxta materias digestum*, in-8°, Lyon, 1661; *Philosophiæ aristo-thomisticæ cursus sex voluminibus distinctus,* in-12, Lyon, 1664. Il laissa, en manuscrit, un *Breviarium juris canonici.*

Bibliotheca carmelitana; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1893, t. II, col. 315.

THOMAS DE JÉSUS.

6. AUGUSTIN DES ANGES (De Angelis), de la congrégation des somasques, né en 1606 au royaume de Naples, mort en 1681. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie au collège de la Sapience à Rome, il fut nommé à l'évêché d'Umbriatico en 1667. Il a publié : 1° *Lectiones theologicæ de Deo clare viso, omnia sciente et nos prædestinante ac omnia creante, in summam redactæ*, in-8°, Rome, 1664; 2° *De Deo ut trino et incarnato*, in-8°, Rome, 1666; 3° *Homologia, seu consensus historiæ ecclesiasticæ cum ss. canonibus, conciliis, epistolis decretalibus, bullis, seu constitutionibus summorum pontificum,* in-8°, Rome, 1666; 4° *De recto usu opinionis probabilis,* in-8°, Rome, 1667.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 351; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1721, t. IX, p. 530.

V. OBLET.

7. AUGUSTIN D'ESBARROYA, d'une noble famille de Cordoue, entra dans l'ordre des frères prêcheurs,

étudia et enseigna dans le collège de Saint-Thomas de sa ville natale. Mort le 10 août 1554. — *El Purificador de la conciencia*, in-8°, Séville, 1550; Alcala, 1558; traduit en italien par Jules Constantin de Recanati, in-12, Venise, 1581; *Reglas para conocer qual sea peccado mortal o no*, in-8°, Alcala, 1558; *De la oracion mental*, in-8°, Alcala, 1558.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 152-153; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 1333.

P. MANDONNET.

AUGUSTINIANISME. (Ecole et système des augustiniens.) — Sous ce titre nous n'entendons pas donner le tableau de toutes les doctrines théologiques du grand ordre des augustins (voir col. 2476) : les indications nécessaires seront mieux à leur place dans l'article consacré à Gilles de Rome (*Ægidius Colonna*), le véritable fondateur de l'école augustinienne; qu'il suffise de renvoyer à l'étude de K. Werner, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, in-8°, Vienne, 1883, p. 232, à Nic. Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*, in-12, Rome, 1896, et surtout aux grands commentateurs ou disciples d'Ægidius, par exemple Frédéric Gavardi dans sa *Theologia exantiquata juxta orthodoxam S. P. Augustini ab Ægidio Columna doctore fundatissimo expositam*, 6 in-fol., Naples et Rome, 1683-1696, abrégée par Sichrowsky, O. S. A., en 8 in-4°, Rome, 1706.

Sous le nom d'*augustiniens* est ordinairement désignée l'école relativement récente (et quelquefois opposée à l'école ancienne *Ægidiana*) de Noris, Berti, Bellelli. Cette école est composée surtout de religieux de l'ordre de Saint-Augustin, et caractérisée par une interprétation spéciale du système de leur fondateur sur la grâce. Mais de ces augustiniens *rigides* ou *absolus*, on rapproche avec raison un augustinianisme *mitigé* d'autres groupes importants de théologiens, dont la doctrine a des points de contact avec celle du cardinal Noris ou de Berti. Chez tous, rigides et mitigés, la conciliation de la grâce avec la liberté a un double caractère : d'une part, exclusion de la science moyenne des molinistes et de la prédétermination physique des thomistes, d'autre part, affirmation d'une influence infaillible de Dieu sur la volonté, influence très diversement expliquée, mais qu'on pourrait appeler avec certains auteurs une prédétermination morale. D'où : I. Système des augustiniens rigides de l'école de Noris. II. Système des augustiniens modérés représentés par le dominicain Jean Vicente, par l'oratorien Thomassin et le sorbonniste Tournely.

I. AUGUSTINIANISME RIGIDE DE NORIS, BERTI, ETC. — *I. ORIGINE ET HISTOIRE DU SYSTÈME.* — 1° *L'origine* remonte seulement à la fin du XVII[e] siècle. De tout temps, les augustins avaient adopté avec vénération les formules du grand docteur, mais comme Gilles de Rome, ils les avaient entendues avec les sages tempéraments des autres théologiens; sauf peut-être Grégoire de Rimini († 1358), professeur à Paris, surnommé le *tortor parvulorum*, dont on a pu citer, non sans vraisemblance, le commentaire *In l. II Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 1, comme favorable à l'impuissance absolue de la nature déchue; le grand thomiste Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 1, Tours, 1903, p. 282 sq., lui reprochait par exemple d'enseigner que tous les actes des infidèles sont coupables. A l'époque des disputes *De auxiliis*, les théologiens de l'ordre apparaissent divisés entre eux et adhèrent aux divers systèmes. Dans la congrégation *De auxiliis*, tandis que le consulteur P. Nunnez Coronel se montrait hostile à Molina, le procureur général de l'ordre, le P. Piumbino, consulteur lui aussi, fut constamment l'avocat du jésuite. Serry, *Hist. congreg. de aux.*, 4[a] tabula chronol. D'ailleurs, avant Molina lui-même, un chanoine régulier de Saint-Augustin, Raphael Venosti, exprimait avec une admirable clarté toute la théorie du concours simultané, de la grâce suffisante donnée à tous les hommes, etc., dans une réfutation de Luther sous ce titre : *De prædestinatione, gratia et libero arbitrio, l. IV* (en 1543). Il fait appel à la science moyenne, l. II, c. XIV, fol. 75[2]. Le baianisme ayant mis en circulation une nouvelle interprétation d'Augustin fondée sur la *delectatio victrix*, ces formules colorées d'augustinisme excitèrent en Belgique certaines sympathies chez les théologiens de l'ordre, qui s'efforçaient par ailleurs d'en éviter les sens erronés.

2° *C'est le célèbre érudit, Henri Noris* (1631-1704), *plus tard cardinal, qui formula expressément le système* et, par son crédit à Rome, l'acclimata dans l'école, malgré les plus vives attaques. Divers théologiens le trouvaient, en effet, exagéré dans son *Historia pelagiana* (1673), et ses *Vindiciæ augustinianæ* leur parurent une apologie de plusieurs propositions jansénistes. On y lisait par exemple que chez les infidèles nul acte de vertu n'est possible parce que seule la foi peut suffisamment diriger l'intention vers la fin dernière. *Vindiciæ*, c. III, § 4, *P. L.*, t. XLVII, col. 625. D'après lui encore, la grâce suffisante, quelque nécessaire qu'elle soit pour remplir la loi et obéir aux commandements divins, est refusée à certains, même aux justes, en punition du péché d'Adam. *Ibid.*, § 6, col. 674-675. Cette doctrine rencontra une violente opposition, et les *Vindiciæ* étaient accusées de jansénisme devant l'Inquisition. En Italie, Fr. Macedo, O. M., celui-là même que Noris appelait son ami intime, *Vindiciæ*, § 2, col. 601, publiait sous divers pseudonymes (par exemple Fulgence Risbroch) de violentes réfutations. En Allemagne, les attaques venaient de Jean de Guidiccioli, mineur de l'observance, et plus tard de Bruno Neusser, également mineur (1676); en Espagne, du bénédictin Em. Navarro (1695); en France du P. J. Hardouin (sous le pseudonyme d'*un docteur de Sorbonne*).

3° *La doctrine se répandit rapidement dans l'ordre*, spécialement à Louvain. Bientôt en Espagne, Pierre Mansos souleva une tempête par son livre : *De virtutibus infidelium ad mentem S. Augustini*. L'école thomiste ne lui pardonnait point les attaques contre la prédétermination, ni les autres écoles la délectation victorieuse de Jansénius. Le livre fut prohibé par l'Inquisition espagnole en 1722, et l'auteur le retoucha sans le rendre plus acceptable; la controverse fut surtout amère avec le bénédictin Navarro. — En Italie, le général de l'ordre, Fulgence Bellelli, accentua le principe fondamental du système, en publiant deux ouvrages, l'un sur l'état d'Adam avant le péché, l'autre sur la grâce de l'homme déchu. Mais nul n'égala l'activité et la fécondité de Laurent Berti (1696-1766). Sur l'invitation du général de l'ordre, Schiaffinati, il écrivit une exposition méthodique de la théologie augustinienne dans son *De theologicis disciplinis*. Ce grand ouvrage a une vraie valeur; mais il raviva les inquiétudes de ceux qui, ayant combattu le jansénisme, croyaient en retrouver les germes chez Berti. Les archevêques de Vienne (Jean d'Yse de Saléon, 1669-1753) et de Sens (Languet de Gergy, 1677-1753), le chanoine de Soissons de Gorgue, le jésuite J. Carpani, établirent successivement le parallèle entre le jansénisme et la doctrine de Berti. Celui-ci publia apologie sur apologie, et s'en prit même à Zaccharia. Mais peu à peu l'enthousiasme se refroidit, et il faut reconnaître que le système compte aujourd'hui peu de partisans. Il a été encore très clairement exposé dans les *Institutiones theologicæ* du P. Marcelli, O. S. A. († 1804), publiées seulement en 1845, et par le P. Keller, O. S. A., dans le *Kirchenlexikon*, 2[e] édit., t. I, col. 1667-1669.

4° *Les déclarations pontificales sur ce système et le bref de Benoit XIV (31 juillet 1749).* — Souvent dénoncée à l'Inquisition, la doctrine augustinienne n'a jamais été censurée. Durant la vie de Noris, l'*Historia pelagiana*,

trois fois soumise à un examen rigoureux (*Journal des savants*, 1696, p. 430), échappa à toute condamnation et l'auteur, déjà consulteur du Saint-Office sous Clément X, fut appelé à Rome par Innocent XII, qui lui confia la Bibliothèque vaticane (1692) et le décora de la pourpre (1695). Berti à son tour fut dénoncé, mais Benoît XIV, qui avait conçu pour lui une haute estime, chargea Fortunat Tamburini et Joachim Besozzi, plus tard cardinaux, d'examiner ses écrits, et les deux juges en louèrent l'érudition et la doctrine. Benoît XIV fit plus encore : non seulement dans sa constitution du 31 mars 1745, il appela Noris, mort depuis quarante ans, *Ecclesiæ splendidissimum lumen*, mais, les pères augustins se plaignant que l'inquisiteur général d'Espagne, François Pérez de Prado, eût inséré en 1742 dans l'*Index* espagnol l'*Historia pelagiana* de Noris, le pape blâma l'inquisiteur dans un bref du 31 juillet 1748, et exigea, par une autre lettre (19 février 1749), que le livre fût retiré de l'*Index* : ce qui fut exécuté seulement en 1758, par le successeur de Pérez. Le premier de ces brefs est très important : il autorise les trois systèmes, thomiste, moliniste et augustinien ; la partie principale en sera donnée à l'article AUGUSTINISME.

II. EXPOSÉ DU SYSTÈME. — Les auteurs ne nient point que leur système ait une grande affinité apparente avec celui des jansénistes, parce que de part et d'autre on a voulu garder les *formules* augustiniennes ; mais ils affirment très sincèrement que leur interprétation du grand docteur est toute différente de celle de Jansénius. Nous ramenons tout à quatre théories capitales : 1° la différence des deux états avant et après le péché ; 2° la délectation victorieuse ; 3° la distribution de la grâce ; 4° la charité.

1re théorie : conception particulière des deux états de l'homme innocent et de l'homme tombé. — C'est la clef de voûte de toute l'action divine dans le monde et de tout le système des augustiniens.

1. L'*état d'innocence dans Adam* n'est pas conçu seulement comme l'état *primitif*, mais comme l'état normal, régulier, naturel de l'humanité ; les dons d'immortalité, de science, d'intégrité et même de grâce sanctifiante sont les conditions nécessaires de l'existence humaine. En d'autres termes, Dieu ne pouvait créer Adam sans lui conférer tous ces privilèges : l'*état de pure nature*, tel que les théologiens l'ont compris, sans péché originel et sans grâce habituelle, avec la concupiscence, l'ignorance, la mort, etc., est une chimère impossible. Si on leur oppose que l'ordre *surnaturel* est ainsi anéanti comme dans le jansénisme, puisque la grâce serait *due* à l'homme, ils répondent : elle n'est point due aux exigences de la nature humaine, mais seulement réclamée par la sagesse et la bonté de Dieu, *ex decentia creatoris* : ainsi elle reste surnaturelle.

2. L'*état de l'humanité déchue* n'est pas caractérisé par la perte de dons et de privilèges surajoutés à sa nature, comme l'enseignent en général les théologiens avec saint Thomas, mais par la privation de biens qui lui étaient dus. L'humanité est en elle-même blessée, mutilée. — *a*) La concupiscence est une blessure qu'on ne saurait concevoir sans le péché originel. Notre volonté est atteinte au point que la liberté change de nature. — *b*) Sur le péché originel, les augustiniens veulent conserver, malgré son obscurité et les difficultés qu'elle soulève, la formule ancienne du grand docteur (voir col. 2395 sq.) : le péché originel, disent-ils, a pour élément matériel la concupiscence et pour élément formel le *reatus* de cette concupiscence. Cf. Marcelli. — *c*) Sur le sort des enfants morts sans baptême, ils adoptent l'opinion sévère d'Augustin qui les condamne à des châtiments douloureux, même sensibles, c'est-à-dire à un véritable enfer. Marcelli, l. XXII, c. IX.

3. *L'économie de la grâce est absolument différente dans les deux états, avant et après la chute.* — *a*) Dans l'état d'innocence, dit Keller, O. S. A., *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. I, col. 1667, « la grâce d'Adam était *indifférente* (*versatilis*), donnant à la volonté le pouvoir (*posse*), non le vouloir et l'action (*velle et perficere*). On l'appelle *versatilis*, parce que la volonté d'Adam, sous son action, pouvait *à son gré* se déterminer à faire le bien ou résister. » Au contraire, dans l'humanité déchue « la grâce donnée est une grâce *efficace* qui fait que nous agissions en réalité, mais n'enlève point la liberté ni le pouvoir de résister. Ainsi sous la grâce *versatilis* d'Adam, l'action bonne dépend principalement de la liberté humaine, tandis que sous le règne de la grâce efficace, elle dépend surtout de cette grâce divine, et bien que la volonté ait le pouvoir de résister, en fait elle ne résistera jamais ». Ces deux grâces sont décrites dans le *De correptione et gratia* (voir col. 2299), la *versatilis* d'Adam par l'*adjutorium sine quo non*, « sans lequel la volonté ne pourrait pas plus agir, que l'oiseau voler sans ailes, » la grâce *efficace* par l'*adjutorium quo*, qui donne l'action même, « semblable à la force qui dans l'oiseau cause le mouvement des ailes et surmonte les obstacles. » Keller, *ibid.*, col. 1668. Berti dit formellement que le système de Molina est vrai pour les anges et Adam innocent, mais n'aurait pas dû être transporté à l'homme déchu : *Molina nil aliud præstitit nisi quod gratiam conditoris in gratiam Salvatoris commutarit. De theol. discipl.*, l. XIV, c. VIII.

b) Cette différence des deux grâces est exigée par le *changement radical opéré dans la liberté*. Avant la chute la volonté pouvait se déterminer elle-même au bien ou au mal. Après le péché, la liberté n'a plus la force de se déterminer elle-même au bien : elle doit recevoir sa détermination de la grâce efficace. Il en est ainsi *toujours*, même, dit Berti, quand il y aurait parfait équilibre sous deux impulsions égales de la grâce et de la concupiscence. *De theol. discipl.*, l. XIV, c. XI, p. 53 : *agere et non agere in æquilibrio virium et determinare seipsum absque efficaci Dei præmotione*, *EST LIBERI ARBITRII SANI ET ROBUSTI, NON AUTEM INFIRMI.* Ainsi se déterminer n'appartient plus à l'homme déchu. N'est-ce point la proclamer la mort de la liberté?

c) *La prédestination change aussi de nature dans les deux états.* — « Dans l'état d'innocence, ainsi que pour les anges, aucun décret divin *ne prédéfinissait* le consentement de la volonté, et par suite la prédestination à la gloire était postérieure à la prévision des mérites, la réprobation à la vue des fautes. » Keller, *loc. cit.*, n. 3. Au contraire, après la chute, « toute prédestination soit à la grâce, soit à la gloire, est absolument gratuite et la réprobation négative est motivée par le péché originel. » *Ibid.*, n. 10, 11. Cf. Marcelli, l. XIV, c. III, VI.

2e théorie : les deux délectations aux degrés inégaux expliquent l'efficacité de la grâce. — Voilà un autre principe essentiel du système, dont nous empruntons les formules à Berti et surtout à Marcelli qui l'expose avec plus de méthode dans ses *Instit. theol.*, l. XXIX.

1. *Préliminaires.* — *a*) Deux forces, deux *délectations* opposées sollicitent notre volonté en sens contraire : l'une, la concupiscence, suscitant la délectation mauvaise (indélibérée), essaie d'entraîner le consentement libre ; l'autre, la grâce, en inspirant la délectation indélibérée dans le bien, s'efforce de le faire aimer librement. — *b*) La grâce actuelle, en effet, bien qu'elle soit en même temps *lumière* de l'esprit et *inspiration* de la volonté, actes indélibérés (*excités* l'un et l'autre dans l'âme par l'action de Dieu), est surtout inspiration, c'est-à-dire délectation dans le bien, qu'on peut appeler *charité*, comme la délectation mauvaise s'appelle cupidité. — *c*) Ces deux délectations peuvent avoir chacune divers degrés d'intensité et d'influence pour entraîner le consentement libre : les tentations sont plus ou moins violentes, les inspirations divines plus ou moins pressantes et persuasives.

Bien que de longues controverses aient eu lieu sur ces divers points, notamment sur le second (à cause de la terminologie imprécise), nous croyons avec Palmieri, *De gratia*, p. 488, que les explications données par Berti et Marcelli, *op. cit.*, p. 196, sont suffisantes : le mot délectation est pris dans un sens large pour tout mouvement affectif et le mot charité pour tout bon sentiment, *boni cupiditas*.

2. *La délectation victorieuse.* — La grande loi de la volonté déchue, c'est que *des deux délectations ou impulsions qui la sollicitent, celle-là l'emporte toujours infailliblement et invinciblement, dont le degré est plus intense.* Au fond, chaque degré de grâce neutralise un degré de délectation mauvaise et réciproquement. La victoire reste à la plus forte. C'est cette loi qu'on a cru formulée par saint Augustin, *Expos. Epist. ad Gal.*, n. 49, *P. L.*, t. XXXV, col. 2141 : *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.*

3. *L'efficacité de la grâce est ainsi expliquée :* elle a son origine uniquement dans le degré d'intensité de la bonne inspiration, degré supérieur à la concupiscence *actuelle* qui lui est opposée. Cette grâce devient ainsi la *délectation victorieuse* à laquelle nulle volonté ne résiste. Au contraire quand la grâce est inférieure à la concupiscence du moment, elle est *inefficace*, elle est cette grâce *parva* et *invalida*, dont les augustiniens parlent souvent, d'après saint Augustin, *De grat. et lib. arb.*, c. XVII : *qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet* VOLUNTATEM BONAM, *sed adhuc* PARVAM ET INVALIDAM; *poterit autem, cum magnam habuerit et robustam.* Voir Marcelli, *loc. cit.*, t. V, p. 197. (On voit que saint Augustin parle non de la *grâce*, mais de la *volonté libre* qui peut être incomplète, inefficace).

Ainsi, contrairement au système thomiste, qui affirme une différence spécifique entre la grâce suffisante et la grâce efficace, en sorte qu'avec la première seule il est métaphysiquement impossible d'agir, les augustiniens n'admettent qu'une distinction de degrés, et encore *relativement* aux dispositions actuelles de la volonté. Ainsi la même grâce peut être efficace ou purement suffisante dans divers individus ou dans le même à divers instants, selon que la délectation mauvaise atteindra un degré plus faible ou plus fort. Berti, *De theol. disc.*, l. XIX, c. VIII, 1776, t. II, p. 409.

Si l'on objecte que cette *délectation victorieuse* est le centre et comme l'âme du jansénisme, les augustiniens répondent : Pour Jansénius, la délectation victorieuse anéantit l'*indifférence* de la volonté et crée une *nécessité* pour la volonté. Pour nous, l'indifférence et la liberté demeurent. Berti, *loc. cit.*, prop. IV, p. 42-44, et c. XI, p. 53 : NUNQUAM EVENIET *ut non amplectamur* LIBERRIMA *voluntate, quod nos magis trahit magisque delectat.* Seulement le problème demeurait : les aveux de Jansénius n'étaient-ils point une suite *logique* du système?

3e théorie : la distribution des grâces est restreinte dans de très sévères limites. — 1. Les augustiniens admettent en Dieu la volonté de sauver tous les hommes, et en Jésus-Christ, l'offrande de sa mort pour tous, mais ils donnent à ces formules un sens subtil qui permet à Dieu de ne point vouloir donner à tous les moyens indispensables du salut. Marcelli, l. XXV, c. VI, t. VI, p. 311-324. — 2. La grâce *suffisante* n'est donc point conférée à tous : sont exclus, non seulement les enfants morts sans baptême, Marcelli, l. XXIX, c. XVI, p. 302, mais encore beaucoup d'infidèles, p. 303, et des pécheurs obstinés, p. 301. Ceux-ci, au moment même où la loi les oblige, n'ont pas la grâce suffisante, ni par suite le pouvoir d'accomplir cette loi : ces préceptes sont donc alors impossibles pour eux, et cependant la violation leur est imputable et doit être punie, p. 295-300. Et cela, malgré les textes de saint Augustin cités, p. 309, par Marcelli lui-même.

4e théorie : la loi de la charité plus rigoureuse et plus universelle que dans les autres écoles théologiques. — Nous avons indiqué le rôle exceptionnel de la charité chez saint Augustin, col. 2435 sq. Les augustiniens se sont attachés aux *formules* mêmes du grand docteur, sans en préciser assez le sens. Voici quelques principes de cette école : 1. La charité (comme *habitus*) est identique à la grâce sanctifiante, ce qu'ont enseigné beaucoup d'autres docteurs. — 2. La loi d'aimer Dieu oblige toujours et pour chaque instant (*semper et pro semper*) en sorte que la volonté doit sans cesse aimer Dieu, *actualiter vel virtualiter.* Marcelli, l. XXX, c. XVI. — 3. Cette charité envers Dieu doit être souveraine, non seulement *appretiative*, préférant Dieu à toute créature, mais encore dans son intensité, *intensive;* ce qui semble bien difficile à réaliser! Marcelli, *ibid.*, p. 107. — 4. Enfin cette loi de charité oblige l'homme à rapporter chacune de ses actions à Dieu, fin suprême, au moins *virtuellement.* Et comme ce mot pourrait être ambigu, ces auteurs expliquent formellement qu'ils attaquent l'opinion commune qui se contente de la relation interprétative ou objective. Marcelli, l. XXX, c. XVIII, t. VI, p. 112-118.

III. CRITIQUE DU SYSTÈME. — Il serait infini de rapporter ici les raisons pour lesquelles les autres écoles ont toutes rejeté ce système. Je signale seulement les reproches faits aux points fondamentaux, et je les signale en historien, laissant au lecteur de décider. Je tiens à redire que tous les augustiniens réfutent sincèrement, sinon clairement, toutes les propositions condamnées de Baius, de Jansénius, de Quesnel. Voir Berti, *De theol. discipl.*, l. XVII, c. III, p. 90-97, et passim; Bellelli, ouvrages entiers contre Quesnel, etc. (voir bibliographie); Marcelli, l. XXVII, c. XII-XV.

1° *Le surnaturel semble sombrer complètement;* la grâce étant exigée absolument dans l'homme par les attributs de Dieu est naturelle, et il n'est pas possible d'avoir deux ordres superposés. Dire que Dieu pourrait *de puissance absolue* créer l'homme sans la grâce, parce qu'il le pourrait, si ses attributs de sagesse et de bonté ne le lui interdisaient, c'est affirmer une réelle impossibilité. Enfin, si la grâce est due *ex decentia creatoris,* c'est bien que la nature humaine serait sans elle mal ordonnée et incomplètement pourvue, et par suite c'est la nature qui exige la grâce.

2° Le *système* réunissant deux économies différentes de la grâce dans les deux états, la grâce indifférente (*versatilis*) dans l'état d'innocence, et la grâce efficace par elle-même après la chute, *n'accumule pas seulement les difficultés des deux systèmes, mais, semble-t-il, les contradictions.* — *a*) Serry l'a montré en partie (voir bibliographie), en reprochant au système d'abord de s'écarter des anciens augustiniens de l'école égidienne, puis d'être à la fois *moliniste* avant la chute et *prédéterministe* après la chute. — *b*) Mais il y a plus que cela : avant la chute, le système est bien autre chose que le molinisme; celui-ci en effet assure l'infaillibilité et l'efficacité du gouvernement divin par la science moyenne qui montre à Dieu les déterminations de la liberté avec chaque grâce, ce qui lui permet de gouverner à son gré et de prévoir avant son décret ce qu'amènera la grâce qu'il veut donner. Mais pour les augustiniens, qui rejettent la science moyenne, Dieu donne à Adam une grâce *versatilis* dont il ne peut savoir le résultat. La prédestination, qui est une condition essentielle du gouvernement divin, bien plus, la prescience même des futures déterminations d'Adam, est absolument impossible. C'est la ruine de la providence. — *c*) Au contraire, après la chute, Dieu prévoit, Dieu prédestine, mais parce que la détermination libre de la volonté va être enchaînée par la théorie des degrés dans les délectations.

3° *La théorie de la délectation invinciblement vic-*

torieuse dès qu'elle est plus intense, paraît inconciliable avec la liberté. — 1. *En général, au point de vue purement rationnel,* la notion même de liberté semble périr : *a*) En principe, il n'y a plus de liberté, dès qu'il n'y a pas pouvoir de se déterminer, dès que la détermination est imposée d'une manière irrésistible par le dehors. Or c'est le cas : la volonté est *impuissante à résister* aux degrés de concupiscence qui dépassent les degrés de grâce, et réciproquement. Elle est fatalement poussée : elle est exactement dans la même situation que tout mobile sollicité par deux forces en sens inverse, et cédant nécessairement à la plus puissante. A l'égard de la volonté, c'est de la mécanique psychique, mais c'est de la mécanique. La nature des forces est différente, mais l'effet est également *inévitable.* Il n'y a plus de place à la responsabilité. — *b*) Cette destruction de la liberté apparaît dans la manière dont on essaie de la sauver : la délectation victorieuse laisse le pouvoir *absolu* d'agir autrement. Fort bien, mais elle enlève le pouvoir *relatif,* c'est-à-dire le pouvoir dans les circonstances actuelles. Je POURRAIS ne pas vouloir cela, *si la délectation qui m'entraîne était moins forte,* mais de fait, actuellement JE NE PUIS PAS. — *c*) Examinons les divers cas : si la concupiscence a dix degrés, la délectation sainte neuf, il n'y a en moi aucune force pour résister au degré d'excédent, je veux le mal. Si la grâce a dix degrés, la concupiscence neuf, je ne puis résister à la grâce. Mais du moins serai-je libre si les deux impulsions sont égales? pourrai-je choisir à mon gré? Point du tout, les deux délectations se neutralisent et la volonté est fixée dans l'immobilité. C'est la parole même de Berti à la fin du c. XI, *ibid.*, p. 55 : *si ex æquo afficiatur delectatione sancta et noxia, nunquam se inclinabit in unam..., sed pendebit anceps.* Bien plus, Berti se reprend et ajoute qu'en fait, même en ce cas de degrés égaux des deux côtés, *la grâce succombera toujours à la concupiscence,* parce que l'homme *etiam cum æquali virtute majorem habet ad malum... inclinationem.* Logiquement il faudra avouer que *le plus faible excédent* ou de la grâce, ou de la tentation, suffit à déterminer irrésistiblement la volonté.

2. *Spécialement, au point de vue théologique de la grâce,* le système sauvegarde-t-il la grâce *suffisante* dans le cas d'excès de la concupiscence, la *liberté de résister* (concile de Trente) dans le cas où la délectation du bien est plus forte? La grâce dont le degré est inférieur à celui de la délectation mauvaise, *suffirait,* si celle-ci était plus faible, mais *ne suffit pas* pour vaincre l'intensité *actuelle* de la tentation.

3. Enfin, *au point de vue augustinien,* ce système paraît n'être point celui de l'évêque d'Hippone. En effet : *a*) Augustin recourt toujours à la *science divine,* pour expliquer l'infaillibilité de sa grâce, et non à cette supériorité des degrés : *sic eum vocat quomodo* SCIT *ei congruere.* Voir col. 2390. Berti répond que les *Quæstiones ad Simplicianum* n'ont aucune autorité, *nullius vel tenuissimæ auctoritatis.* Berti, *Augustini quæstionum de scientia,* etc., Bassano, 1766, part. II, p. 195. Or, c'est précisément à cet ouvrage qu'Augustin renvoie plusieurs fois. Voir col. 2379. Berti ajoute, *loc. cit.,* que cette *science* peut être fondée sur cette supériorité des degrés. Mais il semble bien que, s'il en était ainsi, Augustin aurait parlé de ces degrés, et non de la science elle-même. — *b*) Quant à la fameuse formule : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est,* on a prouvé depuis longtemps (voir bibliographie) que son sens est tout opposé au système. Et il le faut bien, puisque, sans cela, les augustiniens devraient avouer une *nécessité* (*necesse est*) qu'ils repoussent. Augustin parle non pas des délectations indélibérées, mais du bon plaisir délibéré que notre volonté place à son gré dans le bien ou dans le mal, et d'où découlent nécessairement nos actions bonnes ou mauvaises. Le sens est celui-ci : selon que vous mettrez librement votre bonheur dans la vertu ou dans le vice, le vice ou la vertu régneront dans votre vie.

II. AUGUSTINIENS MODÉRÉS OU PARTISANS DE DIVERS SYSTÈMES DE PRÉDÉTERMINATION MORALE. — *I. CARACTÈRE GÉNÉRAL DE CES SYSTÈMES.* — Sous ce titre d'augustiniens modérés on réunit une foule de théologiens qui, entre le thomisme et le molinisme, cherchent une voie moyenne sans adopter l'ensemble du système précédent. Ainsi ils n'admettent pas, avec l'école de Noris et Berti, la théorie fondamentale que les privilèges d'Adam sont l'apanage dû à toute nature humaine, ni la distribution étroite de la grâce, ni même ordinairement le principe si discuté de l'impuissance de la volonté à se déterminer elle-même, en sorte qu'elle est invinciblement déterminée par la délectation la plus intense. D'autre part, on doit les appeler augustiniens, non seulement parce qu'ils se réclament du grand docteur d'Hippone, mais parce qu'ils s'appuient, eux aussi comme Noris et les autres, sur la théorie vraiment augustinienne de l'action *morale* de la grâce.

Sans doute les illuminations de l'esprit, les attraits vers le bien que Dieu suscite dans l'âme, sont des réalités physiques; ces auteurs les conçoivent même, ainsi que les molinistes et les augustiniens précédents, comme des actes indélibérés de l'intelligence et de la volonté. Mais l'action de ces grâces ne consiste point à imposer physiquement à la volonté une détermination qu'elle serait métaphysiquement impuissante à prendre d'elle-même, ne pouvant passer à l'acte second sans une impulsion du dehors. Non, la volonté a tout pouvoir de se déterminer; mais ces grâces exercent sur elle une pression morale, elles la sollicitent par les motifs et les attraits puissants : c'est le rameau vert présenté à la brebis, la friandise qui attire l'enfant. Or Dieu peut donner aux motifs une si lumineuse clarté, il peut envelopper l'âme d'attraits si doux, si variés, si multipliés, si bien en harmonie avec elle-même, que la volonté, malgré sa liberté, consentira enfin à cet appel ; et ce consentement peut être connu d'avance par Dieu avec une certitude absolue sur laquelle reposera l'infaillibilité du gouvernement divin. Une telle grâce sera la grâce efficace, les autres seront simplement suffisantes.

C'est par cette influence morale de la grâce que tous ces systèmes sont d'inspiration augustinienne. Aussi en général allèguent-ils les célèbres passages qui ont été cités, col. 2390-2392, par exemple le *De divers. quæst. ad Simplic.*, l. I, q. II, n. 13, *P. L.*, t. XL, col. 118 : *sic eum vocat, quomodo scit ei* CONGRUERE, *ut vocantem non respuat.* Seulement, tandis que les molinistes croient que cette *science* en Dieu, pour être infaillible, exige la connaissance de la détermination libre, les augustiniens modérés croient qu'elle peut être puisée dans la seule inspection de la puissance morale de cette grâce dans son rapport avec la volonté.

II. HISTOIRE DE CETTE INTERPRÉTATION DE L'AUGUSTINISME. — Ce rapide coup d'œil sur la théologie a pour but de constater un fait trop peu connu, le nombre très considérable de théologiens qui se sont contentés de ce système d'infaillibilité morale de la providence divine, si imparfait qu'il nous paraisse. Le R. P. Guillermin, O. P., a entrevu ce fait dans la *Revue thomiste,* janvier 1903 ; nous voudrions compléter ses indications et celles de Thomassin. Deux périodes : 1° avant les controverses du molinisme et du thomisme au XVIe siècle ; 2° après cette époque.

1° *Avant les controverses du molinisme et du thomisme au XVIe siècle.* — Quand on cherche les ancêtres des deux grands systèmes thomiste et moliniste, qui au XVIe siècle ont partagé avec éclat les théologiens en deux camps, on est étonné de trouver un si petit nombre d'esprits qui puissent dans les siècles précédents être sûrement ramenés à l'une ou l'autre école. Que pen-

saient donc les anciens? Quel était leur système de conciliation? Sans doute, ils ne soulevaient point la question dans les mêmes termes qu'aujourd'hui, ils ne parlaient point encore de grâce suffisante et efficace (division postérieure au concile de Trente), mais le problème de la liberté et de la grâce, posé par Pélage, ne pouvait leur échapper : ils le traitaient, en effet, quand ils examinaient comment le nombre des prédestinés pouvait être certain et immuable, chaque élu étant toujours libre de défaillir. Or en étudiant de près les théologiens anciens du moyen âge, on s'aperçoit bientôt qu'on peut les diviser en trois classes. Un groupe très restreint, représenté par Th. Bradwardin († 1349), adopta la prédétermination physique, mise en circulation par ce théologien. Voir AUGUSTINISME et THOMAS BRADWARDIN. Un second groupe, non moins restreint, sacrifiait, d'une manière plus ou moins consciente, les droits de Dieu, ou l'infaillibilité de la providence, ou même, avec Durand, le concours divin. Mais l'immense majorité des théologiens, fidèle aux deux dogmes, n'en concevait d'autre conciliation que l'infaillibilité de la providence par l'influence morale exercée sur la volonté. Thomassin, nous l'avouons, ne s'est point trompé, en les réclamant pour ancêtres, et, malgré quelques inexactitudes de détail, son étude historique sur ce sujet constate avec raison ce fait important. Voir Thomassin, *Consensus scholæ de gratia,* dans les *Dogmata theol.*, Paris, 1870, t. v.

1. *Les prédécesseurs de saint Thomas.* — Les fondateurs de la scolastique n'expliquent l'action de la grâce que par l'influence morale décrite plus haut, et en recourant toujours aux événements extérieurs préparés par la providence pour exercer cette influence morale. Saint Anselme, dans son traité *De concordia... gratiæ... cum libero arbit.*, c. IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 524-525, décrit une triple action de la grâce : *a*) *mitigando aut penitus removendo vim tentationis impugnantis; b*) *aut augendo affectum... rectitudinis; c*) surtout les invitations extérieures providentielles : *denique, quum omnia subjaceant dispositioni Dei, quidquid contingit homini, quod adjuvet liberum arbitrium.* Saint Bernard n'a pas d'autre secret : dans un texte qui devint fameux et fut souvent cité, il réduit toute l'action divine pour obtenir le consentement aux saintes frayeurs, aux épreuves ou aux doux attraits de la consolation : *Hoc enim intendit,* QUUM TERRET AUT PERCUTIT, *ut faciat voluntarios, non ut salvet invitos; quatenus, dum de malo mutat voluntatem in bonum, transferat, non auferat libertatem. De grat. et lib. arbit.*, c. XI, n. 36, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1020. Cf. *In cantic.*, serm. XXI, n. 10-11, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 877. Alexandre de Halès († 1245), pour expliquer le *compelle intrare* de la grâce efficace, n'a recours qu'à l'influence morale des invitations multipliées : *aliquando movet ipsum* (*Deus*) PER DOLORES *et* TIMORES *ut convertatur ad bonum.* Et il cite le texte de saint Bernard. *Summa theol.*, IIIª, q. LXI, m. VI, a. 4.

2. *Saint Thomas.* — Il a si énergiquement affirmé l'infaillibilité absolue des plans divins et de la prédestination, s'est demandé comment elle se concilie avec notre liberté, et il a répondu en développant cette action providentielle qui arrive à un résultat certain au moyen de causes incertaines et contingentes, parce que, si l'une fait défaut, l'autre suppléera : *Et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat,* TOT ALIA ADMINICULA PRÆPARAT, QUOD VEL NON CADAT, VEL SI CADAT, QUOD RESURGAT; *sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. De verit.*, q. VI, a. 3, *Opera*, Paris, 1889, t. XIV, p. 436. C'est bien au fond l'influence morale de la grâce rendue infaillible par la multiplicité des moyens dont Dieu dispose. Saint Thomas complétait-il ce qu'il y a d'imparfait dans un système qui semble supposer des tâtonnements? Ce n'est pas le lieu de le rechercher. Toujours est-il que ces textes furent très remarqués et inspirèrent un grand nombre de successeurs du saint dans l'école thomiste comme en dehors. D'ailleurs, d'après le dominicain Jean Gonzalez de Léon, professeur à Rome en 1636, cité par le P. Guillermin, *Revue thomiste,* janvier 1903, p. 666, saint Thomas n'aurait jamais admis une différence *essentielle* « entre la grâce actuelle efficace et la grâce actuelle suffisante, entre celle qui est effectivement suivie de l'acte salutaire et celle qui, par la faute de la créature, en est frustrée. Il affirme même explicitement qu'en ce dernier cas la grâce divine est encore une motion, une impulsion ». Et il cite deux passages remarquables : *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, a. 1; *In I Thess.*, V, 19, lect. III. Il n'y a qu'une différence de *degrés*, la grâce efficace étant *assez intense* pour vaincre les résistances de la passion, et Dieu voyant cette victoire non en vertu de la science moyenne, mais dans l'intensité même de cette grâce.

3. *Après saint Thomas.* — Jean Capréolus, le *thomistarum princeps* († 1444), ne donne point d'autre explication de l'infaillibilité de la prédestination, et il cite expressément le texte *De veritate, In IV Sent.*, l. I, dist. XL, q. I, a. 3, Tours, 1900, t. II, p. 486 sq. — Gilles de Rome (Æg. Colonna, † 1316), le fidèle disciple du docteur angélique, cherche à son tour comment Dieu *incline* la volonté d'une manière infaillible. Et il recourt comme Thomas d'Aquin à cette variété de moyens dont l'action est purement morale : *nam vel adversitatibus vel aliis stimulationibus aliquando homines festinant converti*, etc. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXV, q. I, a. 3. — Raynier de Pise, O. P. († 1351), explique de même la certitude de la prédestination par une invitation pressante ou intérieure ou extérieure : AUT *enim per exteriores occasiones, et incitationes ad salutem, ut puta prædicationes, exempla, ægritudines, flagella, terrores;* AUT *per interiorem instinctum et motum, scilicet cor hominis interius movendo ad bonum. Pantheologia,* vº *Gratia,* c. II, Lyon, 1655, p. 276; cf. vº *Liberum arbit.*, c. VII, p. 760. — Francois de Silvestris (*Ferrariensis*), O. P., général de l'ordre, développe longuement cette action providentielle qui dirige, soutient et sauve le prédestiné *divina motione dirigente et protegente contra tentationum incursus.* Voir *In IIIam Sum. cont. gentes,* c. CLV. — On pourrait multiplier les noms de théologiens qui, ignorant la prédétermination physique et la science moyenne, expliquent l'infaillible efficacité de la prédestination par la multitude et l'insistance des invitations de Dieu. Au XVIe siècle en particulier, c'est l'idée dominante chez les apologistes de la foi contre Luther et Calvin. Sixte de Sienne, O. P. († 1569), au moment même où il rétracte la théorie de son maître Ambroise Catharin sur les deux prédestinations, explique la certitude du salut de tous les élus par cette *multiplicité* de grâces : *tanto munere gratiæ* (*electos*) *donavit, tantisque ad salutem præsidiis instruxit, ut, salva etiam arbitrii libertate, a salute excidere nequeant.* Et encore : TANTA *gratiarum affluentia dignatus est,* TOT AC TALIBUS *ad beatitudinem consequendam* ADMINICULIS *juvit*, etc. — Dominique Soto, O. P. († 1560), dans son beau traité *De natura et gratia,* dédié au concile de Trente, l. I, c. XV, XVI, n'est pas allé plus loin : *non ad se nos Deus trahit ut pecudes... sed illuminando, dirigendo, alliciendo, pulsando et instigando. Op. cit.*, c. XV, Anvers, 1550, p. 49. Cf. *In Epist. ad Rom.*, IX, 12, Anvers, 1554, p. 276.

2º *Depuis les controverses du XVIe siècle.* — Le retentissement donné aux deux systèmes de la prédétermination physique et de la science moyenne, ne fit point oublier la théorie de la détermination *morale* de la volonté par les appels de Dieu. Au contraire, à partir

de ce moment, elle fut plus méthodiquement systématisée pour la distinguer des autres explications. Bien plus, elle fut comprise par les théologiens avec des nuances assez différentes pour amener un fractionnement entre trois ou quatre explications qui eurent chacune pour représentants des docteurs renommés et souvent prétendirent être exclusives. Avant de les énumérer, il faut dire que parfois les théologiens parlent d'une manière si vague qu'il est difficile de leur assigner un groupe particulier. Mais toujours l'infaillibilité de la grâce efficace repose pour eux sur la force persuasive de l'invitation divine, indépendamment de la science moyenne.

1re explication : Le congruisme de la grâce, par son intensité relativement supérieure aux résistances de la volonté, ou par son harmonie avec le caractère et les dispositions actuelles de l'âme. — Nous réunissons deux explications, n'étant point parvenu à distinguer nettement les partisans de l'une et de l'autre; les uns disent clairement : la grâce est infaillible parce qu'elle est donnée à un degré supérieur à la concupiscence actuelle. C'est au fond l'explication *augustinienne* déjà étudiée. Les autres considèrent moins l'*intensité* que la *qualité* : la grâce est victorieuse parce que les *motifs* que présente l'invitation divine sont précisément ceux qui, vu les dispositions du sujet, doivent être acceptés et entraîner l'assentiment.

A ce groupe appartiennent un grand nombre de savants thomistes auxquels vient de se joindre le P. Guillermin. Les uns ont enseigné cette prédétermination morale pour remplacer la prédétermination physique qu'ils ne pouvaient adopter. D'autres reconnaissent la prédétermination physique comme une explication plausible, mais la modifient et l'adoucissent en lui adaptant cette explication morale. Parmi les adversaires de la prédétermination physique, fut d'abord le célèbre Joannes Vincentius, O. P. († 1595), dont la théorie est exposée et très longuement réfutée par Jean de Ledesma, O. P. († 1616), défenseur du système de Bañez, dans *De divinæ gratiæ auxiliis...*, in-fol., Salamanque, 1616, p. 34, 54, 62, 125-137, 180-190, etc. Tel aussi le célèbre professeur d'Alcala et de la Minerve, Jean Gonzalez de Albelda († vers 1636), « qui le premier, dit le R. P. Guillermin, *Revue thomiste,* janvier 1903, p. 658, s'éleva contre l'explication de la grâce suffisante qu'avaient donnée Lemos et Alvarez, » dans son commentaire *In Iam Sum.*, disp. LVIII, sect. II, n. 10; disp. LIX, sect. II, n. 14. — Un autre célèbre professeur de Salamanque, François de Araujo (Aravius), O. P., mort évêque de Ségovie, en 1664, enseigna également cette prédétermination morale, et lui donna expressément ce nom qu'il oppose à la prédétermination physique. *In Iam IIæ comment.*, t. II, p. 460-465. Pour expliquer l'infaillibilité de la grâce, dit-il, *non est necessarius concursus physice prædeterminans,... sed sufficit concursus moraliter prædeterminativus qui ex* ASSIDUA DIRECTIONE DEI *et* SPECIALISSIMA *providentia, ... vim sortitur infallibilem. Ibid.*, p. 462. Voir sur cet auteur les *Salmanticenses,* Paris, t. X, p. 229; Goudin, O. P., *Tractatus theol.*, Louvain, 1874, t. II, p. 301; les *Études religieuses*, avril 1890, t. XLIX, p. 664. Il faut encore joindre à cette liste Jean Gonzalez de Léon, O. P., dans ses *Controversiæ de auxiliis gratiæ,* dont le R. P. Guillermin, *Revue thomiste,* p. 660, donne d'intéressants extraits; son célèbre confrère Nicolai († 1673), « l'adversaire si résolu et si redouté du grand Arnaud, » dans ses notes sur la *Somme* de saint Thomas, Ia IIæ, q. CXI, a. 3. Mais parmi les partisans les plus ardents de la prédétermination morale, au nom de saint Augustin et de saint Thomas, on ne peut oublier de citer Joseph de Vita, O. P. († 1677), dans un ouvrage spécial sur cette question : *De proprio et per se principio unde provenit peccatum in actionibus voluntariis,* in-fol., Palerme, 1665, réfuté, à cause de ses attaques contre la prédétermination physique, par Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres*, 2 in-fol., Rome, 1707-1709, diss. III, q. V, a. 1, t. II, p. 141-148. Ce dernier théologien, *loc. cit.*, q. VI, t. II, p. 204-227, adopte cependant un système analogue, le congruisme (il se sert du mot *congruitas*) de la grâce graduée dont l'*intensité* est supérieure à celle de la passion à vaincre.

Le P. Guillermin, *loc. cit.*, p. 666, attribue la même opinion au célèbre thomiste Reginald († 1676), et lui-même, après avoir décrit et défendu avec autant de précision que de modération l'ancienne conception thomiste de la prédétermination physique nécessaire pour passer à l'acte second, il déclare qu'il préfère la conception nouvelle dont il expose ainsi les conséquences (c'est nous qui soulignons). « Désormais il faudra faire consister cette efficacité (de la grâce) en quelque chose de relatif *et de variable suivant la nature et le degré de l'obstacle* dont elle a à triompher. Et de là vient que les défenseurs de cette théorie spéciale attribuent volontiers l'efficacité de la grâce *à une certaine proportionnalité* ou *congruité* (*congruentia, contemperies*) *avec la volonté*. Mais à leur avis, c'est une *congruité agissante et triomphante* qui cause infailliblement le consentement, et qui dès lors n'a rien de commun avec la grâce congrue de Suarez, laquelle, on le sait, tire son efficacité du consentement prévu par la science moyenne. » P. 658. L'auteur affirme encore que la grâce efficace n'est pas donnée à tous parce que certains opposent coupablement des obstacles. Enfin, il ajoute, *Revue thomiste,* mars 1903, p. 22, note, 25, 30, des limites importantes à la théorie des degrés.

2e explication : L'efficacité morale de la grâce est expliquée par le nombre, *la variété,* le choix providentiel des appels divins, en sorte que l'enchaînement supplée à ce que chacun laisserait d'incertain. C'est le système que L. Thomassin défend dans son *Consensus scholæ*, surtout part. I, c. XXI-XXVI, t. VI, p. 41-52, et qu'il peut attribuer à bon nombre d'anciens ou de modernes.

3e explication : Elle est fondée sur la distinction de deux grâces : l'une générale et simplement suffisante pour les actes faciles, l'autre efficace par elle-même pour les actions difficiles.

1. *La théorie.* — Ces théologiens ne veulent ni la science moyenne avec les molinistes, ni avec les thomistes une grâce suffisante qui *jamais* ne produit son effet. Ils ont donc cherché une voie moyenne.

a) Une *grâce commune générale* est accordée à tous, conférant des forces *immédiatement* suffisantes pour les devoirs ordinaires, faciles, en particulier, pour prier; pour les actions difficiles, cette grâce ne donne qu'un pouvoir *médiat*, c'est-à-dire le pouvoir de la prière qui obtiendra le secours spécial. Avec cette grâce *ordinaire,* il dépend entièrement de la volonté de consentir au bien ou de résister. Aussi, bien qu'on l'appelle grâce suffisante, elle est en fait tantôt efficace, si l'homme consent, tantôt purement suffisante, s'il résiste. En un mot c'est la grâce moliniste, mais donnée seulement pour les préceptes faciles, et avec la science moyenne en moins. — *b*) Une *grâce spéciale, plus puissante,* est absolument nécessaire pour les *devoirs difficiles,* pour la victoire des grandes tentations : celle-ci est *toujours efficace par elle-même,* en sorte que *jamais la volonté ne lui résiste* (bien qu'elle ne détruise pas la liberté), tant son action *morale* est puissante.

2. Le *fondement de ce système* est la théorie de la prière si fréquemment exprimée par saint Augustin, *De nat. et grat.*, c. XLIII, n. 50, *P. L.*, t. XLIV, col. 271 : *Non igitur impossibilia jubet; sed jubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis.* Et à la fin de ce livre, c. LXIX, n. 83 : *hinc admonemur et in facilibus quid agamus et in difficilibus quid petamus.* Cf. *De grat. et lib. arb.*, c. XVI, n. 32, *ibid.*, col. 900; c. XVIII, n. 37, *ibid.*, col. 903 : *admonitum est liberum*

arbitrium ut quæreret Dei donum. De corrept. et grat., c. II, n. 4, *ibid.*, col. 918 : *orent, ut quod nondum habent, accipiant* ; c. v, n. 7, *ibid.*, col. 919. On remarquera cependant qu'Augustin n'affirme jamais que pour les choses faciles il n'est pas besoin d'une grâce *efficace*, et que pour les choses difficiles la grâce est *toujours* efficace.

3. *Les défenseurs de cette opinion* ont été surtout les sorbonistes et saint Alphonse de Liguori. Au témoignage d'Isaac Habert, évêque de Vabres (voir bibliographie), elle était enseignée par les professeurs bien connus de Sorbonne et du collège de Navarre, Gamache, Duval, Ysambert, Hennequin, et paraît avoir été spécialement formulée par le célèbre Alphonse Lemoine, qu'attaque l'augustinien Marcelli. Tournely développa le système dans son traité *De gratia*, q. VI, a. 4 ; il raconte que C. Duplessis d'Argentré, dans sa dissertation sur la grâce, allègue en sa faveur plus de cent théologiens ; mais il faut ajouter que Tournely confond un peu sa théorie avec le système de Thomassin. L'un et l'autre en effet expliquent l'*efficacité* de la grâce par une action *morale*, non par une détermination physique de la volonté ; mais c'est le seul point commun ; il est vrai qu'il est très important.

Enfin le grand docteur saint Alphonse de Liguori, en l'adoptant, lui a donné la gloire de son nom et ses fils conservent pieusement cet héritage. Le P. Jansen, dans la *Revue thomiste*, 1901, p. 501, réclame contre l'oubli de « ce système mitoyen qui admet l'efficacité intrinsèque de la grâce (*ad operandum bonum et servanda præcepta*), admet une grâce suffisante laquelle n'est pas infailliblement efficace et rejette en même temps la science moyenne des molinistes. » Le P. Desurmont, *La charité sacerdotale*, 1899, t. II, p. 378, résume ainsi le système de saint Alphonse : « Quiconque priera pour obtenir *la grâce spéciale ou efficace reservée aux devoirs plus difficiles l'obtiendra. Quiconque ne priera pas, en sera privé. Telle est la loi, l'imprescriptible loi.* » La seconde partie de cette loi semble dépasser le fond du système : Est-il bien sûr que Dieu refuse *toujours* la grâce efficace à quiconque n'a pas prié ?

III. CRITIQUE DE CETTE PRÉDÉTERMINATION MORALE. — Nous devons indiquer sommairement les raisons que les autres écoles opposent à ce système si répandu autrefois.

1° *Critique générale.* — 1. *On peut accorder à ce système deux points* (avec Suarez, *De auxiliis*, l. III, c. X, n. 2, Paris, 1858, t. XI, p. 192) : *a*) Dieu peut en effet, dans son trésor infini de grâces, en trouver d'assez puissantes pour entraîner sûrement le consentement libre de la volonté. Les hommes sont parfois si puissants pour changer les résolutions des autres hommes : quel sera le pouvoir de Dieu qui agit à son gré dans l'intérieur même de l'âme, pour multiplier lumières et attraits ! — *b*) En fait, on peut admettre, si l'on veut, que Dieu en a usé ainsi dans certains miracles de la grâce, comme la conversion de saint Paul.

2. *Mais la prédétermination morale n'explique point le mystère de la grâce.* — *a*) De fait, l'expérience prouve que Dieu n'emploie pas *universellement* ce moyen. Il n'est ni vrai, ni vraisemblable que Dieu donne à tous ceux qui font bien (même dans les plus petites choses, une légère aumône, etc.), *une abondance de grâces moralement irrésistible*, en sorte qu'il leur serait non seulement plus difficile, mais moralement impossible de résister : l'expérience de chaque âme semble établir qu'il n'en va point ainsi. — *b*) En principe, l'infaillibilité du gouvernement divin ne serait pas suffisamment sauvegardée. Jamais Dieu, connaissant la nature de ces grâces, n'aurait qu'une certitude morale du consentement futur. Or la providence de Dieu exige une infaillibilité métaphysique. Qu'on examine même le cas d'une grâce ainsi choisie, aussi intense que l'on voudra. Ou bien la liberté du dissentiment reste dans la volonté, ou elle est anéantie : si la liberté persiste, avec plein pouvoir de résister, comment Dieu saurait-il avec une infaillibilité métaphysique qu'elle consentira ? Si la liberté est anéantie, où est le mérite ? — *c*) Enfin cette théorie est essentiellement incomplète. Tout au plus expliquerait-elle la prévision certaine du consentement futur de l'âme, quand Dieu donnerait à ses appels UNE TELLE INTENSITÉ. Mais elle n'explique point l'autre partie du problème, la prévision des fautes chez ceux qui reçoivent une grâce ordinaire. Comment Dieu peut-il savoir ce qu'ils feront avec cette grâce ? Voici Pierre et Judas : Pierre est converti, dit-on, parce que la grâce est si forte que moralement il ne pourra pas résister. Mais Judas, que fera-t-il ? La grâce de Jésus qui l'invite ne crée pas pour lui une nécessité morale de consentement : mais elle est au moins *suffisante*, elle lui donne *le pouvoir complet, même relativement à la passion présente*, de se convertir à l'appel de son Sauveur. Comment Dieu peut-il savoir avant l'événement ce que résoudra Judas ? Il faut donc conclure : *Ou bien* on avouera que Dieu ne peut le savoir, et la providence est anéantie ; *ou bien* on niera qu'il y ait dans tout fidèle une grâce véritablement *suffisante*, et c'est le jansénisme ; *ou du moins* on dira que, dès qu'il n'y a pas nécessité morale du bien, il y a *nécessité morale du péché*, c'est-à-dire une incitation tellement forte qu'il y a certitude morale de la chute, et alors c'est au fond la théorie norisienne des degrés qui reparaît. Après avoir affirmé la nécessité morale des actes de vertu, on en arrive à proclamer la nécessité morale des péchés.

2° *Critique particulière des divers systèmes.* — L'application des raisons générales se fait d'elle-même, que la nécessité morale provienne du degré de grâce plus intense que la concupiscence (Massoulié), ou du choix de la grâce en harmonie avec les dispositions de l'âme (Jos. de Vita), ou de la multitude et de la succession des diverses grâces (Thomassin). Seulement, tandis que les premiers systèmes semblent supprimer la liberté, ce dernier compromettrait la sûreté de la providence par des tâtonnements indignes d'elle. Qu'on en juge par cette explication de Thomassin, *op. cit.*, t. IV, part. II, n. 5, p. 142 : *Illud indubitatum mihi est, si quam in partem deflectere voluntates nostras visum Deo sit, TOT ab eo POSSE ACCUMULARI ingerique incitamenta, TOT, ex adverso, REPAGULA OBJICI, UT DIFFICILLIME DISSENTIAT voluntas ; ideoque SI iisdem machinis SÆPICULE ARIETETUR, TANDEM CERTISSIME veniat in deditionem.*

Quant à l'explication de Tournely et de saint Alphonse, on doit sans nul doute accorder que la prière est un grand moyen d'obtenir la grâce et de vaincre les tentations, et tel est le sens des maximes augustiniennes adoptées par l'Église. Mais la théorie surajoutée à cette maxime ne paraît point aider à la conciliation de la grâce et de la liberté. On a dit qu'elle réunit toutes les difficultés du molinisme dans sa première assertion, à celles de la prédétermination thomiste (ou de l'augustinianisme strict) dans la seconde. Il semblerait même qu'elle les augmente notablement, en se privant des explications de l'un et l'autre système. C'est ce qui explique le silence de bon nombre de théologiens. Puisqu'en ce moment la discussion est reprise avec plus d'insistance, nous devons exposer brièvement les difficultés que présente ce système, pour que le lecteur puisse juger. En des matières si délicates on ne doit point s'étonner que de grands maîtres et de grands saints soient d'un avis différent : l'autorité du célèbre docteur de l'Église saint Alphonse de Liguori est certes d'un grand poids, même dans le dogme ; elle ne peut cependant trancher une question dans laquelle d'autres saints docteurs, comme saint François de Sales, ont préféré une autre solution.

1. Dans la première assertion *sur la grâce donnée à*

tous pour les choses aisées, spécialement pour la prière. La liberté est pleinement sauvegardée, mais la grâce et la providence divines sont sacrifiées. — *a)* La grâce d'abord : car son efficacité dans ces actes faciles, dans la prière, échappe complètement à Dieu et dépend *uniquement* de la liberté humaine. De deux hommes qui reçoivent cette même grâce de la prière, l'un consent et prie, l'autre résiste. Ce *consentement* du premier, qui est un véritable mérite, ne saurait être attribué à Dieu, au don de Dieu, comme l'enseigne l'Église avec saint Augustin, il est uniquement le fait de l'homme. C'est lui qui s'est *distingué* de l'autre fidèle qui a résisté : c'est inadmissible. L'augustinien Marcelli, *op. cit.*, t. v, *De gratia*, p. 290, a très bien démontré ce point. L'importance de ce déficit apparaît mieux si on songe que ce premier mérite peut, dans ce système, décider de tout le salut. Car c'est cette prière qui, *obtenant* la grâce *infailliblement efficace*, pour l'acte difficile suivant, peut me donner le paradis, tandis que l'autre fidèle qui a résisté sera perdu pour toujours. Ainsi l'acte méritoire qui a décidé de mon éternité ne serait point dû à une grâce *efficace*, ne serait point un don spécial de Dieu, distinct de la grâce suffisante donnée à tous. — *b)* La providence elle-même est sacrifiée. En effet, ni Tournely, ni les disciples de saint Alphonse n'expliquent comment Dieu, en donnant cette grâce suffisante, peut connaître et diriger l'usage qu'en fera l'homme. Cette grâce *en elle-même* n'est point efficace, elle sera repoussée par l'un, acceptée par l'autre, au gré de la liberté. Comment Dieu peut-il deviner ce que fera cette liberté? La science moyenne étant supprimée, et saint Alphonse la supprime en effet (voir R. P. Jansen, C. SS. R., *Revue thomiste,* 1901, p. 503), toute providence devient impossible. Le molinisme, ainsi que le thomisme, sauvegardait la providence et le *don spécial* de Dieu, en affirmant que Dieu, sachant d'avance le résultat qu'aurait cette grâce, dirigeait ainsi la liberté et accordait une faveur plus grande à celui dont il prévoyait le consentement.

2. *Dans la seconde assertion d'une grâce infailliblement et intrinsèquement efficace* pour les *actes difficiles,* le don de Dieu est évident, mais la liberté soulève les mêmes difficultés que dans tous les autres systèmes affirmant que la grâce *en elle-même* a une vertu intime qui amène infailliblement le consentement. Cette grâce est-elle irrésistible? Si oui, où est la liberté? Si non, où est la certitude du consentement? De plus, dans ce système, on affirme que, dans *tous les actes difficiles,* celui qui n'a point prié (par sa faute) n'a plus une grâce *immédiatement* suffisante pour ne pas pécher, au moment précis où la loi oblige. Cela paraît bien dur : puisqu'il n'a pas la force *actuellement nécessaire* pour bien agir, toute sa culpabilité serait *in causa,* pour n'avoir pas prié : mais en ce moment il ne serait pas plus coupable que l'homme ivre commettant un homicide.

3. Ajoutons que la base elle-même du système n'est pas exacte : on range la prière parmi les choses faciles ; or elle suppose souvent une immense victoire et, par conséquent, une immense grâce : par exemple, dans une révolte subite et violente des passions, sous le coup d'un outrage, pour un voluptueux, pour un vindicatif la prière sera un acte très difficile. Le R. P. Jansen, *loc. cit.,* p. 500, répond : « Une prière imparfaite (*oratio tepida*) n'est pas une action difficile, etc. » Mais toute prière, dans une violente passion, rencontre de grands obstacles, et la distinction des actes faciles et difficiles réclamant des grâces de nature si différente paraît bien arbitraire et bien subjective. Cf. *Revue thomiste,* 1903, p. 341-348.

I. AUGUSTINIANISME ABSOLU. — 1re période : H. Noris, *Historia pelagiana et dissertatio de synodo V*a *œcum.*..., *Vindiciæ augustinianæ quibus S. D*ris *scripta adversus pelagianos et semipelagianos a recentiorum censuris asseruntur*, Padoue, 1673 dans *Opera omnia*, t. I. [illegible] *P. L.*, t. XLVII, col. 571-[illegible] [illegible] en particulier *Jansenismi* [illegible] *Historiæ pelagianæ* [illegible] Noris [illegible] in-4°, Rome, 1695, dans *Opera omnia*, t. III. [illegible] 18 [illegible] à Noris, *Acta* [illegible] 1696, p. [illegible] sq.

Contre Noris [illegible] pseudonyme de Fr. Macedo : *Hermias Noris dogmata* [illegible] *Augustino* [illegible] SS. *Patribus* [illegible] in-16, [illegible] 1676 [illegible] à l'Index par décret du 22 juin 1676. Jean Hardouin, S. J. [illegible] de doctor [illegible] *Scrupuli* [illegible] *P. H. Noris qui* [illegible] *Historia pel.*, [illegible] par décret du Saint-Office du 7 septembre 1676. [illegible] O. M. O., *Propositiones* [illegible] *de Noris*, Francfort, 1676. [illegible] O. M., [illegible] *in qua Augustinus*, [illegible] *Bonaventura* [illegible] *scriptores Societatis vindicantur*, [illegible] *Historia pel.* [illegible] de Noris (*Hist. pel.* etc.), in-4°, Mayence, 1676 (a été attribué par [illegible] à Honoré Fabri, S. J.).

2e période — en Espagne [illegible] surtout par Pierre Manso, O. S. A., qui publia : *S. Augustinus* [illegible], Salamanque, 1719 ; *S. Augustinus* [illegible] *et vindex contra jansenistas* [illegible] *lianæ*, in-8°, Salamanque, 1718 ; *S. Augustinus* [illegible] *efficacissimus* [illegible] in-4°, Madrid, 1729 ; *S. Augustinus de* [illegible] 2 in-8°, Madrid 1731. Son principal ouvrage fut *De* [illegible] *S. Augustini*, Madrid [illegible] 1722. [illegible] avec le dominicain Alloza, [illegible] *Nomenclator*, t. II, col. 990 ; avec le bénédictin Navarro, *ibid.*, col. 648, 991.

3e période, fin du XVIIIe siècle : Fulg. Bellelli, O. S. A., avait publié : *Mens Augustini de statu creaturæ rationalis ante peccatum, polemica dissertatio* [illegible], *jansenianos errores*, etc., in-4°, Anvers, 1711, 14 ; *Mens Augustini de modo reparationis humanæ post lapsum* [illegible] *et jansenianum* [illegible], etc., 2 in-4°, Rome 1737 (explication des propositions condamnées de Baius, Jansénius et Quesnel) ; Berti avait donné son *Opus de theologicis disciplinis*, 8 tom. in-4°, Rome, 1739-1745, [illegible] par Buzi). Tous ces ouvrages furent attaqués d'abord par Jean d'Yse de Saléon, archevêque de Vienne, dans deux ouvrages (anonymes), *Baianismus* [illegible] *PP. FF. Bellelli et Berti, O. Er. S. A.*, *Jansenismus* [illegible], etc., puis par l'archevêque de Sens dans un *Judicium de operibus theologicis Fr. Bellelli et Berti* (ces deux ouvrages sont reproduits intégralement dans l'édition de l'*Opus* de Berti, 10 in-4°, Naples, 1779). Berti répliqua aux deux archevêques : contre de Saléon : *Augustinianum systema* [illegible] *jansenianis erroris* [illegible] *librorum*, etc., Rome, 1747 (dans l'édition de Naples, t. VIII, IX), contre Languet : *In opusculum* [illegible] *RR. Languet archiep. Senon. judicium... æquissima expostulatio* (*ibid.*, t. IX). Enfin Berti a résumé son système dans *Augustiniana* [illegible] *de scientia, de voluntate et* [illegible] *gratia Reparatoris*, [illegible] in-8°, Bassano 1768. Voir Reusch, *Der Index der verbot. Bücher*, t. II, p. 881-889.

Sources plus générales :

1. Pour l'exposé du système : Keller, O. S. A., dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. I, col. 1667, 1669. Marcelli, O. S. A., *Institutiones theologicæ*, Foligno, 1855, surtout t. V, *De grat.*, l. XXIX, p. 170-307 ; *Dictionnaires* de Bergier, de Richard et Giraud, au mot *Augustiniens* (superficiels). Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. II, p. 33 sq.

2. Critique du principe des deux délectations : Fénelon, *Instruction pastorale portant condamnation de la Theologia* [illegible] *Cameracensis* de L. Habert, qui enseignait aussi la *délectation victorieuse* (réfutation très étendue), dans *Œuvres complètes*, Paris, 1823, t. XVI, p. 207-542 ; Daniel, S. J., *Dissertation théologique sur cet axiome de S. Augustin : Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, in-12, Paris, 1714 ; Cattani, S. J., *De delectatione cælesti ac terrena et gradu [illegible] superioritate* [illegible] *infallibiliter id quod magis delectat, duplex disputatio*, altera polemica (contre Berti), *altera scholastica*, Augsbourg, 1763 (dans le *Thesaurus* de Zaccharia, t. VI).

3. Théologiens au traité de la grâce, et de la charité : Tournely, *Prælectiones theologicæ de gratia Christi*, Venise, 1755, [illegible] Gonet, O. P., [illegible] 1. II [illegible] Louvain, 1874, p. 303-307 ; Serry, O. P., *D. Augustinus* [illegible] [illegible]

minis et angelorum, in-8°, Padoue, 1723 (ouvrage tout entier destiné à réconcilier les augustiniens avec les thomistes); Palmieri, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Rome, 1878, th. XXXVIII, p. 321-327; *De gratia*, th. LV, p. 488-492; Schiffini, *Tractatus de gratia divina*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1901, disp. V, sect. V, p. 419-430.

II. AUGUSTINIENS MODÉRÉS. — 1° *En général :* Les théologiens n'étudient guère en détail ces systèmes que depuis la fin du XVII° siècle, et encore assez rarement. Suarez avait réfuté en général la prédétermination *morale, Opusc. de auxiliis*, l. III, c. X, Paris, 1858, t. XI, p. 192; Goudin, *Tract. theol.*, Louvain, 1874, t. II, p. 301-309; *Wirceburgensis theologia, De gratia*, (Kilber), n. 273-277.

2° *En particulier :* L. Thomassin a tracé l'histoire de ce système dans son ouvrage (incomplet sans doute, mais érudit et utile) : *Mémoires sur la grâce où l'on représente les sentiments de S. Augustin, de S. Thomas et de presque tous les théologiens jusqu'au concile de Trente, et depuis le concile, des plus célèbres docteurs des universités de l'Europe*, 3 in-8°, Louvain, 1668, traduit en latin par l'auteur et inséré sous le titre *Consensus scholæ de gratia*, dans les *Dogmata theol.*, Paris, 1870, t. VI, p. 1-475. — Massoulié, O. P., dans son *Divus Thomas sui interpres*, in-fol., Rome, 1707, diss. III, q. III, t. II, p. 122-244, étudie longuement les différents modes d'explication morale, en particulier le système de Thomassin, p. 227-244; cf. p. 141-160; il expose son propre système, t. II, p. 204-227. Voir sur ce système : Tournely, *De gratia*, q. III, Venise, 1755, t. III, p. 222-325, et surtout l'exposé favorable (avec réserves) par le R. P. Guillermin, O. P., dans la *Revue thomiste*, janvier et mars 1903, t. X, p. 654-675; t. XI, p. 20-31. — Sur le système sorboniste : Isaac Habert, *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ cum perpetua collatione... doctrinæ S. Augustini... et scholæ sorbonicæ, l. III*, Paris, 1647, l. II, c. VI, n. 1; c. XV, n. 2, etc.; Tournely, *Prælectiones theologicæ, De gratia Christi*, q. VII, a. 4, Venise, 1755, t. III, p. 523-541, pour l'histoire, p. 536-538. Saint Alphonse de Liguori adopte et expose ce système dans deux ouvrages : *Del gran mezzo della preghiera per conseguire la salute eterna et tutte le grazie che desideriamo da Dio*, Venise, 1759 (voir surtout part. II, c. IV, § 3); *Opera dommatica contro gli eretici pretesi reformati*, 1769, c'est un commentaire du concile de Trente, traduit en français (comme le précédent) sous ce titre : *Défense des dogmes;* voir surtout sess. VI, n. 15, et l'appendice I, où est réfutée la théorie de Berti. Cf. sur cette théorie de saint Alphonse, Al. de Calonne, *Système de S. Liguori sur la grâce*, Paris, 1878; Jansen, dans la *Revue thomiste*, 1901, p. 468-503; Desurmont, *La charité sacerdotale*, 1889, t. II, p. 374-379.

E. PORTALIÉ.

AUGUSTINISME (Développement historique de l'). L'influence doctrinale du grand évêque d'Hippone sur la pensée des siècles suivants a été incomparable. A l'article AUGUSTIN, on a essayé d'en montrer la profondeur, l'universalité et les principaux caractères, col. 2317-2324, 2453-2457. L'autorité que l'Église lui attribue a été appréciée, col. 2463 sq. Il reste à indiquer les phases principales du développement de la doctrine augustinienne dans l'Église. Le mot *augustinisme* désigne tantôt d'une manière générale l'ensemble des doctrines d'Augustin, ou même un certain esprit philosophique qui les pénètre, tantôt spécialement le système sur l'action de Dieu, la grâce et la liberté. De là : I. L'augustinisme en général. II. L'augustinisme théologique de la grâce en particulier.

I. AUGUSTINISME EN GÉNÉRAL. — *I. L'AUGUSTINISME JUSQU'A LA FORMATION DE LA SCOLASTIQUE PÉRIPATÉTICIENNE.* — Durant cette période, obscurcie par l'invasion des barbares, et chargée de sauvegarder la science théologique de l'avenir, on peut dire qu'Augustin est le grand maître de l'Occident : il est absolument sans rival, car, s'il en a un, c'est un de ses disciples, Grégoire le Grand qui, formé à son école et pénétré de son esprit, a popularisé, on pourrait dire vulgarisé, ses principales théories. Cette influence prépondérante d'Augustin est le caractère spécial de cette époque jusqu'à l'avènement de la philosophie aristotélicienne. Elle est aussi la première introduction de la philosophie dans la théologie latine, car l'action néoplatonicienne, autrefois exercée sur Augustin, va avoir son contre-coup dans toute la spéculation occidentale. Avant Augustin, il convient de le remarquer, la philosophie était peu en faveur auprès des Pères, et Tertullien n'avait guère vu en elle que la mère des hérésies. Le rôle d'Origène en Orient, acclimatant le néoplatonisme dans les écoles chrétiennes, fut celui d'Augustin en Occident, sauf que l'évêque d'Hippone avait su plus habilement démêler les vérités du platonisme et les rêveries qui s'y étaient mêlées. Ainsi s'établit un courant d'idées platoniciennes qui, avec des recrudescences intermittentes d'intensité, ne cessera jamais d'agir sur la pensée occidentale. Cette influence augustinienne éclate de toutes manières :

1° *Les compilateurs* si nombreux et si méritants de cette époque, les Isidore, les Bède, les Alcuin, puisent à pleines mains dans ses œuvres, tout comme les prédicateurs du VI° siècle, entre autres saint Césaire.

2° *Dans les controverses*, et en particulier dans la grande controverse des IX° et XII° siècles sur la validité des ordinations simoniaques, et l'illégitimité des réordinations, ce sont les textes de saint Augustin qui jouent le rôle principal. Le grand nombre des citations du grand docteur suppose à la fois la confiance des écrivains, et l'habitude de le consulter. M. Carl Mirbt a publié une étude très intéressante sur ce fait, *Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits*, Leipzig, 1888 : avec une grande précision il a relevé, contrôlé toutes les citations augustiniennes dans cette polémique dont les documents sont publiés dans les *Monumenta Germ. histor., Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII*, 3 in-4°, Hanovre, 1890, 1892, 1897. La statistique donnée par Mirbt est à consulter si l'on veut connaître les œuvres d'Augustin lues alors de préférence.

Voici quelques conclusions de cet auteur : Tous les publicistes recourent à Augustin comme à une autorité ecclésiastique prééminente, et tous les partis l'invoquent avec une égale confiance. *Op. cit.*, p. 5-56. Les citations d'Augustin dépassent de beaucoup celles des autres Pères, sauf Grégoire le Grand, ce qui est très naturel, ce pape ayant été, autrement qu'Augustin, en relations avec les princes et mêlé aux affaires politiques. *Ibid.*, p. 75. Ces citations si multipliées, et avec des variantes si nombreuses, sont parfois puisées aux écrits du saint très répandus aux X° et XI° siècles dans les cloîtres d'Allemagne et d'Italie, mais souvent aussi à des recueils augustiniens. *Ibid.*, p. 74, 111. L'influence d'Augustin se fait sentir dans presque toutes les questions alors controversées, mais surtout dans la théorie de l'Église, des relations de l'Église et de l'État, de l'excommunication, p. 103, et à propos de la validité des sacrements, surtout de l'ordination sacerdotale. *Ibid.*, p. 106-108. Le fait que toute cette collection de brochures politiques dépend si étroitement d'Augustin, est une éclatante preuve de son influence. Au fond, le moine de Constance, Bernold (1054-1100), exprimait la pensée de tous, quand il l'appelait *vere ipsius sacræ Scripturæ armarium*, *Epist.*, I, *adversus Alboinum*, *Libelli de lite*, etc., t. I, p. 7, et quand il écrivait : *quia igitur, tam egregii doctoris assertioni et nos absque scrupulo adquiescere debemus, quem et romani pontifices juxta attestationem S. Cælestini papæ inter magistros, dum adhuc viveret, habuere : cujus et opuscula post mortem ejus pro authenticis recipienda synodali judicio decrevere. De sacramentis excommunicatorum*, n. 3, dans *Libelli*, etc., t. II, p. 92.

3° Dans la période préthomiste de la scolastique en formation, d'Anselme à Albert le Grand, Augustin est le grand inspirateur de la théologie. De cette époque surtout se vérifie ce qu'a écrit de Rémusat : « On ne saurait imaginer à quel point ce grand esprit, si orné, si cultivé, a défrayé d'idées et d'études les docteurs du moyen âge. Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord qu'Augustin n'en avait rien dit. Sévère

ment opérée, cette vérification réduirait trop la part de leur génie... » *Saint Anselme*, 1856, p. 476. N'est-ce pas d'ailleurs la pensée d'Anselme lui-même, quand il écrit dans la préface de son *Monologium* : *Nihil potui invenire me dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohæreat.* Son historien avait bien le droit de conclure que « le vrai maître d'Anselme c'est Augustin ». Voir col. 1347, 1352. Le même écrivain a établi qu'Abélard, malgré ses allures si indépendantes, relève très souvent du docteur africain dont les textes se pressent sous sa plume. De Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 356, 494, etc. Hugues de Saint-Victor ne cite presque jamais personne, pas plus Augustin que les autres; mais il est tellement pénétré de l'esprit du docteur africain, que non seulement ses idées, mais ses formules sont augustiniennes : on l'appelait pour cela un second Augustin ou encore l'*âme d'Augustin*. Cf. *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 62. Toute l'école de Saint-Victor l'imita. Quant à Pierre Lombard, on peut dire que ses *Sentences* sont comme un essai de synthèse des théories augustiniennes.

II. TABLEAU DE L'AUGUSTINISME DOMINANT AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE. — A ce moment l'augustinisme qui régnait sans rival dans les écoles, sans être un système complet et rigoureusement enchaîné comme le sera le thomisme, embrassait un certain nombre de théories, d'ordre plutôt philosophique, admises généralement par la scolastique préthomiste. Les savantes études du R. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, p. LXIV sq., et de M. de Wulf, *Gilles de Lessines*, c. I, Louvain, 1901, malgré les divergences de détail, ont mis ce fait en pleine lumière. Voici le tableau des théories communément regardées alors comme augustiniennes, et au sujet desquelles la lutte va s'engager.

1° *Thèses générales de méthode.* — 1. Fusion de la théologie et de la philosophie, ou absence de distinction formelle entre les deux domaines et les deux ordres de vérités rationnelles et de vérités révélées. Voir col. 2322. Sans doute il ne faudrait pas croire à une confusion complète : Henri de Gand ouvre sa *Somme théologique* par de belles pages sur la distinction de ces deux sciences. *Sum. theol.*, q. I, n. 10-13; cf. de Wulf, *op. cit.*, p. 21; *Hist. de la philos. scol.*, 1895, p. 71-79. Mais on doit constater une tendance à les fusionner, et Scot Érigène parlait en augustinien, quand il disait : *Sicut ait Augustinus, creditur et docetur non aliam esse philosophiam... et aliam religionem ; quid est de philosophia tractare, nisi veræ religionis... regulas exponere? De divina prædest.*, c. I, n. 1, *P. L.*, t. CXXII col. 357. Il en est de même dans l'ordre de l'action divine; il y a tendance à effacer la séparation formelle entre la nature et la grâce. On ne peut nier que la séparation des deux ordres, naturel et surnaturel, soit très faiblement accentuée dans les œuvres de saint Augustin et de ses disciples.

2. La préférence est donnée à Platon sur Aristote : celui-ci représente le rationalisme dont on se défie; l'idéalisme de Platon séduit. Sa théorie des *idées* est interprétée, comme par Augustin, de la science divine; on accuse Aristote d'avoir fait un monde séparé de ces idées qui sont seulement les types éternels des êtres dans l'intelligence divine.

3. La sagesse est envisagée comme philosophie du Bien plutôt que comme philosophie du Vrai. La vérité ne semble avoir de prix que comme révélation du bien à réaliser ou à conquérir. Pour les disciples d'Augustin, la primauté, dans l'homme aussi bien qu'en Dieu, est à la volonté sur l'intelligence; la métaphysique est dominée par la morale. Et comme la prédominance du mouvement affectif sur la spéculation rationnelle est le caractère essentiel du mysticisme, de même que les disciples de saint Thomas se reconnaîtront à un intellectualisme très accentué, ceux d'Augustin ont toujours une teinte prononcée de mysticisme : les mystiques s'inspireront de lui, surtout les Victorins et les modernes (école de Saint-Victor, saint Bernard), tandis que les devanciers (Scot Érigène et plus tard Eckhart) relèveront plutôt du pseudo-Aréopagite.

2° *Thèses psychologiques.* — 1. Théorie de la connaissance : notre intelligence n'atteint la vérité que sous l'action illuminatrice et immédiate de Dieu. Voir plus loin.

2. Théorie des facultés de l'âme : elles sont substantiellement identiques à l'âme elle-même, conçues comme des fonctions, non comme des entités distinctes, cette thèse de l'identité gardera toujours des partisans dans la scolastique future.

3. L'indépendance substantielle de l'âme vis-à-vis des corps est un principe augustinien : l'âme est vraiment une substance, même sans le corps, elle trouve en elle-même son principe d'individuation. Ainsi Hugues de Saint-Victor n'hésite point à regarder l'âme après la mort comme une personne, tandis que les aristotéliciens n'y voient qu'un être incomplet. Les âmes ont aussi des degrés différents de perfection et le corps n'est pas l'unique principe des différences entre les hommes.

3° *Théories cosmologiques.* — 1. La matière du monde n'est point conçue comme la pure potentialité d'Aristote, mais comme une actualité positive, quoique dans un degré infime. Les augustiniens ont-ils en cela bien saisi la pensée du grand docteur? Il est aussi malaisé de le dire que de préciser leurs propres pensées et surtout de les accorder entre eux. Voir col. 2351; voir aussi J. Martin, *Saint Augustin*, p. 308; de Wulf, *op. cit.*, p. 19. Ainsi au XIIIe siècle, l'augustinien saint Bonaventure rejette la possibilité d'une existence de la matière isolée de toute forme. *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 1, q. I, Quaracchi, t. II, p. 294; au contraire Henri de Gand, *Quodlib.*, I, q. X, Scot, etc., pensent que cela offre moins de difficultés que l'existence des accidents eucharistiques. Au XIIe siècle, d'ailleurs et même jusqu'en 1250, le mot *forma* avait un sens très élastique : il signifiait souvent l'ensemble des qualités caractéristiques ou des accidents qui manifestent le corps. Ainsi, à propos de l'eucharistie, Alger († 1131) disait que la substance disparaît, mais que la forme reste : *cum forma panis, soliditas, color, sapor, sentiatur. De sacramentis alt.*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 759; c. IX, *ibid.*, col. 766; cf. Innocent III († 1216), *De sacro alt. mysterio*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. CCXVII, col. 871. M. de Wulf, *op. cit.*, p. 20, remarque justement que le rapport de la matière première avec l'état quantitatif de l'être corporel est totalement étranger aux préoccupations des scolastiques augustiniens de cette période.

2. Dans la matière sont renfermées les fameuses *rationes seminales* des choses. Voir col. 2350. Cette théorie de l'évolution plastique des formes déposées dans la matière est, d'après M. de Wulf, *op. cit.*, p. 18, une de celles qui ont joui parmi les anciens disciples d'Augustin du maximum de stabilité. Mais, il faut l'avouer, les interprétations étaient bien variées. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. VI, c. XXXVII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 286, interprète Augustin par la théorie atomique, et la *ratio seminalis* consiste, entre autres effets, en ce que les atomes simples, sans recevoir du dehors aucune réalité nouvelle, peuvent, par l'action divine, se multiplier à l'infini ; ainsi, en vertu de la *ratio seminalis*, le corps d'Ève fut tout entier formé de la matière prise du corps d'Adam, sans aucune addition. *Ibid.*, col. 286-287; cf. *Sum. Sent.*, tr. III, c. III, *ibid.*, col. 92. Saint Bonaventure au contraire appuie sur ces *rationes seminales* une autre théorie plus profonde. Ne voulant pas admettre avec Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, que le corps de l'homme consiste uniquement dans la parcelle de matière transmise par la génération, il enseigne que cette matière a une *ratio seminalis*, c'est-à-

dire une vertu active, une puissance de s'assimiler toute autre matière à l'infini, et ainsi de s'accroître. Et il donne l'exemple du ferment dont la *ratio seminalis* peut s'emparer de toute la pâte. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, a. 3, q. I, Quaracchi, t. II, p. 729-631. Saint Bonaventure étudie les textes d'Augustin, *De vera relig.*, c. XLII, n. 79, *P. L.*, t. XXXIV, col. 158; *De Gen. ad litt.*, l. V, c. XXIII, n. 44, *ibid.*, col. 331.

3. La composition hylémorphique des êtres spirituels fut également considérée comme une des grandes thèses augustiniennes. Le docteur d'Hippone avait-il donc affirmé que tout esprit, ange ou âme, est composé de deux éléments, d'une matière (spirituelle) et d'une forme? Tout au plus avait-il douté. Voir col. 2355 (anges), 2360 (âmes). Il est très probable, selon la conjecture de M. de Wulf, *op. cit.*, p. 20, que le *Fons vitæ* du juif Ibn Gebirol (Avicebron) n'est point étranger à la vogue de cette doctrine. Mais les plus fervents augustiniens l'adoptèrent, en s'appuyant souvent sur un texte apocryphe du *De mirabilibus S. Scripturæ*. Voir col. 2308. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. III, part. I, a. 2; *scholion* des éditeurs, Quaracchi, t. II, p. 93. Tel fut l'enseignement du dominicain saint Pierre de Tarentaise († 1174), de tous les grands maîtres franciscains (sauf Jean de la Rochelle), Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Richard de Middleton, de Scot qui n'hésite pas à se réclamer d'Ibn Gebirol : *ego autem ad positionem Avicembronis redeo... De rerum principio*, q. VIII, a. 4, n. 24, *Opera*, Paris, 1892, p. 378. Malgré l'opposition de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. L, a. 2; *Cont. gent.*, l. II, c. L, et d'Henri de Gand lui-même, *Quodl.*, IV, q. XVI, cette idée a survécu et a trouvé des défenseurs au XVIIe siècle, tels que Jérôme a Montefortino, *Summa Scoti*, t. II, q. L, a. 2, etc.

4. La multiplicité des formes substantielles dans les composés, spécialement dans l'homme, fut aussi soutenue avec énergie par les augustiniens contre l'aristotélisme au XIIIe siècle. Voir plus loin. Mais si l'on se rappelle que pour les augustiniens du XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille, Pierre Lombard lui-même, les mots matière et forme étaient loin de répondre aux concepts péripatéticiens, on doit bien reconnaître, avec M. de Wulf, *op. cit.*, p. 28, que ces scolastiques de la première époque n'avaient guère envisagé le problème qui agita le siècle suivant. Il n'en est pas moins vrai que les franciscains ont défendu la pluralité des formes, à la suite d'Alexandre de Halès, *Sum.*, IIa, q. XLIV, m. 4, de saint Bonaventure (voir le *scholion* des éditeurs, Quaracchi, t. II, p. 323, 379), de Richard de Middleton, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, a. 1, q. V. Sur cette question de la multiplicité des formes il importe d'éviter tout excès; les opinions sont libres. D'un côté les censures contre l'opinion de saint Thomas sont dénuées de toute valeur. Voir plus loin. D'autre part, la définition du concile de Vienne (1311) sur l'âme forme du corps, n'a nullement sanctionné la théorie thomiste au détriment de la théorie que les franciscains ont cru augustinienne. Cela est reconnu aussi bien par le cardinal Zigliara, O. P., *De mente concilii viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore deque unitate formæ substantialis in homine*, in-8°, Rome, 1878, p. 96 sq., que par le P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, in-8°, Paris, 1888, p. 175 sq. Le P. Ehrle, S. J., a publié des textes qui le démontrent péremptoirement, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv f. Litt. und Kirchengeschichte des M. A.*, t. II, p. 369, et encore *Olivi's Leben und Schriften*, *ibid.*, t. III, p. 409. Il est certain que les franciscains les plus ardents pour la multiplicité des formes, enseignaient unanimement que l'âme spirituelle est forme du corps. L'un d'eux, Richard de Middleton, un des examinateurs d'Olivi, n'hésita pas à le censurer, et dans son *Quodlibet*, III, q. XII, in-8°, Paris, 1519, fol. 95, on lit expressément : *Contra veritatem fidei est quod dicit (Avicenna) animam non esse formam substantialem corporis humani, sed tantummodo corporis administrantem.*

5. L'impossibilité de la création du monde *ab æterno*, ou le caractère essentiellement temporel de toute créature sujette au changement, est une des idées d'Augustin, voir col. 2350, que ses disciples défendirent avec le plus de constance et, semble-t-il, avec le plus de bonheur. L'opuscule de saint Thomas, *De æternitate mundi contra murmurantes*, dans ses explications des textes d'Augustin et d'Hugues de Saint-Victor, montre combien la discussion était serrée, et aussi combien pouvaient être troublés les anciens augustiniens, en lisant cette concession : *Et præterea adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere quod sint infinita actu. Opusc.*, XXIII, *De æternit. mundi, Opera*, Paris, 1889, t. XXVII, p. 453.

III. LA LUTTE DE L'AUGUSTINISME CONTRE L'ARISTOTÉLISME THOMISTE. — 1° *L'opposition à la doctrine de saint Thomas* (1270-1290) *s'explique en grande partie par la résistance de l'ancien augustinisme; la condamnation du thomisme* (1277) *est la dernière victoire des augustiniens.* — Nous devons signaler ici ce fait d'une extrême importance pour l'histoire des doctrines, d'autant qu'il a été souvent défiguré par les critiques rationalistes. Renan, *Averroès*, p. 259, se flattait de démontrer que, sans abuser de la conjecture, on peut désigner les deux foyers de l'averroïsme au XIIIe siècle, l'école franciscaine et surtout l'université de Paris. Sur la parole de Renan, dépourvue de toute preuve, d'autres ont répété, comme Cantu, *Hérétiques d'Italie*, t. I, p. 339, que les franciscains, par opposition aux dominicains et aux thomistes, favorisaient les idées averroïstes. Or les documents démontrent absolument le contraire. La lutte contre saint Thomas, durant sa vie et après sa mort, a pour vraie cause l'attachement sincère, mais parfois étroit et intransigeant, de l'ancienne école pour les thèses platonico-augustiniennes qu'on voyait renversées. Si l'ordre franciscain s'est trouvé en masse dans l'opposition, loin d'être poussé par une préférence pour l'averroïsme, c'est par horreur pour les nouveautés philosophiques et pour l'oubli de l'augustinisme, qu'il s'attaquait au thomisme. C'est ce qu'ont définitivement établi les savants travaux du P. Ehrle, du P. Mandonnet, O. P., et de M. de Wulf. Voir bibliographie. Cf. aussi Denifle, *Chartularium univ. Paris.*, t. I, p. 556. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, part. II, t. II, p. 36, avait adopté les fausses vues de Renan.

1. Les faits plus importants. — L'averroïsme apparaît dans l'université de Paris peu après 1250. Ibn Rosch était mort en 1198, Michel Scott datait une de ses traductions en latin de 1217, Hermann en date une autre de 1240 à Tolède. Dès le 9 mars 1255, un réveil de l'aristotélisme (condamné au concile de Paris en 1209) se manifeste dans le règlement de la faculté des arts ordonnant l'enseignement officiel des écrits du Stagyrite. Dès 1256, Albert le Grand publie son *De unitate intellectus contra Averroem*. Le 19 janvier 1263, une lettre d'Urbain IV renouvelle les décrets de Grégoire IX, avec prohibition d'enseigner Aristote. En 1267, apparaît Siger de Brabant, le grand propagateur de l'averroïsme. Thomas d'Aquin, qui depuis 1261 élaborait à la cour pontificale les traductions nouvelles d'Aristote avec commentaires, revient en 1269 à l'université de Paris, et aussitôt commence la grande controverse contre l'averroïsme. Voir Mandonnet, *op. cit.*, p. LXXIII. En cette même année sont publiés les manifestes des deux partis, le *De anima intellectiva* de Siger et *De unitate intellectus contra averroistas* de saint Thomas (*scriptum mirabile*, s'écrie Guillaume de Tocco, que nul, capable de comprendre Aristote, ne

pouvait lire sans être convaincu *Acta sanct.*, martii t. I, p. 666. Cf. Mandonnet, *ibid.*, p. CXIX, CXXXII. L'agitation extrême qui suivit ces écrits aboutit bientôt à une première condamnation (10 décembre 1270) par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de treize propositions averroïstes se ramenant à quatre erreurs fondamentales : *a*) négation de la providence ; *b*) éternité du monde ; *c*) unité de l'intelligence dans tous les hommes ; *d*) négation de la liberté. Cf. Denifle, *Chartularium univers. Par.*, t. I, p. 486-487.

C'était, semble-t-il, un triomphe pour Thomas, l'adversaire de l'averroïsme. Cependant en même temps l'hostilité contre ses doctrines, spécialement contre l'unité des formes substantielles, se manifestait dans une dispute publique, racontée par Jean Peckham, O. M. Cf. *Chartularium univers. Par.*, p. 634, et les sages explications de Mandonnet. *Op. cit.*, p. CXII sq. En 1272 Thomas quitte Paris, au grand regret de l'université, il meurt le 7 mars 1274. Or trois ans après, jour pour jour, le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, qu'une lettre du pape Jean XXI, 18 janvier 1277, avait encore pressé de faire une enquête sur les erreurs propagées dans l'université, cf. Mandonnet, p. CCXXVI, proscrivait solennellement une série de 219 propositions, qui visait dans son ensemble les grandes erreurs averroïstes. Nul plus que Thomas ne les avait combattues, et voilà que dans cette série, on n'en peut douter, une vingtaine de propositions frappaient expressément l'enseignement du docteur d'Aquin et de son maître Albert le Grand. Cf. *Chartularium*, t. I, p. 543 sq. Le P. Mandonnet, p. CCXLVIII, a dressé le tableau des propositions thomistes condamnées : elles concernent surtout l'individuation des esprits, la différence des âmes entre elles, par exemple l'excellence de celle du Christ, indépendamment des corps, etc.

Autre fait plus étonnant encore. Le 18 mars 1277 (onze jours après la condamnation de Paris) l'archevêque de Cantorbéry, primat d'Angleterre, Robert Kilwardby, condamnait un groupe de trente propositions, dont plusieurs, relatives à la philosophie naturelle, atteignaient l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes substantielles. L'évêque de Paris avait eu l'intention de condamner aussi ce point ; il avait ordonné l'examen officiel, mais une lettre des cardinaux durant la vacance du pontificat (20 mai-25 novembre 1277) avait ordonné de surseoir. Cf. *Chartularium*, t. I, p. 625, 626, n. 7. Le P. Mandonnet, p. CXLVIII, croit qu'Étienne Tempier n'est pas étranger à cette condamnation anglaise. En tout cas, on n'y peut voir simplement une rivalité d'ordre religieux, puisque Kilwardby était, lui aussi, dominicain.

2. Cette condamnation du thomisme en 1277 est une victoire des anciens augustiniens. Sans doute, l'ancienne rivalité des séculiers contre les réguliers avait pu se traduire à Paris par la joie d'englober Thomas parmi les averroïstes. Mais la sentence de l'archevêque dominicain ne peut s'expliquer ainsi.

a) La vérité est que Kilwardby représentait « l'ancien augustinisme, dit le P. Mandonnet, p. CCXLIX, auquel le rattachaient sa formation et son activité scientifiques ». La révolution doctrinale, opérée par Albert et Thomas, épouvantait cette ancienne école, chez les dominicains comme chez les franciscains. Aussi, dans la célèbre dispute de 1270, on avait vu Thomas pris à parti non seulement par l'évêque de Paris, mais par ses frères dominicains : ainsi l'affirme Jean Peckham, le franciscain successeur de Kilwardby sur le siège de Cantorbéry, témoin oculaire du fait, cf. *Chartularium*, p. 635 ; même en tenant compte des exagérations d'un adversaire, on doit admettre que le fond est exact. — Le P. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrh.*, p. 604 sq., a démontré que l'augustinisme régnait avant saint Thomas chez les dominicains aussi bien que chez les franciscains. Parmi ces maîtres dominicains de l'ancienne école, il signale Roland de Crémone († 1259), Robert Fitzacker, Hugues de Saint-Cher († 1263), Pierre de Tarentaise (le saint pape Innocent V † 1276), et Kilwardby. « On pourrait même, ajoute le P. Mandonnet, p. LXIII, trouver de l'influence augustinienne dans un des premiers écrits de saint Thomas », le commentaire des Sentences.

b) Les lettres de Jean Peckham fournissent des données absolument définitives sur le fond de la discussion. Ces lettres sont réunies par le P. Ehrle dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1889, p. 172-193, quelques-unes dans le *Chartularium univ. Par.*, t. I, p. 624, 627, 634. Or voici ce que nous apprend cet adversaire constant des idées thomistes, qui les combattit à Paris, en Angleterre et dans la curie romaine (lettre du 1er juin 1285, *Chartular.*, p. 634), qui renouvela même les condamnations de Kilwardby et en porta de nouvelles le 30 avril 1287 (*Chartularium*, t. I, p. 539, note 8, etc.) : *a*. Le grand grief qu'il formule contre le thomisme et les dominicains, c'est l'amour excessif de la philosophie (aujourd'hui on dirait le rationalisme) et le mépris des Pères : *cum doctrina alterius eorumdem* (l'ordre des dominicains) *abjectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis,* PHILOSOPHICIS DOGMATIBUS *quasi totaliter innitatur, ut plena sit idolis domus Dei et languore.* Lettre du 1er janvier 1285, *Chartul.*, p. 627. — *b*. Mais c'est surtout saint Augustin que Peckham se plaint de voir oublier : *Quid enim magis necessarium, quam, fractis columnis, edificium cadere, quam, vilipensis auctenticis doctoribus,* AUGUSTINO *et cæteris, fœdum venire principem et veritatem succumbere falsitati? Ibid.* — *c*. Enfin, dans sa lettre du 1er juin 1285 à l'évêque de Lincoln (*Chartul.*, p. 634 ; *Zeitschrift*, p. 186), il indique avec précision les doctrines augustiniennes soutenues par les franciscains contre les attaques des dominicains : ... *philosophorum studia minime reprobamus,... sed prophanas vocum novitates.* « Ce que nous réprouvons, ce n'est pas l'étude de la philosophie, mais les nouveautés introduites depuis vingt ans au mépris des Pères... Quelle est donc la doctrine la plus saine, celle des fils de saint François qui s'appuient sur les saints et les philosophes ; *vel illa novella quasi tota contraria quæ,* QUIDQUID DOCET AUGUSTINUS (1) *de regulis æternis et luce incommutabili,* (2) *de potentiis animæ,* (3) *de rationibus seminalibus inditis materiæ et* (4) *consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat.* » Dans la quatrième série est incluse la pluralité des formes pour laquelle Peckham avait tant lutté.

c) On comprend mieux, après cela, l'origine augustinienne des condamnations de 1277, et aussi des controverses entre les deux grands ordres. Entre les premiers maîtres franciscains et dominicains, il y avait eu intimité. Mais bientôt les deux ordres reçurent une orientation différente. « Thomas, dit le P. Mandonnet, p. CXIII, engage son école et son ordre dans un puissant intellectualisme philosophique et théologique, tandis que Bonaventure vise à établir une école de théologie mystique en maintenant autant que possible la théologie augustinienne antérieure. » L'observation est justifiée par les documents des deux ordres. Saint Bonaventure a constaté le fait : « Les frères prêcheurs visent surtout à la spéculation, et leur nom l'implique, et ensuite à l'onction ; les frères mineurs tendent principalement à l'onction et secondairement à la spéculation. » *In Hexaemeron*, coll. XXII, *Opera*, Quaracchi, t. V, p. 440. Les savants éditeurs franciscains de saint Bonaventure (Quaracchi), dans la *Dissert. de scriptis S. Bon.*, *pars III, de doctrina*, t. X, p. 31, reconnaissent dans le docteur séraphique le caractère éminemment augustinien et platonicien ; il était porté à la *synthèse* d'Augustin plus qu'à l'*analyse* d'Aristote. Il avait excellem-

ment, ajoutent-ils, *spiritum conservativum*, l'esprit de tradition, opposé à toute nouveauté, » mais non à tout progrès. Voir *In IV Sent.*, l. III, la conclusion (t. III, p. 896); sur Aristote et Platon, *In Hexaem.*, coll. v (de l'année 1273), t. v, p. 360 sq., le sermon *Christus unus magister*, t. v, p. 572; *In IV Sent.*, l. II, dist. I, part. I, a. 7, q. II, t. II, p. 22. D'autre part, l'historien de saint Thomas, Guillaume de Tocco, accentue avec insistance, dans la méthode et les doctrines du docteur angélique, la note d'innovation qui effrayait Peckham : *Erat* novos *in sua lectione movens articulos*, novum *modum et clarum determinandi inveniens, et* novas *reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus novis luminis radiis illustraret... Acta sanct.*, martii t. VII, n. 15. Il en résulte que l'école augustinienne franciscaine représentait la tradition comme les dominicains le progrès. Une heureuse fusion des deux méthodes dans les deux ordres amènera peu à peu l'accord sur les points certains, sans exclure les divergences sur les points encore obscurs (comme l'unité ou la multiplicité des formes), le progrès chez tous. Les censures d'Étienne Tempier, de Kilwardby et de Peckham contre la doctrine du docteur d'Aquin n'arrêtèrent point son essor. Rome s'était réservé le jugement définitif, d'après Peckham lui-même. Lettre du 7 décembre 1284, *Chartularium univ. Par.*, t. I, p. 625. Un an après la sentence de 1277, le chapitre général de l'ordre, tenu à Milan (juillet 1278), envoyait en Angleterre deux visiteurs pour punir toute opposition à la doctrine du vénérable père Thomas. *Chartularium*, *ibid.*, p. 566. En juillet 1278, Gilles de Lessines publiait son traité *De unitate formarum* en faveur de cette doctrine. Kilwardby lui-même, promu au cardinalat, avait déjà sa résidence à Rome; la résistance en Angleterre était brisée. Cf. Mandonnet, p. CCLII. On sait que la canonisation de Thomas mit un terme à l'opposition de Paris. L'évêque de Paris, par un acte officiel du 14 février 1325, retira la condamnation de son prédécesseur et combla la doctrine de Thomas des éloges les plus flatteurs. Cf. Mandonnet, p. CCLIV.

2° *La théorie de l'illumination divine fournit au* XIII*e siècle un exemple des transformations de l'augustinisme par le péripatétisme.* — L'impuissance de l'intelligence à atteindre la certitude de la connaissance intellectuelle sans une influence particulière de Dieu, soleil des âmes (voir col. 2334 sq.), fut un des points les plus caractéristiques de l'augustinisme médiéval; mais dans les phases diverses de cette opinion on peut voir le type de la pénétration lente de l'aristotélisme scolastique dans les esprits les plus augustiniens. Les franciscains, éditeurs de saint Bonaventure à Quaracchi, ont publié sur ce sujet une dissertation très intéressante avec documents nouveaux. Voir *Bibliographie.*

1re phase. — Avant l'introduction d'Aristote, les théologiens admettaient tous les formules augustiniennes : nous connaissons les choses intelligibles *in rationibus æternis*, ou *in luce increata*, puisque : *a*) les créatures sujettes au changement ne peuvent nous donner la vérité immuable, certaine, et que *b*) les diverses intelligences, sujettes, elles aussi, aux variations, prouvent par leur accord sur les vérités, qu'elles les puisent, non en elles-mêmes, mais dans une lumière immuable. Saint Thomas, dans la *Quæst. un. de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8um, Paris, 1889, t. XIV, p. 34, décrit avec une extrême clarté l'origine de ce système augustinien, auquel il oppose les vues d'Aristote. Voir aussi l'augustinien saint Bonaventure. Mais qu'entendaient les augustiniens des XIe et XIIe siècles par cette vision *in rationibus æternis?* Il est très malaisé de le déterminer.

a) Les uns semblent s'être contentés de mettre sous ces formules des idées fort vagues et imprécises, ce qui rend bien difficile toute interprétation. Saint Anselme lui-même a-t-il livré toute sa pensée? *Quidquid video*, dit-il, *per illam lucem divinam video, sicut infirmus oculus quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Proslogion*, c. XVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 235. Il est certain que par ces mots et autres semblables, il n'a point enseigné l'ontologisme, car cette phrase est immédiatement précédée de celle-ci : *Vere, Domine, hæc est lux inaccessibilis... Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est.* Cf. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontol.*, 1874, p. 225-235. Il est plus probable qu'il entendait par là l'*action illuminatrice* de Dieu des bonaventuriens, ainsi que le pense Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme*, p. 139, 157, etc. Mais le vague des formules prouve que les idées restaient sur ce point confuses dans beaucoup d'esprits. Voir Jean de Salisbury, *Entheticus*, v. 639-650, *P. L.*, t. CXCIX, col. 978.

b) D'autres interprétaient-ils Augustin dans le sens d'une vision en Dieu des vérités éternelles?

Nier que parmi les augustiniens des XIIe et XIIIe siècles il y eut de véritables ontologistes, comme on l'a fait souvent jusqu'ici, n'est plus possible, après les nouveaux documents publiés par les franciscains de Quaracchi. *De humanæ cognit. rat.* Le fameux franciscain Pierre-Jean Olivi († 1298) à la question : Voyons-nous Dieu? répond que *quidam aliquando dicere voluerunt* (ils ne disent donc plus), *MOTI AUCTORITATIBUS AUGUSTINI, quod Deus in vita ista DIRECTE et IMMEDIATE videtur a nobis, ita tamen quod aliter videant stulti, aliter sapientes, aliter beati* (cette vision est donc obscure, imparfaite). Mais pour lui cette théorie est plutôt une *erreur* qu'une opinion et elle contient des assertions contraires à la foi. Et il cherche une interprétation plausible de saint Augustin. Voir le texte, *ibid.*, p. 245-247. D'ailleurs, l'existence de l'ontologisme ressortait d'une insistance semblable chez les grands docteurs à réfuter expressément cette interprétation augustinienne. Ainsi saint Bonaventure, dans la *Quæst. disp. de scientia Christi*, q. IV, éditée pour la première fois par le P. Fidelis a Fanna, *De humanæ cognit. ratione*, Quaracchi, p. 61 sq., *Opera*, t. V, p. 22 sq., décrit admirablement l'ontologisme : *ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis æternæ evidentia, tanquam ratio cognoscendi TOTA et SOLA*, et il repousse cette interprétation d'Augustin parce que *secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo, et tunc non differret cognitio viæ a cognitione patriæ, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere..., nec cognitio rationis a cognitione revelationis*. Et il ajoute cette remarque profonde que de cette opinion, *quam quidam posuerunt* (veut-il parler seulement des anciens platoniciens?) est né le scepticisme. Tout mysticisme exagéré, ontologiste ou autre, produit une défiance incurable de la raison. Richard de Middleton, *Quæst. disp.*, a. 5, éditée dans le *De hum. cognit. rat.*, p. 233, réfute également l'ontologisme *ex professo*, pour ce motif que Dieu habite une lumière inaccessible. I Tim., VI, 16. Saint Thomas a également connu et réfuté l'ontologisme tel qu'il a été présenté au XIXe siècle, et il affirme que de son temps il avait des partisans. *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. I, a. 4, Paris, 1882, t. VII, p. 211.

c) Le plus souvent, l'influence de la lumière éternelle était comprise comme effective, non comme objective. Notre esprit ne voit pas les *rationes æternæ* : mais, selon l'expression souvent employée, ces *rationes imprimunt in mentem nostram*, c'est-à-dire qu'on admettait cette action spéciale de Dieu, déjà expliquée, col. 2336, qui constituait la théorie de l'illumination ou l'irradiation *immédiate* de Dieu sur les intelligences. Cette interprétation d'Augustin était à peu près universelle, d'après les éditeurs de saint Bonaventure, *De humanæ cognit. rat.*, p. 12 sq., 37-42. Il est vrai qu'on essaie même d'attribuer cette opinion à saint Thomas, ce qui est

absolument impossible. L'influence qu'il attribue à Dieu, par exemple, *Cont. Gent.*, l. I, c. XI, ad 5um, est médiate par la création, et surtout par la providence qui dirige et prépare toutes nos connaissances, comme elle dirige et prépare tous nos actes bons. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIX, a. 1. Cf. *Opusc.*, LXIII, *in Boeth. de Trinitate*, q. I, a. 1 : *in naturaliter cognitis non indiget nova luce sed solo motu et directione ejus;* cf. ad 2um, 6um, 8um, Paris, 1889, t. XXVIII, p. 488; *Comment. in Joa.*, c. I, lect. V. (Pour expliquer cette action providentielle, comparer la théorie sur les grâces extérieures, voir plus loin *Augustinisme théologique.*) Le cardinal Zigliara, *Della luce intellettuale,* l. IV, c. XII, t. II, p. 357, interprétant ces passages d'une action *immédiate* de Dieu, a dû entendre par là le concours divin. Mais le P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. CCLIX, ne s'est point trompé en admettant l'idée que Thomas, au début de sa carrière, était « encore sous l'influence de ses maîtres augustiniens », et acceptait comme assez probable la théorie d'une illumination immédiate. En tout cas, c'était, d'après Roger Bacon, l'opinion de Guillaume de Paris († 1249), de Robert Grossetête († 1253) et de tous les anciens théologiens : *et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra...* c'est-à-dire jusqu'à l'apparition de l'aristotélisme. Brewer, *Opera quædam inedita*, p. 74-75. Cf. Mandonnet, p. CCLVIII. La théorie de Guillaume de Paris sur la vision de la lumière éternelle demanderait une étude. Cf. Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne,* Paris, 1880, p. 206-278.

2e *phase.* — Dès que le péripatétisme, adopté par Albert le Grand et saint Thomas, eut introduit la théorie de la connaissance par la distinction de l'intellect agent et de l'intellect passif, les augustiniens, au milieu du XIIe siècle, s'insurgèrent contre l'invasion de cette philosophie trop peu idéaliste; mais, phénomène curieux, ils se laissèrent eux-mêmes envahir peu à peu par plus d'une conception aristotélicienne, surtout par les formules. C'est alors que l'illumination augustinienne est expliquée en des termes tout nouveaux : au lieu de dire comme autrefois que Dieu éclaire l'intelligence, on affirme, en langage péripatéticien, que Dieu est l'intellect agent de l'homme, que lui seul peut rendre intelligible pour nous la vérité des choses. Mais ici encore surgissent divers systèmes :

a) Les uns enseignent avec Roger Bacon que Dieu est l'*intellect agent* pour l'homme, c'est-à-dire qu'il remplit la fonction attribuée par Aristote à cette faculté de déterminer par une image (*species*) spirituelle l'acte de la connaissance dans l'âme. Voir l'*Opus majus*, édit. de Bridges, p. 41; cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. CCLVI sq. C'est le système que décrit saint Bonaventure, qu'il reconnaît fondé *super verba Augustini,* et qu'il accepte au fond *etsi verum ponat*, etc., mais en le modifiant. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. IV, Quaracchi, t. II, p. 562. C'est aussi cette opinion que Renan et les autres critiques n'ont point comprise; ils ont confondu cette théorie augustinienne transformée et inoffensive avec l'erreur « maudite » d'Averroès; d'après le penseur arabe, il n'y aurait dans tous les hommes qu'une seule intelligence éternelle (*intellectus possibilis*) qui se communiquerait diversement aux diverses âmes humaines, toutes mortelles avec leurs corps. Renan, croyant trouver chez Bacon et les autres franciscains cette même idée, en concluait qu'ils étaient les averroïstes frappés dans la condamnation de 1277. Il est avéré au contraire que cette théorie sur Dieu intellect agent, sauvegardant la distinction de l'intelligence dans chaque homme, n'a été l'objet d'aucune condamnation, et Bacon sur ce point, au lieu d'être trop progressiste, était plutôt en retard. Cf. Mandonnet, p. CCLVIII.

b) Mais les plus sages augustiniens adaptèrent avec plus de modération la théorie de l'illumination à la psychologie aristotélicienne. Ils accordèrent que la connaissance exige dans l'âme la faculté, ou mieux, d'après leur théorie sur les facultés de l'âme, la fonction de l'intellect agent, aussi bien que celle de l'intellect passif. Mais ils ajoutèrent, pour être fidèles à Augustin, que cette activité de l'intelligence était impuissante si Dieu n'y joignait une influence particulière distincte du concours, un rayonnement de la lumière éternelle sur notre esprit. Telle est expressément la doctrine de Jean Peckham, l'adversaire de saint Thomas, *Quæst. disp.*, dans *De hum. cogn. rat.*, p. 179 sq. Il veut dans la connaissance un *lumen intellectus creatum* (ce ne peut être que l'intellect agent, bien que le mot lui fasse peur) et de plus *lumen increatum supersplendens*, et enfin l'*intellectus possibilis*, p. 181. Et un peu plus loin, p. 182, il dit : *lux æterna non est ut ratio objectum mentium humanarum, sed lumen tantum ostendens veritatem intelligibilium.* C'est aussi le sentiment de saint Bonaventure et de ses disciples. Voir la dissertation des franciscains de Quaracchi, p. 27. Sa pensée est plus confuse dans la *Quæst. disp.*, IV, *De scientia Christi,* Quaracchi, t. V, p. 22 sq., et dans *De hum. cogn. rat.*, p. 61 sq. Il faut remarquer avec quelle conviction il dit qu'on ne peut admettre d'erreur chez Augustin. *Hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacræ Scripturæ.* Albert le Grand semble aussi adopter cette opinion, dans son commentaire *In IV Sent.*, l. I, dist. II, a. 5 : *lux intellectus agentis non sufficit per se nisi per applicationem lucis intellectus increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellæ.* Cf. recueil de Quaracchi, p. 33; l'explication de Jean Olivi, *ibid.*, p. 246 sq., est très intéressante.

3e *phase.* — L'illumination augustinienne va laisser la place à l'intellect agent, resté seul principe de détermination de l'âme à l'acte de la connaissance. Ce sera l'exemple le plus frappant du progrès de la scolastique aristotélicienne.

3o *L'augustinisme philosophique cède peu à peu la place au péripatétisme scolastique, ou se fond avec lui.* — 1. En général les doctrines caractéristiques de l'augustinisme perdirent toute l'influence que le thomisme acquérait. La philosophie aristotélicienne, dégagée de l'averroïsme, pénétra peu à peu dans toutes les écoles et les franciscains ne tardèrent point à modifier leur enseignement. Peckham lui-même constatait déjà dans ses lettres ce courant nouveau parmi ses frères. Le P. Ehrle, *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1889, p. 191, et M. de Wulf, *loc. cit.*, p. 17, après lui, ont constaté des allusions à l'existence dans son ordre d'un parti favorable aux idées nouvelles; ce parti ne tarda pas à triompher. On a dit souvent que Duns Scot, dans son opposition au thomisme, se meut « dans le sillage de l'augustinisme ». Ce n'est exact que dans un sens très large. Scot est, lui aussi, un péripatéticien. Sans doute il semble encore subir l'influence de quelques théories d'Augustin; il défend la prééminence de la volonté sur l'intelligence et la pluralité des formes dans les êtres. Mais sont-ce bien là des principes fondamentaux de l'augustinisme? Est-ce même vraiment de l'augustinisme, au moins si l'on envisage l'aspect que donne à ces pensées le docteur subtil?

2. Spécialement la théorie de l'illumination intellectuelle, se modifiant de plus en plus, va se perdre dans la théorie scolastique de l'abstraction. Peckham lui-même, quand il soutient cette théorie de la lumière éternelle (dans le recueil de Quaracchi, p. 179-182), est loin de nous exposer le pur augustinisme. Il oppose à Aristote, avec les textes d'Augustin, ceux d'Avicenne pour prouver l'action de Dieu sur l'intelligence : *Intellectus agens est substantia separata, qua influat super mundum æternum. Ibid.*, p. 181. Ces formules nouvelles distinguant l'*intellectus agens* et l'*intellectus possibilis*, tout comme Roger Bacon l'avait fait, préparent l'évolution vers le péripatétisme par bientôt l'influence spéciale de

Dieu, soleil des intelligences, se confondra avec le concours divin, et l'interprétation des *rationes æternæ* dans l'école franciscaine sera celle de saint Thomas. On constate cette marche de la pensée dans plusieurs documents de la collection de Quaracchi. Le Fr. Eustache d'Arras (que l'on a longtemps confondu avec saint Bonaventure, *De humanæ cognitionis ratione,* p. XVIII) exige bien encore une irradiation des règles éternelles dans l'âme, mais elle est le résultat de l'*influentia generalis,* qui ne semble chez lui guère distincte de la création et du concours. Voici ses formules : *Non vult dicere Augustinus quod veritas increata luceat menti immediate per seipsam, sed per aliquam sui similitudinem expressam, qua mentem informat sui notitia, sicut lux informat aciem sua expressissima similitudine, quæ est lumen seu radius, per quam agnoscitur ipsa lux, licet in suo fonte non videatur. Quæst. disp.*, I, *ibid.*, p. 186. Un peu plus loin, il dit que la vérité increée est *ratio videndi alia,* non pas qu'on puisse la contempler immédiatement, mais *hoc facit per quasdam regulas, hoc est per quasdam irradiationes vel illustrationes supra mentem, quæ ideo dicuntur regulæ quia directivæ sunt mentis in notitiam aliarum veritatum. Ibid.*, p. 186. Mais ces irradiations sont-elles autre chose que les premiers principes? Le frère Eustache a soin d'ajouter que la lumière increée éclaire sans cesse notre âme, *sicut semper influit ad conservandam naturam. Ibid.* Ce n'est donc plus que l'action conservatrice et le concours. Richard de Middleton (de Mediavilla) ne veut rien exiger de plus, semble-t-il, dans sa *Quæstio disputata* sur ce sujet, *ibid.*, p. 220-245; car lui aussi il n'exige de Dieu dans la connaissance que le concours requis dans toute action des créatures: *per suam influentiam generalem quæ necessaria est ad hoc quod agens creatum agat quamcumque actionem.*

3. La fusion de l'augustinisme et du thomisme éclate dans la *schola ægidiana,* qui, composée des religieux de Saint-Augustin, se réclame plus hautement de son nom depuis le XIVe siècle. Il est à remarquer que son plus illustre docteur, celui qui lui a donné son nom, Gilles de Rome (Ægidius Colonna, 1247-1316, *doctor fundatissimus*), est en même temps, le R. P. Mandonnet le proclame, *op. cit.*, p. LXIV, un fervent disciple de Thomas d'Aquin. Plusieurs lui attribuent à tort, selon le docte P. Echard, O. P., la fameuse apologie du thomisme, *Correctorium corruptorii.* Cf. Fernandez, O. S. A., *Revista agustiniana,* 1882, t. II, p. 141-151, 365-371. Mais cette union des écoles égidienne et thomiste n'empêchait point des divergences sur des questions particulières dans lesquelles les augustins voulaient suivre de plus près leur docteur préféré. Ainsi, Gilles de Rome aurait, d'après le P. Mandonnet, rejeté l'unité de la forme substantielle dans l'homme, d'après le *De erroribus philosophorum,* n. 7, publié par le savant dominicain, dans *Siger de Brabant,* appendice, p. 7. Cf. p. LXIV, CLXXVI, sur l'authenticité de cet écrit contre les auteurs de l'*Hist. littér. de la France*, t. XXX, p. 484; Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano,* Rome, 1896, p. 185. Il est du moins certain que Robert d'Erfort écrivit contre Gilles une apologie de certaines opinions de saint Thomas qu'il avait attaquées. Voir Ehrle, *Archiv für Litt. und Kirchengesch.*, t. II, p. 227 239. K. Werner a étudié en détail les points spéciaux qui ont distingué cette école, par exemple l'âme de l'homme considérée comme image créée de la Trinité, Dieu consommateur et béatitude de l'homme envisagé comme l'objet spécifique de la théologie, *Deus in quantum glorificator vel glorificativum est subjectum theologiæ*, dit Grégoire de Rimini, O. S. A., *In IV Sent.*, prol., q. IV, a. 2, distinction des deux connaissances spirituelles de l'homme, science et sagesse, etc. Nous renvoyons à cette auteur, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters,* Vienne, 1883.

4. Les causes qui amenèrent la victoire du thomisme péripatéticien sur l'ancien augustinisme sont multiples : *a*) Le R. P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* p. LVII, a justement signalé la principale : la philosophie augustinienne, tout imprégnée de platonisme, en partageait les avantages et les inconvénients. Les hautes spéculations sur Dieu, le Bien, et l'homme la rendaient immortelle. Mais l'absence de méthode didactique et de synthèse ordonnée de tout l'ensemble, puis l'oubli des données expérimentales qui imprimaient à l'aristotélisme une allure plus scientifique et positive, préparaient le triomphe de la philosophie nouvelle. Le caractère vague, imprécis et mystique de certaines spéculations, par exemple dans la théorie de la connaissance, les condamnaient à disparaître devant une analyse exacte des choses.

b) La sagesse et la modération de la nouvelle école contribuèrent puissamment à son triomphe : Albert le Grand et saint Thomas, loin de se poser en adversaires de saint Augustin, comme on le leur reprochait, se mettaient à son école et, tout en modifiant certaines théories, introduisaient et absorbaient dans leur système toute la théologie du docteur d'Hippone. « C'est avec la méthode scientifique d'Aristote, dit le R. P. Mandonnet, p. LVIII, qu'ils réorganisèrent le dogme augustinien pour lui assurer des assises plus fermes et une ordonnance plus systématique. » Ainsi il n'y eut plus d'école strictement augustinienne, parce que toutes les écoles l'étaient; toutes éliminèrent certains points spéciaux, et gardèrent pour le maître une même vénération. Ce qui disparaît, c'est uniquement l'augustinisme sous un aspect trop étroit et trop limité que lui donnaient des questions particulières alors agitées, c'est l'augustinisme trop platonicien; mais le grand augustinisme, avec ses vues sur Dieu, sur les idées divines, sur la Trinité, sur la rédemption, sans parler de la grâce, conserve toujours son empire sur les esprits.

IV. L'AUGUSTINISME DANS LES TEMPS MODERNES. — Après ce qui a été dit, col. 2321, et en réservant l'immense mouvement augustinien dans les questions de la grâce (voir plus loin et aussi AUGUSTINIANISME, col. 2485), nous n'avons qu'à indiquer ici quelques faits importants :

1° Aux XVe et XVIe siècles, une renaissance très exagérée de platonisme chercha un point d'appui dans la philosophie d'Augustin. Ce fut sous une inspiration tout augustinienne, dit Nourrisson, *La philosophie de S. Augustin,* t. II, p. 175, que Bessarion († 1472) composa ses plaidoyers en faveur de Platon, en particulier sa réfutation de Georges de Trébizonde sous le titre *Adversus calumniatorem Platonis,* Rome, 1469. Cf. Henri Vast, *Le cardinal Bessarion,* p. 337. Le mouvement platonicien se propagea rapidement et envahit tout, même la cour de Léon X. Marsile Ficin († 1499), l'imprudent apôtre de cette résurrection, s'appuie sur l'autorité du grand docteur africain, pour opposer Platon au double courant de l'averroïsme panthéiste et matérialiste qui menace d'engloutir toute croyance à la vie future; mais Ficin, loin d'imiter Augustin et de convertir Platon au christianisme, semble sacrifier inconsciemment sa foi aux plus étranges rêveries. Enfin, vers la fin du XVIe siècle, François Patrizzi, rappelant les magnifiques éloges des platoniciens par saint Augustin, demandait au pape Grégoire XIV de bannir des écoles chrétiennes la philosophie péripatéticienne. Cf. Launoy, *De varia Aristotelis fortuna,* in-12, Paris, 1666, p. 88.

2° Au XVIIe siècle, il faut signaler certains rapports indéniables entre le cartésianisme et la philosophie de saint Augustin. Certes il y a une étrange exagération à soutenir, comme Huet l'a fait dans sa *Censura philosophiæ cartesianæ,* 4e édit., Paris, 1694, p. 244 sq., que Descartes n'est qu'un plagiaire audacieux, et surtout de l'évêque d'Hippone. Mais on ne peut nier quelques res-

semblances, et les apologistes du philosophe n'ont pas manqué de l'en féliciter. Nourrisson, *op. cit.*, p. 218 sq., raconte comment Port-Royal et les augustiniens excessifs, d'abord peu favorables à Descartes, exaltèrent ensuite sa philosophie.

3° La renaissance augustinienne du XVIIe siècle eut aussi pour résultat le réveil des anciennes théories ontologistes. Malebranche leur donna l'empreinte de son profond esprit et de sa vive imagination dans sa *Recherche de la vérité*, 3 in-12, Paris, 1674-1678, ou plutôt dans tous ses ouvrages. On sait que Fénelon et Bossuet ont eux-mêmes adopté les formules augustiniennes sur les idées éternelles et la vue des choses dans la première vérité, et qu'il est difficile d'entendre le fond de leur pensée. Fénelon, *Existence de Dieu*, Ire part., c. XL-LIV; IIe part., c. I, § 28, 29; c. IV en entier; Bossuet, *Logique*, l. I, c. XXXVI, XXXVII; *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV-V; cf. *2e Sermon pour la Toussaint*. L'oratorien André Martin avait déjà, sous l'impulsion des mêmes idées ontologistes, publié un recueil des textes d'Augustin constituant une *Philosophia christiana ex operibus S. Augustini*, Angers, 1667 (sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor); Paris, 1863. Thomassin, dans ses *Dogmata theologica*, Paris, 1680, t. I, *De Deo*, l. I-IV, ne se contenta pas d'adopter l'ontologisme, il lui chercha des ancêtres et voulut forcer tous les Pères et tous les philosophes, même les plus opposés entre eux, à déposer en faveur de Malebranche. Au même ordre d'idées appartient l'ouvrage de Juvénal d'Anagnie : *Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Christi magisterium*, Augsbourg, 1686. Les franciscains de Quaracchi, dans la dissertation mentionnée, p. 41, croient que Juvénal rejette absolument l'ontologisme, à la p. 601 de son livre. Au XIXe siècle, l'ontologisme a eu de nombreux adeptes, qui cherchaient le plus souvent à se couvrir du nom d'Augustin. Voir ONTOLOGISME.

II. AUGUSTINISME THÉOLOGIQUE. HISTOIRE ET INTERPRÉTATIONS DIVERSES DU SYSTÈME D'AUGUSTIN SUR LA GRÂCE. — L'augustinisme, nous l'avons dit, col. 2376, désigne spécialement la doctrine de l'évêque d'Hippone sur le gouvernement divin des libertés : grâce, prédestination, péché originel, etc. Nous avons exposé le système *en lui-même* par une étude objective et tel qu'il nous est apparu dans les œuvres mêmes du grand docteur, col. 2375-2409. Ici nous devons indiquer sommairement les destinées de ce système dans l'histoire de l'Église, l'influence qu'il a exercée et les interprétations variées, parfois contradictoires, qu'il a suscitées. L'indication sera sommaire : tous les détails (histoire et idées secondaires) doivent être réservés aux articles spéciaux sur chacun des systèmes nés de la pensée augustinienne sur l'action de Dieu. C'est un simple regard d'ensemble pour montrer la dépendance et la filiation des diverses théories groupées autour de la doctrine du grand évêque dont elles s'inspirent ou du moins dont elles prétendent s'inspirer. Autant qu'il sera permis, dans ce tableau, nous suivrons l'ordre historique : 1° Caractère général du développement de l'augustinisme dans l'Église. 2° Triomphe au VIe siècle de l'augustinisme modéré sur le semipélagianisme et le prédestinatianisme. 3° Au IXe siècle, nouvelle victoire de l'augustinisme modéré sur le prédestinatianisme de Gottschalk. 4° Augustinisme sagement interprété par les grands scolastiques du moyen âge. 5° Lutte contre l'interprétation franchement prédestinatienne de Wiclef, Luther et Calvin. 6° Lutte contre le prédestinatianisme dissimulé des baianistes et jansénistes. 7° Les diverses interprétations de l'augustinisme par les écoles catholiques depuis le XVIe siècle.

I. CARACTÈRE GÉNÉRAL DU DÉVELOPPEMENT DE L'AUGUSTINISME DANS L'ÉGLISE. — La diversité des interprétations et des appréciations de la doctrine de la grâce chez Augustin lui-même, voir col. 2376, entraîne une égale diversité de jugements sur le développement de l'augustinisme.

1° *La théorie des critiques protestants* est très simple : persuadés du caractère prédestinatien de la grâce augustinienne et de la négation de la liberté par l'évêque d'Hippone, quand ils voient l'Église défendre la liberté avec une énergie toujours croissante, ils en concluent que l'Église a été infidèle à l'augustinisme et a fini par l'étouffer. Ainsi, ceux-là même qui proclament la vitalité de l'esprit d'Augustin dans la piété du catholicisme et dans l'ensemble doctrinal de l'Église, col. 2324, font exception pour le dogme de la grâce et accusent l'Église de n'avoir prodigué les éloges les plus pompeux au système d'Augustin sur la grâce que pour mieux dissimuler l'envahissement progressif du pélagianisme. La formule de Loofs a été citée, col. 2325 ; c'est également la théorie de M. Harnack. On peut même dire que l'idée mère du IIIe volume de son *Histoire des dogmes* consiste à montrer cette pénétration continue du pélagianisme dans le catholicisme aux dépens du véritable augustinisme. Au Ve siècle, le semipélagianisme règne et le concile d'Orange est loin de le réprimer complètement. *Lehrb. der Dogmeng.*, 3e édit., t. III, p. 225-240; dans la lutte du IXe siècle, c'est l'augustinisme vrai qui est frappé en la personne de Gottschalk, *ibid.*, p. 269-278; c'est lui qui inspire au XIVe siècle le déterminisme de Bradwardin et de Wiclef, son disciple, condamné à Constance, *ibid.*, p. 433-455 ; c'est lui que la scolastique décompose savamment, p. 551-581; que le concile de Trente dissimule et rejette à l'arrière-plan, p. 635-646; enfin la condamnation de Baius et de Jansénius marque la chute définitive de l'augustinisme dans l'Église et le triomple du semipélagianisme, p. 658-670. Tel est aussi le jugement de Dorner, *Augustinus*, p. 205; de Bohringer, *Augustinus*, t. I, p. 258; t. II, p. 118, et dans le *Theologischer Jahresbericht*, 1887, p. 144; de Lipsius, *ibid.*, p. 363; de Hase, *Lehrb. der protest. Polemik*, 1871, p. 74, etc. Telle était également la pensée de tous les jansénistes.

2° *Jugements divers des catholiques* sur l'augustinisme dans l'Église : ils sont inspirés par les différentes tendances et interprétations de la pensée d'Augustin. 1. Quelques-uns avec Richard Simon (ils sont rares), croyant trouver chez Augustin un prédestinatianisme destructeur de toute liberté, pensent aussi que l'Église a sagement rompu avec lui : ils affirment un désaccord fondamental, très heureux selon eux, entre l'augustinisme et l'Église. Au fond, ils accorderaient volontiers que Calvin et Jansénius avaient fort bien compris l'évêque d'Hippone, mais avaient été entraînés par lui dans l'erreur. Voir col. 2396. — 2. Tous les autres docteurs proclament que l'Église ne s'est point séparée de l'augustinisme, et c'est la pensée catholique. Mais ils sont en désaccord sur le sens à donner à la grâce admise de concert par Augustin et par l'Église. Les uns disent que l'Église a approuvé avec Augustin une grâce irrésistible (mais compatible, ils l'affirment très sincèrement, avec la liberté) ; les autres croient que cette grâce n'est irrésistible ni chez le docteur d'Hippone, ni dans les définitions de l'Église.

3° *Lois du progrès de l'augustinisme au sein de l'Église.* — On pourrait, semble-t-il, les résumer ainsi : 1. L'Église a toujours maintenu la théorie augustinienne de la grâce dans ses grandes lignes, c'est-à-dire dans les principes fondamentaux défendus contre les pélagiens et les semipélagiens (voir col. 2384 sq.) : péché originel, nécessité et gratuité de la grâce, dépendance absolue de Dieu pour tout acte salutaire. — 2. Un grand progrès s'est pourtant accompli dans le sens d'un adoucissement successif. On ne peut nier que la doctrine actuelle de l'Église, formulée à Trente, produise une impression plus suave que telles ou telles pages isolées des œuvres de saint Augustin. — 3. Plusieurs causes ont concouru

à cet adoucissement : *a*) On a mis en lumière l'aspect consolant, contenu, il est vrai, dans la doctrine augustinienne, mais laissé à l'arrière-plan, et comme caché par le côté mystérieux et effrayant de la prédestination sur lequel l'évêque d'Hippone insiste contre les hérétiques. Ainsi la volonté du salut universel en Dieu, la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes, qu'Augustin, sans les nier, a laissées dans l'ombre, seront de plus en plus développées et deviendront l'enseignement commun dans les temps modernes. — *b*) Des principes enseignés par Augustin, on a tiré les conséquences qui en découlent d'une manière évidente, mais qu'il n'avait point indiquées. C'est un principe augustinien que nul ne pèche dans un acte qu'il ne peut éviter : *quis enim peccat in eo quod caveri non potest? De lib. arb.*, l. III, c. XVIII, n. 50, *P. L.*, t. XXXII, col. 1295. (Ce passage, antérieur à 395, est approuvé et expliqué en 415 dans le *De nat. et grat.*, c. LXVII, n. 80, *P. L.*, t. XLIV, col. 287.) De ce principe les docteurs ont conclu d'abord que la *grâce suffisante* pour vaincre les tentations ne manque jamais à personne, pas même à l'infidèle ; ensuite que cette grâce suffisante, pour mériter ce nom, doit donner un véritable pouvoir, complet, relatif même aux difficultés présentes. Sans doute des théologiens ont tâtonné, hésité, nié même, mais aujourd'hui bien rares sont ceux qui oseraient en douter. — *c*) On a ensuite élagué de la doctrine augustinienne certaines assertions secondaires qui l'assombrissaient, sans faire partie du dogme. Ainsi l'Église qui a toujours refusé avec Augustin l'entrée du paradis aux enfants morts sans baptême, n'a point adopté la sévérité du grand docteur les condamnant aux tourments sensibles, si légers qu'ils soient. Voir col. 2397. Et peu à peu l'opinion plus douce de saint Thomas dominera dans la théologie et sera vengée de censures injustes par le pape lui-même dans la condamnation du pseudo-synode de Pistoie. Bulle *Auctorem fidei*, a. 26, Denzinger, n. 1389. — *d*) Enfin, certaines formules ont été abandonnées parce que leur obscurité pouvait favoriser de fausses conceptions de nos mystères. Ainsi les expressions qui semblaient identifier le péché originel et la concupiscence ont fait place à des formules plus claires, sans renoncer au vrai sens que saint Augustin avait voulu exprimer. Voir col. 2395.

II. TRIOMPHE AU VIe SIÈCLE DE L'AUGUSTINISME MODÉRÉ SUR LE SEMIPÉLAGIANISME ET LE PRÉDESTINATIANISME. — De la mort d'Augustin au IIe concile d'Orange (430-529) cinq grands faits sont à signaler : 1° l'augustinisme sanctionné en 431 par le concile d'Éphèse et une décrétale de Célestin Ier ; 2° l'opposition semipélagienne à la théorie augustinienne ; 2° l'exagération de cette théorie par les prédestinatiens, Lucidus et autres; 4° le progrès de l'augustinisme modéré par le *De vocatione omnium gentium* ; 5° le concile d'Orange en 530, triomphe de l'augustinisme modéré.

1° *L'augustinisme sanctionné deux fois en 431.* — *1. D'abord au concile d'Éphèse.* — Immédiatement après la mort du grand évêque, s'ouvrit à Éphèse le concile général auquel, par honneur, l'empereur l'avait spécialement invité. Julien d'Éclane et plusieurs des dix-huit évêques pélagiens, exilés pour leur obstination, avaient fait cause commune avec Nestorius : accueillis par lui à Constantinople, ils l'accompagnèrent à Éphèse et le soutinrent dans sa révolte contre le concile. Lettre des Pères du concile au pape Célestin, Mansi, t. IV, col. 1334. Noris a pourtant démontré que les Orientaux, en admettant le concours des pélagiens, n'avaient point pour cela partagé leurs erreurs. *Hist. pelag.*, l. II, c. IX, Bassano, 1769, col. 313-322. Mais les Pères orthodoxes condamnèrent les deux erreurs, ainsi que l'atteste saint Prosper, *Carmen de ingratis*, vers. 68, *P. L.*, t. LI, col. 99. Cette condamnation est constatée dans les Actes : *a*) dans la lettre citée du concile au pape, Mansi, t. IV, col. 1338 : « Quand on eut lu devant le saint synode, dans les actes de la déposition des impies pélagiens et célestiens (Célestius, Pélage, Julien, Persidius, Florus, etc.) tout ce que votre piété a décrété à leur égard, nous avons décrété nous aussi que toutes ces décisions doivent demeurer en vigueur, etc. » — *b*) Dans le préambule de la session VIIe, Mansi, col. 1471, les pélagiens, n'ayant pas voulu souscrire la condamnation de Nestorius, sont de nouveau déclarés excommuniés et déposés. — *c*) Dans les canons de cette même session, can. 1, Mansi, col. 1472, et can. 4, col. 1474. Voir Hefele, *Conciliengesch.*, 2e édit., 1875, t. II, p. 209-210; trad. franç., p. 388-389.

2. La lettre de saint Célestin Ier en 431 et les CAPITULA annexés. — Le concile avait condamné ces hérétiques, le pape va sanctionner la doctrine d'Augustin. Sa mort avait été le signal d'une recrudescence, dans la Gaule méridionale, de l'agitation semipélagienne dont l'origine a été racontée, col. 2283, 2299. On accusait plus ouvertement le grand docteur d'avoir excédé au détriment de la liberté : *magistris nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur*, est-il dit dans la préface des *capitula*. Denzinger, n. 87. Le fidèle ami du saint, Prosper d'Aquitaine, obtint donc du pape saint Célestin une lettre qui plaçait la doctrine de l'évêque d'Hippone au-dessus de tout soupçon. Voir col. 2463.

Les *capitula* annexés plus tard à cette lettre (voir col. 2464) et empruntés à Innocent Ier ou aux conciles d'Afrique, sanctionnent de nouveau, en la résumant, la doctrine du saint : A. L'*origine de la nécessité* de la grâce : *a*) l'affaiblissement de la liberté par le péché originel, *naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse*, c. I (d'après Mansi, t. IV, col. 459, qui donne un ordre bien meilleur que Denzinger, n. 88); *b*) de plus, nulle créature n'est bonne que par Dieu, c. II, Denzinger, n. 89. — B. *Étendue* de cette nécessité : *a*) pour tous même pour la persévérance des justes, c. III, IV, *quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio*, Denzinger, n. 91; *b*) pour tout acte bon et salutaire, qui doit être inspiré, *instinctu Dei* (pape Zozime), et *préparé* par le Seigneur (évêques d'Afrique), c. V-VII, Denzinger, n. 92-94. Le chapitre VIII résume en attribuant à Dieu *et bonæ voluntatis EXORDIA, et INCREMENTA probabilium studiorum, et in eis usque in finem PERSEVERANTIAM.* — C. La *preuve* de cette nécessité universelle est dans les prières de l'Église, c. VIII, Denzinger, n. 95. — D. La *liberté* demeure, malgré cette nécessité de la grâce, *ab initio fidei*, c. IX, Denzinger, n. 96. — E. Le dernier chapitre, le Xe, Denzinger, n. 97, laisse les autres questions subtiles à la libre discussion. Voir col. 2463. Au fond ces *capitula* fixent déjà la vraie mesure de ce que l'Église regardera toujours comme essentiel et catholique dans l'augustinisme : elle a depuis clarifié un point ou deux, mais elle n'a point varié.

3. Fin du pélagianisme. — Après ces condamnations, on constate encore diverses tentatives des pélagiens pour ressaisir l'influence, mais elles furent promptement réprimées. En 439, la dernière année du pontificat de saint Sixte III, divers évêques pélagiens, simulant une conversion, voulaient remonter sur leurs sièges, Julien essaya d'envahir l'évêché d'Éclane. Mais le saint pape, encouragé par l'archidiacre Léon, son futur successeur, rendit ses efforts inutiles. Cf. Noris, *Hist. pelag.*, l. II, c. XII, Bassano, 1769, col. 337.

Saint Léon continua la lutte en Italie : sous son pontificat, vers 446, saint Germain, évêque d'Auxerre, dut passer une seconde fois avec Sévère, évêque de Trèves, dans la Grande-Bretagne, infestée encore par les pélagiens; plus heureux que dans la première mission de 430 (avec saint Loup de Troyes), il obtint cette fois que les évêques pélagiens fussent chassés de l'île, et la paix fut assurée. Noris, *ibid.*, p. 341. Le pape Gélase Ier

(492-496) eût encore à lutter contre certaines menées pélagiennes, et on a de lui, entre deux lettres à Honorius, évêque de Dalmatie, *P. L.*, t. LIX, col. 30-33, et une autre aux évêques du Picenum, *ibid.*, col. 33-41 (voir col. 2464), enfin un vrai traité *Adversus pelagianam hæresim. Ibid.*, col. 116-137.

2° *L'opposition semipélagienne à la théorie augustinienne.* — 1. *Caractère général de cette opposition.* — La décrétale de Célestin ne mit point fin aux disputes : on le comprend mieux si on suppose que les *capitula* furent publiés seulement plus tard, et si on tient compte du caractère vague et assez mêlé du courant semipélagien. — *a*) La source de toutes les discussions est dans ce fait que Cassien et ses partisans ne comprirent jamais l'explication de l'action divine par Augustin : comment Dieu sait, avant de conférer une grâce, le résultat qu'elle amènera : *SIC eum vocat. QUOMODO SCIT ei CONGRUERE ut vocantem non respuat*, voir col. 2389-2390, et comment Dieu peut ainsi donner à tous une grâce suffisante pour le salut, et à quelques-uns une grâce *efficace* sans entraver leur liberté. Augustin soupçonnait leur méprise, quand il demandait qu'on envoyât aux moines d'Adrumète ses réponses *ad Simplicianum*. Voir col. 2379. — *b*) De là une erreur d'interprétation par rapport aux écrits d'Augustin. Partout où ils voyaient une élection spéciale de Dieu, ou l'affirmation d'une grâce précédant tout acte bon, toute préparation, ils concluaient qu'Augustin détruisait l'activité personnelle, qu'il enseignait le fatalisme, qu'il innovait : *Removeri omnem industriam... et sub hoc prædestinationis nomine FATALEM quamdam induci NECESSITATEM;... obstinationem suam vetustate defendunt.* Lettre de Prosper à Augustin, *P. L.*, t. XLIV, col. 949. L'innovation, tel était le grand reproche : *Contrarium putant Patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti. Ibid.*, col. 947. De nombreux critiques ont vu, non sans quelque apparence, un écho de ces plaintes dans le *Commonitorium* de Vincent de Lérins, c. XXXII-XXXIII, *P. L.*, t. L, col. 684; cf. c. XXVI, col. 674. — *c*) Telle fut l'origine des erreurs positives des semipélagiens. Ils voulaient à tout prix assurer la possibilité du salut pour tous. Or, admettre en Dieu une prédilection quelconque pour ceux à qui il destinerait d'avance une grâce efficace, ou la persévérance finale, et la gloire du paradis, d'après eux, c'était en même temps enchaîner la liberté de ces élus, et priver les non-élus du pouvoir nécessaire de se sauver qu'exige l'universalité de la rédemption. Ils en concluaient donc : *a*. qu'il n'y a point de prédestination des élus; *b*. point de don de persévérance finale qui assure le salut; *c*. point de grâce spéciale et *personnelle*, comme ils disaient, qui assure le consentement de certaines âmes (ce que nous nommons *grâce efficace*); *d*. mais, au contraire, ils admettaient une grâce générale et commune donnée à tous : seule la liberté détermine si elle est efficace ou non. Ou, si Dieu donne à certains une grâce de choix qu'il ne donne pas à d'autres, par exemple la foi, ou les préparations à la foi (*initium fidei*), c'est que ces âmes ont mérité cette grâce par leur bonne volonté antérieure, par leurs prières, etc. Telles sont les idées qui pendant un siècle agitèrent l'Église des Gaules, et telles sont les erreurs que l'Église condamnera.

On a dit autrefois que les semipélagiens n'avaient point nié la première grâce pour l'*initium fidei*, mais qu'ils avaient eu le tort d'admettre la science moyenne, une grâce non prédéterminante, et l'élection *post merita*. Le savant dominicain Noël Alexandre a réfuté expressément cette erreur historique. *Hist. eccles.*, sæc. V, c. III, a. 8, *De semipelag. error.*, Venise, 1778, p. 52. Mais on peut ajouter que leur grand tort fut précisément de ne pas appliquer la science moyenne à la providence : ils auraient compris, que Dieu peut gratuitement donner à l'un une grâce efficace, qui respectera sa liberté, sans priver les autres d'une grâce qui leur conférera le pouvoir de se sauver, mais dont de fait ils ne voudront point profiter.

C'est pour n'avoir pas saisi ce principe fondamental de l'augustinisme, que les erreurs signalées, pendant tout un siècle, agitèrent l'Église de Gaule. Le monitoire de saint Célestin Ier n'étouffa pas ces théories ; il était conçu en termes trop vagues, sans doute à dessein pour ménager des catholiques sincères que Prosper et Hilaire avaient hautement loués et dont l'influence était grande. Cf. Noris, *Hist. pelag.*, l. II, c. V, col. 265. Mais le document pontifical eut un heureux résultat : on cessa peu à peu d'attaquer Augustin, et on examina les questions en elles-mêmes. Les quinze *capitula Gallorum* que réfute saint Prosper, *P. L.*, t. LI, col. 157-170, étaient un recueil des accusations gauloises contre l'évêque d'Hippone. Après la lettre de Célestin, Fauste de Riez sera plein de respect pour Augustin et le citera même avec honneur. Dire avec Arnold, *Cesārius*, p. 533, que les citations sont ironiques, c'est une assertion contraire aux textes, comme le démontre Wörter, *Zur Dogmengesch. des Semipelag.*, Paderborn, 1898, p. 81.

2. *Les représentants du semipélagianisme* ont presque tous donné lieu à des discussions et à des apologies qui seront étudiées à propos de chaque personnage. *a*) Cassien, le premier chef, celui que réfute Prosper, *Contra Collatorem*, *P. L.*, t. LI, col. 213-277, s'éteignit bientôt après Augustin (vers 435). Ses idées restèrent dominantes dans le clergé, et Vasquez, d'après Noris qui l'appelle *magnus theologus et in semipelagiana historia magna cum laude versatus*, affirme que la plupart des évêques gaulois en étaient pénétrés. Voir Koch, *op. cit.*, p. 151. — *b*) Vincent de Lérins est-il le Vincent dont saint Prosper réfute les objections (travestissement des idées augustiniennes assez semblable aux *capitula Gallorum*), *P. L.*, t. LI, col. 177-186? C'est un point très discuté. Nous avons indiqué certains passages assez suspects du *Commonitorium*. Voir aussi Noris, *Hist. pelag.*, l. II, c. XI, col. 326-336. Toutefois Baronius, Papebrock, *Acta sanctorum*, maii t. VI, p. 284, Alticozzi et d'autres le justifient. Voir Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. franç., t. II, n. 123, p. 195. — *c*) Saint Hilaire, évêque d'Arles († 449), dont Prosper dit, dans sa lettre à Augustin, *admiratorem sectatoremque in aliis omnibus tuæ esse doctrinæ*, *P. L.*, t. XLIV, col. 953, mais qui fut profondément troublé par la prédestination, n'est pas pour cela semipélagien. Cf. *Acta sanctorum*, t. V maii. — *d*) Saint Honorat, évêque de Marseille († 492), a été vengé des attaques de Noris par Noël Alexandre, sæc. V, c. III, 7, § 10, Venise, 1778, t. V, p. 50. — *e*) Fauste, abbé de Lérins en 433, évêque de Riez en 462, mort vers 490, est plus suspect à cause des condamnations portées contre ses œuvres. Il est certain que dans son désir légitime d'établir la possibilité du salut pour tous, il est arrivé à nier le bienfait de la grâce efficace et de la prédestination. *De gratia Dei et lib. arb.*, l. I, c. XV, il dit : *non specialem esse circa credentes Dei beneficentiam*, etc. *P. L.*, t. LVIII, col. 808. Au l. I, c. IX, col. 795, et très souvent, il affirme qu'il dépend de nous seuls, sans la grâce, de chercher Dieu, *de frapper*. Il admet en Dieu la prescience de nos actes, il montre fort bien que l'œil de celui qui prévoit n'influe point sur la réalisation de l'acte, *non oculus facit ut res videnda nascatur*, l. II, c. III, col. 817; mais il nie tout décret divin de prédestination, même pour les enfants : que les uns reçoivent le baptême et les autres meurent avec le péché originel, c'est indépendant de Dieu. Cf. c. IV, col. 818.

3. *Les défenseurs de l'augustinisme.* — *a*) Le plus illustre et le plus sage fut sans contredit Prosper d'Aquitaine († 463) dont les écrits, en particulier le *Carmen de ingratis* (jeu de mots sur les adversaires de la grâce),

résument toute la controverse. Il a toujours regardé les semipélagiens comme catholiques, les décisions de Rome n'ayant pas été assez précises; mais après la lettre de Célestin, il est dur pour eux, et les appelle *calumniatores, lupos occultos, hypocritas.* Voir Noris, *Hist. pelag.*, l. II, c. v, p. 266; c. x, p. 322-226. — *b*) Le pape Gélase I[er] (492-496), dont l'activité antipélagienne a été signalée, proclama l'autorité de saint Augustin. Voir col. 3463. Dans le décret qui porte son nom, les écrits de Cassien et de Fauste sont signalés à la V[e] partie, comme apocryphes, c'est-à-dire au moins suspects. Cf. Ewin Preuschen, *Analecta, kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 154; *P. L.*, t. LIX, col. 163-164; Mansi, t. VIII, col. 145. Malgré les incertitudes sur l'origine des diverses parties de ce document, on croit que l'insertion de ces deux noms fut faite par Gélase dans le concile romain de 494. Cf. Jaffé, 2[e] édit., n. 700. Le pape Hormisdas, dans sa lettre de 520, fait allusion à cette censure comme ayant été déjà portée. Voir col. 2465. — *c*) Vers 519-523, la lutte contre le semipélagianisme fut poursuivie par les moines de Scythie (auteurs de la controverse des théopaschites) et les évêques d'Afrique. Un mémoire, signé par Jean Maxence et autres moines, fut remis en 419 aux légats du pape Hormisdas à Constantinople. *P. L.*, t. XLV, col. 1771-1772; t. LXXXVI, col. 75-86. On y lisait par exemple : *abominantes etiam eos qui contra vocem apostoli audent dicere : nostrum est velle, Dei vero perficere,* n. 3. La correspondance entre l'évêque africain Possessor, intermédiaire des moines de Scythie, et le pape Hormisdas (en 520), a été indiquée, col. 2465. Le débat roule sur les écrits de Fauste de Riez, et il faut le remarquer, la modération du pape égale celle de l'évêque. Fauste n'est pas rangé parmi les Pères faisant autorité, mais on peut lire ses livres avec prudente réserve, et les moines scythes sont blâmés de soulever des questions impertinentes. Maxence, froissé de ces reproches, publia une critique irrévérencieuse de cette lettre dont il simule de suspecter l'authenticité, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 93-112, et adresse un mémoire contre Fauste aux évêques d'Afrique exilés en Sardaigne. — *d*) Saint Fulgence, évêque de Ruspe, au nom des autres évêques, prit en main la défense d'Augustin. Du fond de la Sardaigne, il avait publié ses trois livres *Ad Moninum,* dont le premier maintient le dogme de la prédestination, tout en rejetant les exagérations de Monime sur la prédestination au péché. Pour répondre aux instances des moines scythes, il écrivit à son retour en Afrique (523) les trois livres, dédiés à Jean (probablement Maxence, cf. Bardenhewer, *Patrologie,* trad. franç., t. III, p. 23) et à Vénérius, *De veritate prædestinationis et gratiæ.* Ce fut lui aussi qui écrivit, quoique son nom ne soit pas parmi les souscripteurs, la célèbre lettre synodale des évêques africains, adressée, après délibération en synode, à Jean et à Vénérius. Il est aussi l'auteur de la réponse collective, véritable traité, au diacre Pierre et aux autres Orientaux. Voir *Bibliographie.* Nous savons par la lettre synodale, n. 10, *P. L.*, t. LXV, col. 442, et par la vie de saint Fulgence, qu'il avait composé un grand ouvrage en VII livres, malheureusement perdu, contre le traité de Fauste *De gratia.*

Fulgence s'était pénétré de l'augustinisme au point de mériter le titre d'*Augustinus abbreviatus.* Et cet augustinisme il l'a compris comme il a été exposé, col. 2384-2389, 2398. Seulement il en garde toutes les sévérités, excessives d'après nous, pour les enfants morts sans baptême, ainsi que les incertitudes sur l'origine des âmes. Cf. *De veritate prædest.*, l. III, c. XVIII, n. 28, *P. L.*, t. LXXXV, col. 666. Il en garde aussi les obscurités sur la volonté divine de sauver tous les hommes et sur la distribution de la grâce. C'est ce point principal où il a été victime des formules violentes d'Augustin; et, pour soutenir que Dieu n'a pas eu une volonté absolue de sauver tous les hommes, ce que nul ne peut nier, il arrive à dire que Dieu ne veut d'aucune façon le salut de tous, et que la grâce est refusée à un grand nombre. *De verit. prædest.*, l. III, c. X-XIII, n. 17-23, *P. L.*, t. LXV, col. 660; cf. *Epist.*, XVII (lettre synodale), n. 10, *ibid.*, col. 438.

Mais quand il parle de la prédestination divine — et c'est le dogme qu'il défend surtout contre Fauste — il repousse toutes les énormités que l'on attribuait à Augustin sous ce nom : *a*) La liberté ne souffre aucune atteinte de la prédestination, et saint Fulgence repousse toute *action* qui lui enlèverait le pouvoir de se déterminer : *Prædestinationis nomine,* NON *aliqua voluntatis humanæ* COACTITIA NECESSITAS *exprimitur, sed misericors et justa futuri operis divini sempiterna dispositio prædicatur. Ad Monimum,* l. I, c. VII, *P. L.*, t. LXV, col. 157. — *b*) La prédestination est fondée, d'après lui, sur l'immutabilité de la connaissance divine : *Quisquis enim veritatem prædestinationis divinæ negare contendit, mutabilem Deum sine dubio prædicat,* etc. *De verit. prædest.*, l. III, c. I, n. 1, *ibid.*, col. 651. Rien de plus sage que cette théorie, d'après laquelle c'est un dogme, évident à la raison elle-même, que Dieu doit savoir de toute éternité où sa providence conduit le monde, les méchants comme les bons.

e) Saint Césaire, archevêque d'Arles (502-542), avait été moine au couvent de Lérins. Néanmoins il combattit avec autant de fermeté que de modération le semipélagianisme toujours très répandu même après la mort de Fauste. Sa réfutation de Fauste *De gratia et libero arbitrio* est perdue, mais sa grande œuvre fut la célébration du II[e] concile d'Orange qui mit fin à ces disputes.

3° *Condamnation du prédestinatianisme naissant, au concile d'Arles* (475). — Les théories augustiniennes suscitèrent-elles dès le V[e] siècle, en face des semipélagiens inquiets pour la liberté, des disciples exagérés qui, incapables de saisir les distinctions subtiles du grand docteur, inaugurèrent un effrayant prédestinatianisme? C'est un problème qu'il faut résoudre, pour comprendre le progrès de l'augustinisme dans cette première période.

1. Le problème de l'hérésie prédestinatienne. — On appelle ainsi le système que les semipélagiens attribuaient aux partisans d'Augustin, système caractérisé par ces deux erreurs : D'abord on affirme en Dieu une prédestination des réprouvés au péché et à l'enfer, aussi bien qu'une prédestination des élus au mérite et à la gloire. De plus, cette double prédestination se réalise par une impulsion irrésistible de la puissance divine enchaînant les uns au bien et les autres au mal. Plus de liberté, plus de grâce suffisante, plus de volonté divine du salut de tous. Voir la formule rejetée par le concile d'Orange, Denzinger, n. 170, *aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse.*

Or, historiens et théologiens ont vivement discuté si au V[e] siècle une telle hérésie a eu réellement des représentants, ou si elle est une pure invention des semipélagiens ne comprenant pas le véritable augustinisme et cherchant à le rendre odieux. Les deux opinions les plus opposées ont eu des partisans. La dernière, celle qui croit que tous les documents où il est question de cette hérésie sont falsifiés par les semipélagiens (l'erreur de Lucidus, sa condamnation au concile d'Arles, seraient des inventions de Fauste de Riez) a pour elle le calviniste Usher (Jac. Usserius), Jansénius et ses adeptes, et certains savants catholiques, tels que Cabassut, Contenson; Thomassin lui-même, dans sa *Dissertatio XIII in concil. Arelat. et Lugdun.*, n. 11, penche vers cette opinion. D'autres au contraire croient que, du vivant même de saint Augustin, il y eut un courant prédestinatien assez intense qui explique la lutte si vive des semipélagiens et se manifesta par une production

anonyme, le *Prædestinatus* dont il va être question. Telle fut l'opinion de Sirmond, dans son *Historia prædestinatiana*, voir *P. L.*, t. LIII, col. 673-692, très sévèrement jugée par Noris, *Hist. pelag.*, l. II, c. IV, et par Tillemont, *Mémoires*, t. XVII, n. 19.

D'après les plus sages critiques, protestants aussi bien que catholiques, la vérité est entre ces deux extrêmes. Il y eut réellement des prédestinatiens, mais peu nombreux. Cf. Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. V, c. III, a. 11, 1778, p. 56; diss. V, p. 180-178.

2. *L'existence du prédestinatianisme et sa condamnation à Arles sont des faits certains.* — Il est absolument impossible que Fauste de Riez ait inventé toute cette histoire et les documents qui nous en restent. Dans une lettre au prêtre Lucidus, Fauste l'invite à souscrire divers articles contre les erreurs prédestinatiennes qu'on lui attribue, sous peine de se voir dénoncé au synode alors réuni à Arles par le métropolitain Léontius (475). *P. L.*, t. LIII, col. 681-683. Nous avons encore le *Libellus* adressé aux évêques par Lucidus reconnaissant et rétractant ses erreurs : *Damno vobiscum sensum illum... qui dicit post primi hominis lapsum EX TOTO arbitrium voluntatis EXTINCTUM; qui dicit quod Christus... mortem non pro omnium salute susceperit; qui dicit quod præscientia Dei hominem VIOLENTER COMPELLAT ad mortem.* Il proclame ensuite la grâce de Dieu, *ut adnisum hominis et conatum gratiæ semper adjungam,* et en même temps la liberté, *non extinctam, sed attenuatam et infirmatam.* Mansi, t. VII, col. 1010; *P. L.*, t. LIII, col. 683. Fauste de Riez nous apprend que les Pères d'Arles l'ont chargé d'écrire son livre contre les prédestinatiens en recueillant ce qui a été dit dans le concile. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LVIII, col. 835. Le titre de cette lettre au métropolitain Léontius est significatif : *Fausti professio fidei contra eos qui dum per solam Dei voluntatem alios dicunt ad vitam attrahi, alios in mortem deprimi, hinc FATUM cum gentilibus asserunt, inde liberum arbitrium cum manichæis negant.* Dans cette même lettre, col. 837, Fauste parle d'un autre concile de Lyon tenu sur le même sujet.

Un peu plus tard, la même erreur avait séduit Monime, que réfute saint Fulgence dans son Ier livre *Ad Monimum.*

3. *Le prédestinatianisme au Ve et au VIe siècle eut peu d'importance et ne s'étendit pas.* — C'est une exagération de prétendre que le monastère d'Adrumète fut le berceau de cette erreur, et qu'elle eut de nombreux partisans. On n'en trouve pas la preuve dans les faits. Le concile d'Orange, en condamnant cette erreur en 529, mettra en doute son existence, *si sunt qui tantum malum credere velint.* Denzinger, n. 170. — Ce n'est pas le lieu de traiter les problèmes soulevés par le *Prædestinatus,* traité anonyme du Ve siècle, publié en 1643 par Sirmond, *P. L.*, t. LIII, col. 583-672. Cet ouvrage est divisé en trois livres : le Ier énumère 90 hérésies, de Simon le Mage aux prédestinatiens; le IIe (spécialement appelé *Prædestinatus*) est comme le manuel ou le catéchisme de l'hérésie prédestinatienne, audacieusement attribuée à saint Augustin; le IIIe est une réfutation du *Prædestinatus,* mais d'une saveur fortement semipélagienne. Ce dernier caractère, joint à certaines ressemblances avec les commentaires *In Psalmos* d'Arnobe le Jeune, *P. L.*, t. LIII, col. 327-570, ont fait penser à cet écrivain comme auteur du *Prædestinatus.* Cf. Bardenhewer, *Patrologie,* 2e édit., p. 533. Mais le livre II est-il réellement l'œuvre d'une secte prédestinatienne? Les critiques pensent plutôt avec Harnack, *Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 232, que c'est un faux de fabrication semipélagienne. La doctrine de l'évêque d'Hippone est là, travestie en formules paradoxales, presque blasphématoires, que nul augustinien n'a pu employer. Les deux prédestinations y sont brutalement exprimées : *quos Deus semel prædestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur INVITI, quos autem prædestinavit ad mortem, etiam si currant, etiam si festinent, SINE CAUSA LABORANT.* L. II. *P. L.*, t. LIII, col. 623. Au fond, dit Harnack, on aboutirait à un libertinisme de la grâce dont les semipélagiens n'ont point parlé. Et il conclut qu'il a pu y avoir des ultra-augustiniens isolés, comme Lucidus, mais non une secte de libertins de la grâce. Cela est vrai si on entend ces isolés non de simples individualités, mais de groupes plus ou moins nombreux.

4. *Le progrès de l'augustinisme adouci fut le résultat de toutes ces discussions.* — 1. Deux grandes idées se dégagèrent de ces controverses : *a*) D'abord la liberté laissée intacte par la prédestination et la grâce. Nous avons vu Fulgence de Ruspe insister sur ce point. Or, c'était là un grief né des formules d'Augustin si rigides qu'elles effraient encore les lecteurs. — *b*) L'autre vérité mise en lumière, c'est la volonté en Dieu de sauver tous les hommes et le *pouvoir* donné à tous d'éviter la damnation. C'était là le rempart derrière lequel s'abritaient les semipélagiens. Ils en abusaient, il est vrai, mais le rempart était inexpugnable. Malheureusement leurs adversaires sur ce point n'évitaient point l'exagération et même l'erreur. Augustin avait restreint peu à peu ses formules sur ce point. Voir col. 2407. Nous avons vu Fulgence nier au fond que tous puissent se sauver. Mais l'insistance des semipélagiens à protester, faisait pénétrer cette vérité qui se dégageait peu à peu des erreurs qu'on y mêlait. Rien de plus instructif sous ce rapport que les anathématismes formulés par Fauste dans sa lettre à Lucidus, *P. L.*, t. LIII, col. 682 : *Anathema illi qui dixerit illum qui periit non accepisse UT SALVUS ESSE POSSET... Anathema illi qui dixerit quod Christus NON PRO OMNIBUS MORTUUS SIT, nec omnes homines salvos esse velit. Anathema illi qui dixerit quod vas contumeliæ NON POSSIT ASSURGERE ut sit vas in honorem.* On comprend la négation de toute prédestination qui peut se cacher sous cette dernière formule : ces confusions se dissipèrent peu à peu.

2. Les deux livres *De vocatione omnium gentium*, œuvre anonyme, tour à tour attribuée, mais sans succès, à saint Prosper et à saint Léon le Grand, *P. L.*, t. LI, col. 647-722, contribuèrent puissamment à ce résultat. Le titre, à lui seul, affirmait l'universalité du salut voulue par Dieu, et dès le début, l. I, c. I, n. 1, col. 649, l'auteur regardait ce point comme incontesté. *Quæritur utrum velit Deus omnes homines salvos fieri; et, QUIA VELLE HOC NON POTEST* (voilà les semipélagiens satisfaits), *cur voluntas omnipotentis non impleatur, inquiritur* (voilà pour les disciples d'Augustin). Dans un esprit de conciliation très marqué, il affirme successivement la nécessité de la grâce pour tout acte bon, l. I, c. XXIII, col. 676 sq., le mystère inscrutable des prédilections divines et des grâces de choix, l. II, c. I, col. 687; c. XIX, col. 706 : *Deus dona generalia specialibus voluit cumulare muneribus,* c. XXV, col. 710; c. XXXI, col. 716, et enfin les largesses des grâces divines à toutes les âmes, largesses si bien exprimées par ce mot profond : *Datur ergo QUISQUE SINE MERITO unde tendat AD MERITUM, et datur ANTE ullum laborem unde QUISQUE mercedem accipiat secundum suum laborem.* L. II, c. VIII, col. 692. Et parcourant toute l'histoire de l'humanité, il explique les plans providentiels dans la distribution de la grâce aux diverses époques. Partout, Dieu est prêt à aider l'homme, et partout il laisse à la liberté le pouvoir de résister à sa grâce. L. II, c. XXVIII, col. 713. En résumé, il exprime sous diverses formes cette distinction entre la grâce *suffisante* (qu'il appelle *benignitas generalis*, donnée à tous, et la grâce *efficace* *specialis misericordia*) qui est l'apanage de certains : *Deo autem placuit et HANC

MULTIS tribuere (la grâce efficace) *et illam* (la grâce suffisante) *A NEMINE SUBMOVERE; ut ex utraque appareat non negatum universitati, quod collatum est portioni, sed in aliis prævaluisse gratiam, in aliis resiluisse naturam.* L. II, c. XXV, col. 711. Cf. Wörter, *Zur Dogmengesch. des Semipelag.*, in-8°, Munster, 1899, p. 3-47.

3. Un autre signe, et en même temps une cause, du progrès de l'augustinisme adouci, ce sont les œuvres de Prosper d'Aquitaine. Lui, le disciple, le champion, le vengeur des doctrines augustiniennes, laisse en définitive, même dans ses écrits les plus passionnés en faveur de son maître, une impression bien plus calme et plus douce que les derniers écrits de l'évêque d'Hippone. Plusieurs critiques en ont même conclu que le disciple, d'une façon plus ou moins consciente, avait modifié, corrigé, même sur des points essentiels, celui dont il paraissait être le défenseur intransigeant : tel a été l'avis d'Anthelmi dans ses *De veris operibus SS. PP. Leonis M. et Prosperi Aquitani dissertationes criticæ*, in-4°, Paris, 1689; d'Ellies du Pin, *Biblioth. ecc.*, t. III, p. 449; de Fleury et, récemment, de son dernier historien, M. Valentin, *Saint Prosper*, 1900, p. 368-402. Launoy allait jusqu'à accuser Prosper d'abandonner la théorie d'Augustin, bien loin de la soutenir; de la condamner, bien loin de la défendre. D'autres, comme Wiggers, lui reprochent au contraire sa « fidélité *servile* » à l'égard de son guide.

La vérité est que Prosper expose sincèrement la doctrine d'Augustin, mais, sans l'altérer en elle-même, il lui fait subir une transformation d'une immense portée. Élaguant les formules excessives pour garder la vraie pensée de son maître, rappelant des vérités que celui-ci supposait, mais oubliait de mentionner, mettant en saillie des explications que la fougue d'Augustin lui faisait omettre, il présente à ses adversaires une théorie de la grâce, en harmonie avec celle du docteur africain, mais dans laquelle s'encadrent sans effort bien des thèses que les semipélagiens croyaient niées par l'augustinisme. Ainsi Prosper mit en relief trois grandes vérités qui font partie de l'augustinisme catholique, mais se trouvent voilées, jamais niées, dans les dernières œuvres d'Augustin :

a) La liberté et l'exclusion de toute *impulsion* qui lui ravirait le privilège de se déterminer : *Prædestinatio multis est causa standi, NEMINI est CAUSA labendi*, dit-il. *Resp. ad obj. Vinc.*, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 184. La prédestination ne modifie pas plus la liberté que la prescience elle-même : penser autrement c'est une folie ou une impiété : *Prædestinationem Dei, sive ad bonum, sive ad malum, in hominibus OPERARI impiissime dicitur, ut ad utrumque, homines quædam necessitas videatur impellere. Resp. ad cap. Gall.*, c. VI, *P. L.*, t. LI, col. 161. Cf. c. VII, *ibid.* : *horum lapsum Deo ascribere IMMODICÆ pravitatis est, quia ILLOS RUITUROS PROPRIA IPSORUM VOLUNTATE PRÆSCIVIT, et OB HOC a filiis perditionis nulla prædestinatione discrevit.*

b) La volonté divine du salut universel : Prosper ne l'affirme pas seulement, il blâme ceux qui la nient : *qui dicit quod non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum prædestinatorum, DURIUS LOQUITUR*, etc. *Resp. ad cap. Gall.*, part. II, sent. VIII, *P. L.*, t. LI, col. 172. Cf. part. I, c. IX, col. 165 (Jésus-Christ est mort *pour tous*), et *Resp. ad obj. Vinc.*, c. II, col. 179 : *Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant.*

c) La grâce suffisante accordée à tous les hommes : *Resp. ad cap. Gall.*, c. VIII, col. 164 : *OMNIUM ergo hominum cura est Deo* : et *NEMO EST quem non aut evangelica prædicatio, aut Legis testificatio, aut ipsa etiam natura conveniat. Sed infidelitatem hominum ipsis ascribamus hominibus.*

d) Le dogme de la prédestination n'inclut nullement une prédestination des réprouvés au péché. Bien plus, Prosper décrit la prédestination comme postérieure à la prescience : *Et quia præsciti sunt casuri, non sunt prædestinati. Essent autem prædestinati, si essent reversuri...* Au lieu de conclure des nombreux textes de ce genre, que Prosper abandonne l'augustinisme, n'aurait-on pas dû examiner de plus près les textes augustiniens et corriger l'interprétation exagérée qu'on avait acceptée? Il semble que nul, plus que Prosper, n'était en mesure de saisir la vraie pensée de celui dont il demandait à Célestin I[er] de prendre la défense. Voir col. 2401-2404.

5° *Le triomphe de l'augustinisme modéré au II[e] concile d'Orange* (*synodus Arausicana II*, 529). Ce concile est l'événement le plus important de l'histoire de l'augustinisme. En effet, d'une part il a plus nettement fixé ce que l'Église veut garder du véritable augustinisme à l'encontre des erreurs semipélagiennes, et, de l'autre, en dissipant certaines obscurités de la pensée d'Augustin et en élaguant certaines exagérations accessoires, il a exclu pour jamais le prédestinatianisme.

1. *Origine des canons d'Orange.* — Saint Césaire, inquiet des troubles perpétuels excités par le semipélagianisme, sollicita le secours de Félix IV (526-530). Le pape lui adressa une série de *capitula* que Césaire s'empressa de proposer aux quatorze évêques réunis en synode à Orange pour la consécration de la basilique bâtie par le préfet Liberius. Dans la préface du concile, les Pères déclarent qu'ils les souscrivent et les promulguent. Mansi, t. VIII, col. 712. Mais il est très difficile de décider s'ils ont fait un choix entre les canons envoyés de Rome, et ce qu'ils ont ajouté eux-mêmes. Ce qui est certain, c'est que le texte du concile, après un préambule, a trois parties bien distinctes : *a*) huit anathématismes contre huit erreurs semipélagiennes; *b*) dix-sept sentences augustiniennes sur le rôle de la grâce; *c*) une conclusion qui est une *démonstration* de la doctrine définie, avec réponse aux objections semipélagiennes. Les anathématismes et les sentences sont presque toujours des extraits des œuvres de saint Augustin et des *Sententiæ* de saint Prosper. Les sources sont soigneusement indiquées par les bénédictins, *P. L.*, t. XLV, col. 1785-1789; Mansi, t. VIII, col. 721; et mieux dans Hefele, *Conciliengesch.*, 2[e] édit., t. II, p. 726, etc.; trad. franç., t. III, p. 332.

2. *Sens général des définitions du concile.* — Il consacre l'augustinisme vrai, mais modéré.

1[re] assertion : L'augustinisme vrai est sanctionné dans la *priorité* assurée à la grâce contre les semipélagiens. Voici l'économie des canons de ce concile : 1. Causes de la nécessité de la grâce : *a*) le péché originel, *mors animæ*, ne peut être effacé sans elle, can. 2; *b*) l'affaiblissement de la volonté par la chute, can. 1; *c*) le titre même de *créature* l'exige, can. 19. — 2. Le rôle de la grâce avant la justification. — Elle précède tout effort; l'*initium salutis* est un pur don de Dieu. D'elle seule procède : *a*) la *prière*, can. 3; *b*) le désir, can. 4; *c*) l'*initium fidei*, can. 5; *d*) tout effort vers la foi, can. 6; *e*) tout acte salutaire, can. 7; *f*) toute préparation, can. 8, 12; *g*) tout mérite, can. 18. — 3. Rôle de la grâce dans la justification, ou transformation opérée par la grâce du baptême. — Elle répare, can. 13, justifie, can. 14, change *in melius*, can. 15, donne la justice du Christ, can. 28. — 4. Rôle de la grâce après la justification dans les justes. — Elle est nécessaire : pour bien agir, can. 9, pour persévérer, can. 10, pour les vœux, etc., can. 11, pour les grandes vertus chrétiennes, can. 17; pour la vie du Christ en nous, can. 24, pour l'amour de Dieu, can. 25. — 5. Rôle universel de la grâce ou étendue de sa nécessité pour éviter tout mal et pour tout bien à faire, en tout ordre, can. 9, 20, 22.

2[e] assertion : C'est l'augustinisme modéré qui est sanctionné. — Les preuves de cette modération sont

importantes : *a) Le prédestinatianisme* est formellement réprouvé et anathématisé. Denzinger, n. 170 : *aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus*. Ainsi point de prédestination au mal, et pour la prédestination des élus, il n'en a point été question directement. — *b)* Mais surtout le concile proclame que tous les baptisés ont la faculté pleine et entière de se sauver s'ils le veulent, *possint... si voluerint*. Denzinger, n. 169. Ce point est d'une importance capitale : ce canon renferme à la fois la liberté, la grâce suffisante donnée à tous, même pour la persévérance finale. Il est vrai qu'il n'est pas question des infidèles, mais le principe est posé, et déjà dès l'an 529, tout le jansénisme est condamné par le concile même qui a le plus exalté la doctrine augustinienne.

Tel est l'augustinisme sage que développera saint Grégoire le Grand à la fin du VIe siècle ; prétendre avec Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.*, 3e édit., p. 245, que c'est du semipélagianisme, sous prétexte qu'il accorde à la liberté de concourir à la grâce, c'est contredire les données évidentes de l'histoire.

III. AU IXe SIÈCLE, NOUVELLE VICTOIRE DE L'AUGUSTINISME MODÉRÉ SUR LE PRÉDESTINATIANISME DE GOTTSCHALK. — Aucune controverse peut-être n'est plus embrouillée que la dispute soulevée en France et en Allemagne de 840 à 860 au sujet des vraies doctrines augustiniennes sur la prédestination. Les passions personnelles, les violences et les rivalités, les confusions et les exagérations de formules, s'y mêlèrent à un tel degré que les critiques sont souvent obligés de donner tort alternativement aux deux partis. Plusieurs, surtout les protestants et les jansénistes, ont même essayé de justifier entièrement Gottschalk et d'en faire le véritable représentant de l'orthodoxie, victime des cruelles rancunes d'Hincmar de Reims. Voir *Bibliographie*. Nous devons renvoyer aux articles sur Gottschalk, Hincmar, etc., pour l'histoire de cette lutte ; nous signalerons seulement le grand résultat de ces controverses : il restera définitivement acquis que dans l'augustinisme légitime et catholique, il n'y a pas, au sens propre du mot, une prédestination à la mort, et de plus que Dieu veut réellement le salut de tous les hommes.

1° *Le prédestinatianisme était réellement renouvelé par Gottschalk.* — Quelles que fussent ses intentions et ses pensées intimes, il est certain que ce moine, fils d'un prince saxon, condamné au monastère presque malgré lui, transféré de Fulda à Orbais (diocèse de Soissons), s'était égaré par la lecture exclusive de saint Augustin et de saint Fulgence. Ses amis, tels que Walafrid Strabon, lui donnèrent le nom de Fulgence, si grande était sa prédilection pour ce Père. Il enseignait donc que Dieu prédestine aussi bien les damnés à l'enfer, que les élus à la gloire : *gemina est prædestinatio : sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem : quia sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos... prædestinavit ad vitam æternam, similiter omnino omnes reprobos... prædestinavit ad mortem merito sempiternam*. Extrait de la profession de foi de Gottschalk, remise à l'archevêque Raban Maur, en 848, et citée par Hincmar, *De prædest.*, c. V, *P. L.*, t. CXXV, col. 90 ; t. CXXI, col. 368 ; cf. *Confessio Gotteschalci*, *P. L.*, t. CXXI, col. 348 sq. Dans le passage cité, le *similiter omnino* prouve qu'il exagérait la doctrine de Fulgence qui avait lui-même écrit son livre Ier *Ad Monimum* pour établir la distinction entre les deux décrets divins. Il invoquait cependant ce Père aussi bien qu'Augustin. Cf. *Confessio Gotteschalci*, *P. L.*, t. CXXI, col. 350. La *Confessio prolixior*, *ibid.*, col. 362 sq., traite d'*hérétique* quiconque niera la *gemina prædestinatio*.

Gottschalk ajoutait que Dieu veut sauver les seuls prédestinés et que Jésus-Christ les a seuls rachetés : car le sang du Christ n'a pu être offert en vain, tous les rachetés sont par là même sauvés. *nec possunt salvari, nisi quos Deus vult salvos fieri ; nec est quisquam, quem Deus salvari velit et non salvetur... Deus nullius reproborum... esse voluit Salvator, nullius redemptor et nullius coronator*. Extrait de Gottschalk par Hincmar, *loc. cit.*, *P. L.*, t. CXXI, col. 366, 367.

Une première conséquence était la négation de la liberté. L'homme déchu n'a que la liberté de mal faire, et le non-prédestiné n'a aucun pouvoir de se sauver. Cf. *ibid.*, col. 366, et Hincmar, *De prædest.*, c. XXI, *P. L.*, t. CXXV, col. 182 sq.

Autre conséquence plus effrayante : puisque seuls les élus sont rachetés, et que seuls les rachetés peuvent être justifiés, quand un non-prédestiné reçoit avec de bonnes dispositions le baptême, l'eucharistie, etc., il n'est point justifié ; il ne peut même devenir membre de l'Église qui est la société des rachetés. Hincmar, *ibid.*, c. XXXV, col. 369 sq., établit contre les Pères de Valence que telle est la doctrine de Gottschalk.

2° *Le concile de Kiersy-sur-Oise (853) condamne le prédestinatianisme et proclame la volonté universelle du salut en Dieu et la rédemption de tous.* — Déjà en 848, Gottschalk avait été condamné au concile de Mayence, présidé par Raban, et envoyé à son métropolitain, Hincmar de Reims, avec une lettre synodale notifiant la condamnation. Cf. Raban, *Epist. syn.*, *P. L.*, t. CXII, col. 1574. En 849, dans un premier concile tenu à Kiersy, Gottschalk fut de nouveau condamné, battu de verges et puis enfermé au monastère de Hautvilliers. La controverse s'étant échauffée entre les amis de Hincmar et ses adversaires (voir *Bibliographie*), l'archevêque de Reims, dans un nouveau concile à Kiersy (853), fit dresser et souscrire, en présence du roi Charles le Chauve, les quatre *capitula carisiaca*. Mansi, t. XIV, col. 920 sq. ; cf. col. 995. Denzinger, *Enchiridion*, n. 279 sq. ; Hefele, *Conciliengesch.*, l. XXII, § 433, trad. franç., t. V, p. 392.

Ces quatre canons expriment l'augustinisme modéré, celui de l'auteur du *De vocatione omnium gentium* ; mais les formules ne sont pas toujours très heureuses et plusieurs pourront être blâmées plus tard. Le 1er affirme une seule prédestination pour les élus ; quant aux réprouvés, Dieu ne les a pas prédestinés à leur perte ; mais on accorde la formule suivante : Dieu juste leur a prédestiné un châtiment éternel. Le 2e affirme la liberté rendue par le Christ, liberté que « nous avions perdue dans Adam » (locution malheureuse par son obscurité). Cf. col. 2404. Les deux derniers accusent un grand progrès des idées plus larges sur la distribution de la grâce, et c'est le caractère saillant de ce concile, de proclamer publiquement la volonté divine du salut de tous, can. 3, et l'universalité de la rédemption, can. 4. Ces deux vérités, obscurcies par les dernières formules d'Augustin, voir col. 2407, entrent clairement dans l'enseignement de l'Église ; ce n'est point, comme le prétend Loofs, *Dogmengesch.*, p. 255, l'augustinisme sacrifié aux pensées de Grégoire le Grand ; c'est l'augustinisme rendu plus clair et envisagé sous le côté consolant trop oublié.

3° *Au concile de Valence (855) les adversaires d'Hincmar condamnent expressément les capitula carisiaca, mais au fond enseignent la même doctrine, et ne reviennent point au prédestinatianisme.* — 1. *Origine des dissentiments.* — Il nous est impossible d'entrer dans les rivalités politiques, les questions personnelles et sans doute les torts réels d'Hincmar qui lui avaient suscité des adversaires nombreux et puissants, surtout dans le royaume de Lothaire. L'intervention de Scot Érigène, condamnant Gottschalk, mais au nom des principes les plus contraires à la foi, jetait le discrédit du pélagianisme sur la doctrine d'Hincmar. Toujours est-il que contre lui s'étaient déclarés non seulement Loup Servat et Ratramne, mais les deux saints Prudence,

évêque de Troyes, et Remy, successeur d'Amolon sur le siège de Lyon (852), ainsi que l'Église lyonnaise qui donnait au diacre Florus la mission d'écrire en son nom. Voir *Bibliographie*. D'après Hincmar, *De prædest.*, c. XXI, *P. L.*, t. CXXV, col. 186, Prudence, qui avait signé les *capitula* de Kiersy, les attaqua ensuite et leur opposa quatre *capitula* conservés par Hincmar. *Ibid.*, col. 64. Cf. Hefele, *loc. cit.*, § 454, t. V, p. 395.

2. *Le concile.* — Il en résulta que les évêques des trois provinces de Lyon, Arles et Vienne, convoqués par l'empereur Lothaire en concile à Valence (janvier 855), sous prétexte de condamner les graves erreurs de Scot Érigène, *ineptas quæstiunculas, et aniles pene fabulas, scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes*, est-il dit dans le can. 6, Denzinger, *Enchir.*, n. 288, condamnèrent aussi les *capitula quatuor* (de Kiersy) *quæ a concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati. Ibid.*, can. 4. Les six canons affirmaient, le 1er la nécessité d'éviter les nouveautés (blâme pour les c. III et IV de Kiersy), le 2e l'accord de la prescience et de la liberté humaine nettement proclamée, le 3e les deux prédestinations *electorum ad vitam,... impiorum ad mortem*, le 4e les limites de la rédemption, le 5e la véritable régénération des non-élus par les sacrements, le 6e les règles des conciles anciens (Orange, etc.) sur la grâce, à maintenir contre les deux excès opposés. Cf. le texte du IIIe conc. de Valence, Mansi, t. XV, col. 1 sq.; Denzinger, *Enchiridion*, n. 283 sq.; Hefele, *op. cit.*, § 456, t. V, p. 400.

3. *Explication doctrinale.* — Il est certain que les Pères de Valence, en réprouvant les *capitula* de Kiersy, croient y trouver des erreurs, *propter errorem*, et que leurs formules diffèrent absolument de celles de Kiersy (par exemple les deux prédestinations). Mais il n'est pas moins certain que les expressions de Valence sont encore plus malheureuses, plus obscures que celles de Kiersy, et que les deux partis, ne se comprenant plus l'un l'autre, soutenaient *au fond* la même doctrine; seulement ils n'en voyaient et n'en exprimaient qu'un côté chacun. Nous sommes en cela de l'avis d'Hergenröther, *Kirchengesch.*, IVe période, n. 202, trad. franç., t. V, p. 464. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire la critique détaillée des *Capitula Carisiaca* par saint Remy de Lyon, *De tenenda Script. verit.*, c. VIII-XV, *P. L.*, t. CXXI, col. 1102-1134, et l'apologie des mêmes *capitula* par Hincmar, *De prædest.*, c. XVI-XXXIV, col. 129-369. Cet accord doctrinal apparaît sur les points principaux :

a) La *liberté* et le pouvoir de se sauver chez les réprouvés sont affirmés par les Pères de Valence : [*credimus*] *nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem; ... nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt.* Can. 2. Tous les adversaires d'Hincmar disaient de même : Loup Servat, *Epist.*, CXXIX, *P. L.*, t. CXIX, col. 606 : *non ad supplicium impellendo...*; saint Remy, *loc. cit.*, c. VIII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1002 : *nec ista prædestinatione aliquem cogat* (*Deus*) *ad male agendum*; cf. tout le c. X, col. 1111 sq.; saint Prudence, *De prædestin. cont. Scotum*, c. III, *P. L.*, t. CXV, col. 1039 : *Quod dicis prædestinationi Dei nullam inesse vim qua quis cogatur ad aliquid, et nos dicimus et probamus.* Donc le prédestinatianisme était repoussé par les deux partis.

b) Quant à la prédestination simple ou double, c'était une pure logomachie, Hincmar ne voulait pas dire : « Dieu prédestine les réprouvés à la peine, » mais : « Dieu prédestine la peine aux réprouvés. » C. I de Kiersy, Denzinger, *Enchiridion*, n. 279. Saint Remy et les Pères de Valence veulent aussi la première formule, mais ils ajoutent que cette prédestination des réprouvés suit la prescience de leurs fautes et diffère ainsi essentiellement de celle des élus. Can. 3 de Valence, Denzinger, n. 285. Affaire de mots, accord pour le fond.

c) Sur la volonté divine de sauver tous les hommes, le grief de saint Remy, *loc. cit.*, c. XII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1116, c'est qu'on soulève ces questions délicates que le pape Célestin n'a point voulu décider. Voir col. 2463. Le concile de Valence n'a point osé nier cette assertion de Kiersy.

d) Quand les Pères de Valence nient l'universalité de la rédemption, ils veulent dire que ceux qui étaient damnés avant la passion du Christ n'ont point été retirés de l'enfer, etc.

4° *Les conciles nationaux de Savonnières (859) et de Toucy (860) rétablissent l'accord et sanctionnent la victoire de l'augustinisme modéré.* — En 859, quinze jours avant le concile national convoqué à Savonnières près de Toul par Charles le Chauve, une conférence tenue à Langres prépara l'accord en supprimant du concile de Valence la censure des *capitula*. Au concile de Savonnières (juin 859) trois rois (Charles, Lothaire II et Charles de Provence) étaient présents, ainsi que les évêques de douze provinces (entre autres Remy et Hincmar). On lut les canons revisés de Valence et ceux de Kiersy, renvoyant à un prochain concile les explications. Voir Mansi, t. XV, col. 527, *Concil. Tullense apud Saponarias*. Ce concile, plus nombreux encore que le précédent (étaient présents les membres des synodes de Kiersy et de Valence) se tint à Toucy, près de Toul. Sans revenir sur les décrets de Kiersy et de Valence, les Pères rédigèrent de concert ou plutôt chargèrent Hincmar de rédiger une lettre synodale pour les fidèles, expliquant les principes sur lesquels tous les évêques étaient d'accord. Or on y lit expressément que Jésus-Christ est mort *pro omnibus mortis debitoribus*, Mansi, t. XV, col. 565, et au contraire il n'y est point fait mention de la prédestination *ad mortem*. C'était le triomphe de l'augustinisme modéré d'Hincmar et de Kiersy.

IV. L'AUGUSTINISME SAGEMENT INTERPRÉTÉ PAR LES GRANDS SCOLASTIQUES DU MOYEN AGE. — 1° *Caractère général du développement de l'augustinisme* par la scolastique médiévale. — 1. Un premier fait à signaler, c'est que les grands scolastiques reconnaissent Augustin comme leur guide et leur maître. Même ceux qui suivent avec le plus d'ardeur le nouveau courant péripatéticien, dès qu'il s'agit de la grâce, s'inspirent de l'évêque d'Hippone. Celui-ci est parfois mal interprété, mais il est le maître reconnu. Pierre Lombard lui emprunte une série innombrable de textes devenus classiques. Il faut ajouter que, dans l'ensemble, les docteurs scolastiques, évitant les deux écueils du pélagianisme et du fatalisme, restent fidèles au véritable augustinisme et sauvegardent les grands principes sur lesquels il repose, en particulier la dépendance continuelle de la liberté par rapport à Dieu. Saint Thomas en particulier mérite, dans les questions de la grâce, d'être égalé par Suarez à Augustin lui-même : *ipsi Augustino eum supparem reputamus*, tant il s'est pénétré de l'esprit augustinien. *De gratia*, proleg. VI, c. VI, n. 28, Paris, 1857, p. 322.

2. Un second fait est l'immense progrès que réalise la scolastique dans sa synthèse de l'augustinisme : elle ne transcrit pas servilement les formules, elle les étudie, les développe, les complète, selon les lois énoncées plus haut, et c'est encore saint Thomas qui imprime à ce progrès sa direction éminemment sage et modérée. — *a*) Certaines idées plutôt supposées que traitées par saint Augustin sont mises en relief et développées; telles sont les théories des deux ordres naturel et surnaturel, de la grâce sanctifiante, etc. — *b*) Dans le gouvernement divin de l'homme, le côté de la liberté, de la responsabilité humaine, du pouvoir qui lui est donné pour le bien comme pour le mal, est spécialement envisagé, tandis que saint Augustin, ayant en face les pélagiens, accen-

tuait de plus en plus l'action de Dieu et sa liberté absolue dans la distribution de ses grâces efficaces, la théologie du moyen âge, débarrassée des pélagiens, tout en maintenant les droits de Dieu, met l'accent sur la volonté divine universelle du salut des hommes, sur la distribution très large de ses grâces, sur la liberté absolue de l'homme, qui exige à la fois le pouvoir de résister à la grâce et le pouvoir complet de ne point pécher, pour être responsable de sa faute. — c) Enfin c'est l'époque où les grands docteurs débarrassent l'augustinisme de certaines thèses accessoires adoptées par saint Augustin, désormais reléguées parmi ses hyperboles, comme l'enfer des enfants non baptisés.

3. Toutefois le mode de conciliation de l'action divine avec la liberté, n'a guère reçu de nouvelle lumière : il en est résulté que les esprits moins pondérés et excessifs n'ont point su garder l'équilibre entre les deux dangers opposés de ce problème. De là trois courants dont on ne peut nier l'existence au moyen âge, mais d'une importance bien inégale : a) le grand courant augustinien, fidèle à la fois à la grâce et à la liberté (ce sont tous les grands docteurs du moyen âge, Anselme, Bernard, Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Gilles de Rome, Scot, etc.); b) un courant inconsciemment pélagien qui ne sauve la liberté qu'au dépens du gouvernement divin (tels certains nominalistes); c) un courant prédestinatien qui anéantit toute liberté et toute puissance de se sauver pour donner tout à l'action divine (Bradwardin et ses disciples).

2° *Tableau de l'augustinisme expliqué et adouci des grands scolastiques. — 1. A la base, ils précisent la distinction si importante des deux ordres, naturel et surnaturel.* — C'est leur œuvre propre : Augustin en avait fourni les éléments en reconnaissant que les privilèges d'Adam n'étaient point dus à sa nature. Les scolastiques organisent une théorie complète du surnaturel. — a) *L'état primitif d'innocence* est longuement étudié ; on discute sur le moment où Adam est *élevé*, mais le fait de cette élévation est hors de doute. — b) *L'ordre surnaturel* de l'humanité rachetée est par suite caractérisé et synthétisé dans sa fin (béatitude surnaturelle, vision de Dieu), dans ses principes actifs, grâce et *vertus infuses*, qui constituent toute une vie surhumaine et comme un monde nouveau. Voir dans la *Somme* de saint Thomas la Iª IIæ, qui prépare les traités *De Deo creante et elevante*. — c) Mais surtout *la grâce sanctifiante* sera étudiée avec profondeur comme principe de vie surnaturelle, de mérite *ex condigno*, en même temps que de pardon. Une grande originalité des scolastiques, c'est d'avoir totalement transformé l'aspect de la grâce : Augustin considérait presque toujours la grâce actuelle, l'*action* divine préparant nos mérites; les docteurs du moyen âge au contraire appellent grâce presque exclusivement la grâce habituelle, principe de justification et de vie demeurant en nous; la grâce actuelle apparaît beaucoup moins, et sous d'autres noms, *influentia, auxilium, motio.* Si on ne prend garde à ce fait, on ne saisira point leur doctrine, spécialement sur la nécessité de la grâce. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX sq. Et toutes ces vues scolastiques sur les vertus infuses et la grâce resteront acquises et les théologiens d'allure plus populaire et plus moderne, comme Pupper de Goch, de l'aveu de Seeberg, *Dogmengesch.*, Erlangen, 1898, t. II, p. 193, en seront tout pénétrés.

2. *Nature de la chute et du péché originel.* — a) La chute adamique n'est point une corruption de la nature humaine dans ses éléments constitutifs, elle est la perte de tout l'ordre d'élévation surnaturelle : *Bonum naturæ nec tollitur, nec minuitur per peccatum.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXV, a. 1; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, q. I, a. 3 : *nec homo, nec angelus per peccatum aliquid naturalium amisit, vel* IN ALIQUO DIMINUTUS EST. Aussi les grands thomistes Alvarez, Lemos, Contenson, Goudin, Billuart, soutiendront-ils, d'après saint Thomas, que le péché n'a point atteint *intrinsece* les forces morales naturelles de l'homme. Voir Billuart, *De gratia*, dist. II, præambula, a. 3, Paris, 1872, t. II, p. 49. Sur la comparaison *des divers états de l'humanité*, Pierre Lombard a posé les principes dans son l. II *Sent.*, dist. XXV, c. VII. — b) Le sort des enfants non baptisés est moins sévèrement apprécié que chez Augustin. Les grands scolastiques, saint Thomas en tête, nient tout supplice positif. Harnack, *Dogmengesch.*, 3ᵉ édit., t. III, p. 548, prétend que « c'est jeter l'augustinisme par-dessus bord »; et certains catholiques le pensent aussi. Nous ne nions pas que ce ne soit un adoucissement de la pensée *personnelle* d'Augustin; mais cela ne détruit aucun des éléments essentiels de l'augustinisme, ni la dépendance absolue de l'homme par rapport à la grâce, ni le péché originel. Cette modification a une grande portée : elle introduit une conception du péché originel plus profonde, plus complètement en harmonie avec la sagesse et la bonté de Dieu : la faute paternelle ne prive que des dons surnaturels de l'élévation. — c) La notion même du péché originel devient plus précise sous l'analyse pénétrante des docteurs : la concupiscence n'est plus le péché lui-même, elle en est l'élément matériel, c'est-à-dire un *effet* immédiat dans lequel il se manifeste. Le péché serait proprement la *privation de la justice* originelle. C'est la théorie anselmienne. *De conceptu Virg. et orig. pecc.*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 461, qui eut une grande influence sur les docteurs des XIIᵉ et XIIIᵉ siècles. Jusque-là une grande confusion régnait dans les esprits. Souvent, prenant au pied de la lettre les formules d'Augustin, on identifiait le péché originel avec le *fomes peccati*, qui est dans la chair, tandis que le péché doit être dans l'âme. Voir Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, c. VIII; cf. dist. XXXI, c. IV-VI. Parfois on pressentait la vérité, et on expliquait cette formule en distinguant le péché lui-même de son effet, mais tout restait vague. Ainsi dans la *Summa sententiarum*, faussement attribuée à Hugues de Saint-Victor, tr. III, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 108, mais texte corrigé par Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 136 : *Si quæratur quid sit corruptio illa quam in carne diximus esse, utrum peccatum sit vel non, potest dici* PECCATUM, ID EST, PŒNA PECCATI; *sed sicut solemus accipere peccatum* CULPAM, SIC NON DICITUR IPSA PECCATUM. Saint Thomas ira encore plus loin que saint Anselme. Il expliquera très profondément que la privation de la grâce elle-même est, à proprement parler, le *châtiment* du péché originel, tandis que l'élément formel est le *reatus* dont parlait saint Augustin. Voir col. 2369. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXV, a. 5 : *substractio originalis justitiæ habet rationem* PŒNÆ, *sicut etiam subtractio gratiæ. Ibid.*, q. LXXXII, a. 4; *De malo*, q. V, a. 1; q. IV, a. 1, ad 11ᵘᵐ. — d) Il en résulte la conception de l'état de pure nature, sans péché originel et sans dons surnaturels qui réfute d'avance tout le jansénisme.

3. *Le rôle de Dieu dans notre salut est tout à fait celui qu'Augustin lui a donné.* — a) La toute-puissance de Dieu pour fléchir tous les cœurs, est un dogme de la scolastique. Pierre Lombard l'a formulé dans les termes d'Augustin lui-même : Dieu pouvait convertir les méchants? Oui certes. *Posset revera. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit. Sent.*, l. II, dist. XXIII, c. I. S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, 1882, p. 530. C'est la pensée de tous les docteurs. — b) Ils attribuent à Dieu le choix libre entre divers mondes possibles dans lesquels il sait les résolutions diverses que prendraient les volontés libres. Ils se posent des problèmes qui supposent clairement cette connaissance des futurs conditionnels : par exemple Pierre Lombard, *ibid.* : *quæri solet quare Deus hominem tentari permiserit, cum*

DECIPIENDUM ESSE PRÆSCIEBAT. Cette science *avant* le décret permissif de la tentation ne peut être la science de vision : celle-ci est l'effet du décret, la première le dirige. Parfois même ils distinguent expressément cette prescience de la science de vision. Nous ne pouvons que renvoyer à un texte très curieux d'Albert le Grand, montrant la gratuité de la prédestination, *Sum. theol.*, Iª, tr. XVI, q. LXIII, où il parle d'une *præscientia meritorum secundum rationem intelligentiæ* (par opposition à la science de vision) qui est en Dieu avant le décret de la grâce à conférer. *Cf. In IV Sent.*, l. I, dist. IV, a. 3. Voir aussi un texte intéressant de Robert Pulleyn, *Sent.*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 714-715. — *c*) La prédestination, prise dans son ensemble, est donc absolument gratuite. Quant à l'opinion si répandue alors de la prédestination à la gloire *post merita*, il faut la juger selon les remarques déjà faites, col. 2402-2404. Mais chez bon nombre de scolastiques la question est très confuse. — *d*) Enfin la dépendance absolue de la liberté par rapport à la grâce apparaît chez tous soit dans l'ordre du salut (pas un seul acte ne peut être méritoire sans la grâce sanctifiante), soit dans l'ordre naturel : tout acte bon est préparé par un bienfait spécial de la providence. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX.

4. *Sauvegarde de la liberté et extension de la grâce d'après les scolastiques. — 1er principe :* Ils proclament en Dieu la volonté (sincère, sans être absolue) de sauver tous les hommes. Le Maître des Sentences, l. I, dist. XLVI, c. III, avait cité les dernières formules (assez ambiguës) d'Augustin. Chez les commentateurs l'affirmation est catégorique, ils distinguent la volonté antécédente et conséquente, mais n'hésitent point sur le principe. S. Thomas, *In IV Sent., loc. cit.*, q. I, a. 2; *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 6; S. Bonaventure, *In IV Sent., loc. cit.*, a un., q. I, Quaracchi, 1882, t. I, p. 820; voir le *scholion* des éditeurs, p. 822; Alexandre de Halès, *Summa*, Iª, q. XXXVI, m. II.

2e principe : Ils affirment non seulement la liberté, malgré le péché originel, mais la nature de cette liberté qui exige essentiellement *dominium sui actus,* formule énergique répétée par saint Thomas et tous les docteurs. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIX, q. I, a. 1, 2; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. X, a. 4. Voir aussi Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXV, c. IX : *ubi necessitas, ibi non est libertas... nec voluntas, nec ideo meritum.* Loofs, *Dogmengesch.*, 3e édit., n. 893, p. 291, reconnaît que c'est l'idée commune de saint Bernard, de saint Anselme, de tous. Il ajoute que sous des formules augustiniennes, ces docteurs enferment les pensées de Grégoire le Grand ; mais il a été prouvé qu'Augustin avait toujours défendu la liberté. Voir col. 2388.

3e principe : Dans la distribution de la grâce, ils s'inspirent d'idées très hautes de la justice et de la bonté de Dieu : *a*) De la justice : c'est une loi inviolable d'après eux, que nul ne pèche, s'il n'a le pouvoir complet et parfait d'éviter le péché. Ils l'ont empruntée à Augustin, *De nat. et gr.*, c. LXV. Les conséquences en sont immenses : une *grâce suffisante* est due à tous et toujours pour vaincre les tentations et observer les lois qui obligent actuellement, et une grâce n'est jamais suffisante en réalité, si elle ne donne le pouvoir d'agir parfait et relatif aux difficultés présentes. — *b*) Haute idée de la bonté de Dieu : Dieu veut si sincèrement le salut de tous qu'il donne absolument à tous, immédiatement ou médiatement, les moyens nécessaires du salut; nul ne tombe en enfer que par sa faute, les infidèles eux-mêmes seront responsables de leur infidélité.

Saint Thomas a exprimé la pensée de tous, quand il a dit : *Unde dicitur quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo. In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 4, ad 4um. Il ne faut pas le dissimuler, cette loi transfigure toute la providence, et saint Augustin l'avait trop laissée dans l'ombre. Aussi les scolastiques insistent-ils tous sur ce point. Voir Alger (de Liège, vers 1131), *De libero arbitrio*, c. V, *P. L.*, t. CLXXX, col. 972; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, II; Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 2 : *Non habentes eam* (*gratiam*) *carent ea per suam culpam. Dum sunt adulti, si semper fecissent quod in se est, et non restitissent divinæ motioni et divinæ vocationi, habuissent divinam gratiam, quam nisi volentes, nunquam perdidissent,* Hervé Nedellec (Natalis, O. P., 1323), *In IV Sent.*, l. I, dist. XLI, a. 1; Renier de Pise, *Pantheol.*, *Gratia*, c. III, Lyon, 1655, p. 278; François de Sylvestris (Ferrariensis), *In l. III cont. Gent.*, c. CLIX. Quiconque sur la terre ne résistera pas aux motions providentielles aura part à la foi et au salut.

5. Dans l'explication de la grâce actuelle, les grands scolastiques mettent en relief la théorie augustinienne de la providence extérieure, préparant à son gré les déterminations des libertés. Ils n'ont point proposé un nouveau système de conciliation de la liberté avec la grâce; mais l'aspect sous lequel ils envisagent la question est celui d'Augustin expliqué plus haut, col. 2392. Sans oublier les appels intérieurs, ils insistent sur les grâces extérieures.

a) Leur pensée est donc que Dieu est maître de toutes nos déterminations, parce qu'il dépend de lui de faire naître par un ensemble de circonstances telle ou telle pensée qui amènera tel acte parfaitement libre. C'est la théorie des *visorum suasiones*, col. 2389-2391. Dans la doctrine de saint Thomas, c'est là un élément essentiel sans lequel rien ne saurait être compris, ainsi que l'ont remarqué Bancel, Goudin, et après eux Billuart dans une *observatio singularis. De grat.*, diss. III, a. 1, n. 8, Paris, 1872, t. III, p. 72. C'est ainsi que le docteur angélique prouve que toute bonne volonté sans exception (même dans l'ordre naturel) est un don de Dieu. Car notre volonté ne se détermine pas sans un motif qui lui est présenté ou extérieurement ou intérieurement.

Or, continue le saint docteur, *omnes exteriores motus* (il faut en dire autant des motions intimes) *a divina providentia moderantur secundum quod judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed misericordiam Dei per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad salutem ; SIC NEC ULLUM BONUM HOMO POTEST FACERE SINE GRATIA DEI. De verit.*, q. XXIV, a. 14. C'est l'application du système de saint Augustin, voir col. 2386-2387, et en même temps une clef indispensable pour saisir la théorie de saint Thomas sur le gouvernement divin. Grâce à cette motion providentielle, il fait dépendre de Dieu chacun de nos actes bons sans exception, et d'autre part l'influence morale, objective, de ces invitations, ne blesse pas la liberté : c'est le rameau vert présenté à l'agneau, la friandise qui attire l'enfant. Voir col. 2391. Saint Thomas, qui ne parle jamais d'une action prédéterminante exercée par la volonté, revient sans cesse sur cette action providentielle. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 4 : *admonitio hominis, vel ægritudo corporis, vel aliquid hujusmodi, quæ omnia constat divinæ providentiæ subjecta esse et in bonum electorum ordinata.* Cf. *ibid.*, ad 4um; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX intégralement. Pour lui, cette dépendance continuelle est démontrée à la fois par la philosophie (il cite sans cesse le c. VIII de la *Morale à Nicomaque*) et par l'Évangile (*sine me nihil potestis facere*).

b) *Les formules* pour expliquer ce don divin qui prépare tout acte bon, varient chez les divers scolastiques, et exigent une grande attention pour ne point se méprendre sur leur pensée. Pour saint Thomas, c'est une motion divine; un *auxilium Dei moventis et ad se attrahentis*,

Sum. theol., Iª IIæ, q. CIX, a. 1, ad 1um. — Il ne l'appelle pas ordinairement *gratia* (ce mot est réservé à la grâce habituelle), ni même proprement *gratia gratis data*, comme d'autres scolastiques, mais c'est pour lui une question de mots, et finalement il tolère cette dernière expression. Voir *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 4. Beaucoup de scolastiques l'appellent *influentia generalis* (par opposition à la grâce surnaturelle), d'autres *influentia specialis* (par opposition au simple concours qui accompagne les actes même mauvais, tandis que cette motion providentielle prépare les seuls actes bons).

c) *Bien comprise, cette théorie défend les scolastiques contre les accusations de pélagianisme souvent formulées contre eux.* — On les accuse d'avoir exagéré les forces de la nature humaine en admettant que l'homme peut, *ex viribus naturæ*, vaincre les tentations, éviter le péché, tandis que saint Augustin et le concile d'Orange disent que tout acte bon, toute prière vient de Dieu. Saint Thomas lui-même a été accusé pour la première période de sa vie (celle des commentaires *In Sententias*) et plusieurs de ses disciples l'ont défendu en opposant au pélagianisme de Thomas jeune, l'augustinisme de Thomas *senior*. Mais l'accusation tombe d'elle-même, si on comprend la théorie de l'action providentielle : le docteur d'Aquin exclut de ces actes bons naturels toute grâce surnaturelle *quoad substantiam*, mais il affirme toujours contre Pélage le don de Dieu réclamé par saint Augustin, cette direction providentielle qu'on peut même appeler grâce. Voici un texte capital dans l'article le plus suspect, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 3, Paris, 1867, t. VIII, p. 372 : *Sed si* GRATIA *pro divina voluntate* GRATIS IN NOBIS OMNIA BONA CAUSANTE *accipiatur, dicendum quod neutro modo homo sine gratia præcepta implere potest,* ET IDEO PELAGIUS ERRAVIT, *quia simpliciter impleri præcepta legis posse sine gratia posuit.* Saint Thomas a très bien compris l'erreur de Pélage niant toute dépendance de l'homme par rapport à Dieu.

3° *Courant pélagien au moyen âge.* — Si les grands scolastiques ne furent point pélagiens, d'autres, il faut le reconnaître, se laissèrent séduire ; les uns, audacieusement, comme Abélard, nièrent le péché originel, et n'y virent que des conséquences fâcheuses, non une faute. Voir col. 47. La même erreur fut adoptée par les disciples d'Abélard, par l'auteur de l'*Epitome*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1753, Ognibene et les *Sententiæ* de Saint-Florian, dans Gielt, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 130-133. D'autres, inconsciemment, pour expliquer la liberté, nièrent l'action divine. Les uns infirmaient la certitude de la prédestination. L'homme étant libre de ses actes, pourquoi un non-prédestiné ne se sauverait-il pas, et réciproquement? Dans ce cas, la liste des élus se modifie à chaque instant, et la providence demeure incertaine de ses résultats. Plusieurs allaient jusqu'à soutenir que la liberté peut agir autrement que Dieu ne l'avait prévu, et alors Dieu tout-puissant peut faire que sa prescience n'ait point existé ! Voir Ayguanus (Angriani, carme, 1400) exposant cette erreur, *In I V Sent.*, l. I, dist. XXXIX ; dist. XLII, concl. 3ª, p. 166 sq. D'autres, comme Durand, niaient le concours immédiat, de peur de nuire à la liberté. En général, on doit avouer que les nominalistes sacrifiaient à la liberté de l'homme les droits de Dieu.

4° *Courant prédestinatien au moyen âge, toujours combattu par les grands scolastiques.* — 1. *Avant Bradwardin.* — Au XIIIe siècle, la négation de la liberté n'est point le déterminisme théologique des augustiniens exagérés, c'est le déterminisme panthéiste ou matérialiste introduit par les disciples d'Averroès. Aristote a-t-il nié la liberté psychologique? Un disciple zélé d'Augustin, au XIIe siècle, Jean de Salisbury, l'en accusait déjà. *Entheticus*, v. 831-834, *P. L.*, t. CXIX, col. 283, et l'on sait que la critique hésite encore. Mais pour les aristotéliciens averroïstes du XIIIe siècle, il n'y a plus à douter : la négation de la liberté couronnait leurs autres négations fondamentales de la création (le monde est éternel), de la providence (le monde inférieur n'est ni administré, ni même connu par Dieu), de la personnalité (l'intelligence est unique dans tous les hommes). Aussi Siger de Brabant, celui qu'on nommait à Paris vers 1260 Siger le Grand, *Doctor præcellentissimus*, le plus ardent propagateur de l'averroïsme, enseignait-il que les actions humaines sont toujours réglées par la nécessité. Pour lui les persuasions et les punitions ne sont raisonnables que comme des obstacles ou des médicaments destinés à paralyser l'action des causes qui entraînent au mal. Le P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. CXCIV-CC, l'a prouvé contre l'opinion de Leclerc, *Hist. littér. de la France*, t. XXI, p. 102, 126, d'Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, part. II, c. II, p. 132, de Cipolla, *Giornale storico*, t. VIII, p. 101, qui tous avaient voulu faire de Siger un pur thomiste. Cf. les *Impossibilia* de Siger, publiés par Bäumker, p. 23-26.

Mais la condamnation de ces doctrines subversives fut éclatante. Parmi les propositions condamnées en 1270, les 3e, 4e, 9e concernent la liberté, *Chartular. univ. Paris.*, t. I, p. 487; et parmi celles de 1277 on en compte un plus grand nombre, n. 128-136, 158-165, 167, 173, 194-195, 206-209.

2. *Thomas de Bradwardin.* — Ce célèbre professeur d'Oxford, mort archevêque de Cantorbéry (1349), est l'initiateur d'un grand mouvement prédestinatien, et l'inspirateur de Wiclef lui-même. Dans son grand ouvrage au titre très significatif : *De causa Dei contra Pelagium*, il part d'une fausse conception de l'Être divin et de son action qui absorbent tout autre être et toute autre action : sur ce fondement il bâtit la théorie la plus effrayante et la plus logiquement enchaînée d'un déterminisme divin qui anéantit toute liberté. Il est vrai que certains écrivains se sont mépris sur sa pensée et ont cru n'y trouver que le système très orthodoxe de la prédétermination physique. Tels sont les carmes de Salamanque ou Salmanticenses, *De gratia act.*, disp. VI, dub. I, Paris, 1871, t. IX, p. 744 ; Serry, *Divus Augustinus D. Thomæ conciliatus*, in-8°, Padoue, 1724, p. 239, dans *Opera*, t. III, p. 451, l'invoque en faveur de sa propre doctrine que la grâce suffisante ne donne pas le pouvoir *complet* et absolu de bien faire. Récemment encore le savant cardinal Zeph. Gonzalez, O. P., *Istoria de la filosofia*, trad. franç., t. II, p. 407, a cru lui aussi qu'il suivait la pensée de saint Thomas. Mais il est impossible aujourd'hui de ne pas voir dans Bradwardin le précurseur et le maître de Wiclef. Wiclef invoque son patronage, et tous les critiques protestants, par exemple Harnack, *Dogmengesch.*, t. III, p. 433, 457 ; Loofs, p. 323, reconnaissent cette filiation. Elle a été aussi proclamée par Hergenröther, *Kirchengesch.*, trad. franç., t. V, p. 121, par le Dr Bruck dans son *Hist. de l'Église*, trad. Gillet, t. II, p. 379, et autrefois par le P. Duchesne, S. J., *Le prédestinatianisme*, l. IV, c. II. Le P. Richard, O. P., *Biblioth. sacrée*, t. V, p. 252, a très justement dit : « Bradwardin était un faux thomiste, ou plutôt un vrai prédestinatien qui admettait une prédestination et une opération de Dieu sur la créature, toutes les deux nécessitantes. » Bradwardin a été lui aussi victime d'une étude trop exclusive de saint Augustin. C'était son maître favori et il le plaçait au-dessus de tous les autres : *quis authenticior Augustino?* disait-il. *De causa Dei*, p. 646. Cf. p. 604. K. Werner, *Bradwardina's Verhältniss zur augustinischen Theologie*, dans *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883, p. 282 sq.

Voici les principales assertions de son système :

a) Dieu, principe premier de toutes choses, détermine et produit par sa causalité primordiale et toute-puissante tout ce qui se fait dans le monde, en particulier tous les actes bons et mauvais de la volonté humaine. *Ibid.*, l. I, c. XXXII, p. 283. Cette priorité de détermi-

nation et d'influence a pour conséquence une véritable nécessité imposée à tous les êtres, même à la volonté. Jésus-Christ lui-même n'échappera point à cette loi d'une nécessité universelle: *nulla voluntas creata est liberior voluntate Christi humana: et illam potuit necessitare voluntas ejus divina, imo et necessitavit de facto ad singulos liberos actus suos et ad omnes et singulas cessationes et vacationes liberas ab actu. Ibid.*, l. III, c. I, p. 640.

b) Dieu n'est pourtant pas l'auteur du péché parce que le mal, n'étant rien de positif, n'a pas de cause, c'est un pur néant. Il admet d'ailleurs qu'il est inexact de reconnaître en Dieu la permission du péché. Dieu ne permet rien, il cause tout. L. I, c. XXXII, p. 282. Aussi embarrassé par ce problème, finit-il par dire: *mallem... majores audire quam ipse minimus respondere.* L. I, c. XXXIV, p. 307.

c) Et la liberté subsiste-t-elle? Oui, répond-il, et il en prend la défense, l. II, c. XVIII; mais cette défense est exactement celle que les jansénistes devaient reprendre: la liberté n'est point incompatible avec une nécessité absolue et inévitable, pourvu que celle-ci ne soit pas imposée par une créature, mais par Dieu. L. II, c. XI.

d) On verra (voir THOMAS BRADWARDIN) que Wiclef lui emprunta, avec son prédéterminisme fataliste, une autre théorie destructive de toute morale, la distinction des péchés véniels et des péchés mortels selon qu'ils sont commis par un prédestiné ou un non-prédestiné. Voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 236.

3. *Après Bradwardin.* — Son livre fut l'origine de tout un mouvement prédestinatien, peu étudié jusqu'ici, qui se manifeste à diverses reprises dans les discussions de l'université de Paris. Peut-être même ses disciples furent-ils assez ardents pour que, malgré leur nombre très restreint, on puisse parler d'une école de Bradwardin. Sans entrer dans les détails, parmi les maîtres que séduisit cet augustinisme faussé, il faut distinguer deux courants.

a) Les uns admirent le prédéterminisme divin avec toutes les conséquencee que le théologien anglais en avait tirées : la nécessité antécédente pour tous les actes excluant tout domaine de notre volonté sur ses actes. Tel ce Jacques de Moret (ou de Morey? cf. Hauréau, *Notices et extraits des mss. latins de la Bibl. nat.*, t. XXXIV, 2e partie, p. 361) disant dans une dispute publique : *sequitur quod necessitas et demeritum non repugnant; sequitur quod positio Bradwardini, quæ negat creatam libertatem respectu actus... et concedit tamen ibidem inesse demeritum, non est theologice impugnabilis evidenter vel efficaciter.* Cf. d'Argentré dans l'édition des *Opera Martini Grandin*, t. VI, p. 184. Tel aussi ce François de Pérouse, O. M. (cf. Denifle, *Chartular. univ.*, t. III, p. 412), qui soutenait formellement, à la suite de Bradwardin, *voluntatem divinam per suum velle esse necessitatem antecedentem respectu creatæ (voluntatis) tollentem libertatem.* D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 335.

b) D'autres, plus modérés, furent séduits par le principe de la prédétermination universelle, mais crurent pouvoir en repousser les conséquences et défendre la liberté plus efficacement que Bradwardin, en évitant d'accorder que la volonté est nécessitée par cette prédétermination. Ceux-ci représentent exactement aux XIVe et XVe siècles les célèbres défenseurs de la prédétermination, Bañez, Lémos, Alvarez, qui ne semblent point les avoir connus. Il est aujourd'hui incontestable qu'on s'est absolument trompé quand on a cherché les origines de la prédétermination physique au XVIe siècle, et spécialement quand on en a attribué l'invention à Bañez. Molina ne lui croyait pas de son temps plus de trente ans d'âge. Le P. Frins, S. J., ne remonte guère qu'à la même époque vers le milieu du XVIe siècle. *S. Thomæ doctrina de cooperatione Dei... Neo-thomismi ortus*, p. 470. Or la prédétermination (même désignée très souvent par ce terme), dans le sens d'influence physique irrésistible des thomistes du XVIe siècle, mais dégagée, dans la pensée de ses défenseurs, des erreurs fatalistes de Bradwardin, eut ses défenseurs (peu nombreux, il est vrai, et vivement combattus), dans la seconde partie du XIVe siècle. Les formules sont exactement les mêmes que celles du XVIe siècle, ainsi que les arguments pour ou contre, et la vivacité même des discussions; les comptes rendus de ces disputes dans le manuscrit 16409 de la Bibliothèque nationale, fonds latin, en sont une preuve. Donnons-en un exemple. On oppose au bradwardinien Étienne *de Calvo monte*, que dans son système il n'y a plus de liberté, puisque *ad quodlibet tale agere creatura determinatur et prævenitur a Deo determinatione et præventione infrustrabili.* La liberté subsiste, reprend Étienne : *Nam hujusmodi prædeterminatio est liberrima, liberrime movens ad extra quodlibet secundum suam naturam propriam : quia voluntas est principium sive causa libera libere sequitur hujusmodi prædeterminationem, et Deus etiam ipsam libere prædeterminat.* Ne sont-ce point là les formules du XVIe siècle? Elles datent cependant de 1360 à 1380, et les répliques sont exactement celles que les molinistes opposaient à Lémos et à Bañez. Voir les documents dans d'Argentré-Grandin, *op. cit.*, t. VI, p. 182; Hauréau, *op. cit.*, sur le ms. 16409 de la Bibliothèque nationale.

Une autre façon d'adoucir ce bradwardinisme pour le rendre orthodoxe, consistait à admettre la *prédétermination*, et même la *nécessité* qui en résulte, mais on la limitait aux actes bons, et on exceptait les péchés. Ainsi dès 1380 on trouvait les deux courants qui se sont manifestés au XVIe siècle, quand un grand nombre de partisans de la prédétermination, malgré les appels de Lémos à la logique, protestaient que c'était une impiété d'admettre la prédétermination, au péché (même pris matériellement), par exemple, Zumel et le dominicain Blaise Verdu. Voir *Relectio pro divini auxilii efficacia*, Barcelone, 1610, p. 55. Guillaume de Fontfroide, bradwardinien, décédé vers 1380, soutient avec son maître que « la *nécessité* venant d'une créature détruit la liberté, mais non la nécessité qui vient *a divina præventione* »; mais il ajoute aussitôt en parlant de cette prédétermination, qu'elle ne peut être admise *pour le péché, sed bene repugnat (præventio) demerito, secundum tutius loquentes, quamvis aliqui oppositum dicant.* D'Argentré, *Collectio judic.*, t. I, p. 59-60; t. I *a*, p. 334. Voilà donc les deux systèmes de prédétermination déjà existants au XIIIe siècle.

4. *Opposition constante des théologiens au déterminisme bradwardinien.* — Nous devons constater l'issue de cette tentative : ce fut un échec absolu, si bien que le souvenir même en était presque perdu quand H. Saville publia l'œuvre de Bradwardin en 1618. Les grands théologiens maintinrent au XIVe siècle contre toutes les personnalités audacieuses le domaine de la volonté sur tous ses actes. Signalons les faits marquants : *a*) Un premier fait significatif, c'est l'aveu par Bradwardin de son isolement complet. Il proclame très haut qu'il rompt avec l'idée dominante dans l'enseignement de son temps et même avec la tradition. Il est vraiment l'inventeur de son système. Voir sa préface. Ailleurs, p. 602, il voit se lever contre sa doctrine le grand nombre des Pères et des Docteurs, *imo et totus pæne mundus.* L'univers est infecté de pélagianisme. Moi-même, dit-il, étudiant en philosophie, je fus pélagien, je croyais ce que tous les maîtres répétaient *quod nos sumus domini nostrorum actuum liberorum*, mais un rayon céleste l'illumina. L. I, c. XXXV, p. 308. Ce témoignage est précieux pour établir l'orthodoxie des écoles en 1340 et le caractère d'innovation du prédéterminisme bradwardinien.

b) Un théologien contemporain, le carme Jean Bacon (de Baconthorpe, † 1346), raconte qu'entre Bradwardin et lui eut lieu, sur la prescience et la prédestination, une dispute solennelle, dans laquelle Bradwardin s'avoua enfin vaincu. J. Bacon, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. IV.

c) Les théologiens postérieurs à Bradwardin et aux luttes de 1360-1380 ne nomment l'auteur du *De causa Dei* que pour le réfuter très sévèrement, ainsi le carme Michel Aiguani (Angriani, † 1400) dans ses *Quæstiones disputatæ in IV Sent.*, Milan, 1510. Le docteur de Paris Pierre Plaout († 1415) relève ses erreurs dans son commentaire du l. II *Sent.*, *sophistice loquitur Bradwardinus, et subtiliter... Nam positio ejus est Hæretica. Et est bene mirandum de tam bono doctore.* Dans la *Collectio judic.*, de d'Argentré, t. I, p. 328; cf. le dominicain Jean Capréolus († 1444), *In IV Sent.*, l. I, dist. XLV, *contra 6m conclusionem*, Tours, 1900, t. II, p. 583 sq. Hugolin, O. S. A., *In IV Sent.*, l. II, dist. XXV, q. I (inédit), combat le système de Bradwardin, surtout la thèse principale *quod voluntas divina est necessitas antecedens cujuslibet effectus;* Jean Bokingham (peut-être Buckingham, évêque de Lincoln, † 1398) l'a aussi réfuté dans *Argustissimum... opus in IV Sent.*, in-8°, Paris, 1505, surtout q. III; voir aussi d'Argentré, *Opera Grandin*, t. VI, p. 184.

d) Enfin des condamnations formelles furent prononcées et des rétractations imposées à divers bradwardiniens. En 1347, du vivant même du docteur anglais, le cistercien Jean de Mirecourt (de Mirecuria) est condamné à rétracter 50 propositions, sur l'ordre du chancelier de l'université de Paris, après sentence des maîtres. Cf. Denifle, *Chartularium univ. Par.*, t. II, p. 610-613. Or c'est un disciple de Bradwardin, ainsi que l'ont remarqué le théologien Hugolin, d'Argentré, *Collectio judic.*, t. I *a*, p. 345, et Denifle, *op. cit.* Les art. 32-39, 9-17 sont clairement inspirés par Bradwardin. Mais reste une obscurité : la même série renferme d'autres articles d'une allure plutôt pélagienne : art. 47-50 du *Chartularium*, 38-40 de la *Collectio* de d'Argentré. De même un commentaire des Sentences attribué par d'Argentré, *loc. cit.*, à ce Jean de Mirecourt renferme la réfutation la plus expressive et la plus détaillée de la prédétermination. Est-ce le même auteur?

En 1354 (16 mai) une autre condamnation de l'université de Paris est prononcée contre un bradwardinien timide qui adoucissait les thèses du maître, le religieux augustin Guy (peut-être Egidius de Medonta, dit Denifle). Voir *Chartularium*, t. III, p. 21-23.

En 1443 (9 janvier), Nicolas Cadrigerii (Qadrigarii), O. S. A., doit rétracter, entre autres erreurs, celle-ci qui est bradwardinienne : *quod a providentia divina omnia quæ fiunt, quadam necessitate eveniunt.* Voir Denifle, *Chartular.*, t. IV, p. 632; d'Argentré, *Collectio judic.*, t. I, p. 239. Ainsi l'université attestait sa volonté de sauvegarder la liberté contre le prédéterminisme.

V. *L'INTERPRÉTATION OUVERTEMENT PRÉDESTINATIENNE DES HÉRÉTIQUES DES XVe ET XVIe SIÈCLES.* — Dans les temps modernes l'histoire de l'augustinisme est plus connue, on se bornera aux indications les plus sommaires.

1° *Jean Wiclef (1324-1387), le premier hérésiarque prédestinatien des temps modernes.* — Bradwardin ne fut jamais hérétique parce qu'il avait soumis sincèrement son livre et ses doctrines au jugement de l'Église. Mais il est impossible de nier (bien qu'on l'ait essayé en ces derniers temps ; cf. *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1887, p. 194), qu'il ait été l'inspirateur de Wiclef, non pas que celui-ci ait entendu ses leçons (quand Wiclef arriva à Oxford vers 1340, Bradwardin était probablement en France, à la suite d'Édouard III, en sa qualité de chapelain); mais le souvenir de son enseignement remplissait Oxford. Wiclef cite assez souvent Bradwardin et dans le *De dominio div.*, c. XIV, le met dans un rang à part avec l'archevêque d'Armagh, Richard Fitzralph, *cum præcipui doctores nostri temporis.* Dans cet ouvrage il discute les pensées de Bradwardin, du *doctor profundus*, en l. I, c. XIV, édit. Poole, Londres, 1890, p. 115, c. XVI, p. 136, c. XVII, p. 148-155, c. XVIII, p. 162-168. La ressemblance de doctrine ne permet pas d'ailleurs de douter que Bradwardin n'ait fortement influencé Wiclef dans l'interprétation de son docteur favori, Augustin. Thomas Netter de Walden (Waldensis), dans son *Doctrinale antiquitatum fidei*, dirigé spécialement contre Wiclef, nous apprend que son goût pour la lecture du docteur africain l'avait fait appeler par ses disciples : *Jean d'Augustin.* Waldensis, *Doctrinale*, l. I, c. XXXIV.

1. *La base du système de Wiclef* est un panthéisme à la fois subtil et grossier, dissimulé parfois sous des formules étranges, mais renfermant la loi du déterminisme universel. Voici trois articles de la seconde série (260 articles, cf. Hefele, trad. franç., t. X, p. 421) condamnée au concile de Constance : *Ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus. Quodlibet creatura est Deus. Quodlibet est Deus.* Cf. *Fasciculus rerum expectendarum*, etc., d'Orthuin Gratius, édit. Brown, Londres, 1690, p. 266, 280. Il y a sans doute une relation entre ce panthéisme et l'article 6 de la première série : *Deus debet obedire diabolo.* Hefele, *ibid.*, p. 419; Mansi, t. XXVII, col. 632. Cf. sur cet article *Fasciculus rerum*, etc., p. 282 (motif de la condamnation); *Fasciculus zizaniorum* (de Thomas de Walden?), p. 321, rétractation de cet article par Nicolas de Herforde; cf. p. 328, 309, 278, 497.

2. *Le déterminisme absolu et universel* était affirmé dans l'article 27 : *Omnia de necessitate eveniunt.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 503. La formule se trouve dans le *Trialogus*, l. IV, c. XIII, édit. Lechler, Oxford, 1869, p. 289-290; l. III, c. VIII, p. 154. Cf. la réfutation par Guillaume Woodforde dans le *Fasciculus rerum...*, p. 252-257, par un anonyme, p. 503. — *a*) *Déterminisme en Dieu.* — Si on lit avec attention le *Trialogus*, l. I, c. X, p. 69 sq., on constate qu'en Dieu même volonté et puissance sont enchaînées par une loi d'inéluctable nécessité. Dieu ne peut rien faire de plus ni de mieux que ce qu'il fait, et cela est nécessairement produit. Il pourrait, il est vrai, *s'il voulait*, mais il ne peut pas vouloir, « pas plus qu'il ne peut vouloir engendrer un second fils. » Wiclef avoue que c'est moins hérissé de difficultés, mais il se couvre du nom d'Augustin. *Ibid.*, p. 70. — *b*) Dieu à son tour détermine et nécessite tous nos actes. *Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum : et sic sunt aliqui prædestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui præsciti, hoc est post vitam miseram ad pœnam perpetuam ordinati. Trialogus*, l. II, c. XIV, p. 122. Cette impulsion irrésistible imprimée aux futurs réprouvés pour qu'ils pèchent, aux élus pour qu'ils soient vertueux, est le thème favori du *De dominio divino*, qui reproduit tous les principes de Bradwardin. — *c*) Que devient la liberté? Wiclef prétend la sauvegarder, mieux encore que son maître Bradwardin, bien qu'il reproduise ses formules avec plus d'obscurité. Ainsi, d'après lui, la liberté et la nécessité sont parfaitement compatibles, pourvu que la spontanéité c'est-à-dire la volontariété subsiste, et elle est inamissible. Il en donne des exemples d'une excessive clarté : *a*. Nous sommes libres comme le Père engendrant son Fils : *Deus Pater summe libere producit Filium et tamen necessario absolute. Trialogus*, l. I, c. X, p. 61. — *b*. Nous sommes libres sous l'action de Dieu comme les bienheureux dans le ciel : *libertas et necessitas non sunt contraria, eo quod beati liberrime cognoscunt Deum, et volunt suam beatitudinem, et tamen summe necessario. Ibid.*, l. II, c. IX, p. 107. — *c*. Nous sommes libres parce qu'il n'y a pas coaction, de même que la pesanteur n'est pas coaction pour les corps

graves. *De dominio divino,* l. I, c. XV, 1890, p. 126 : *Necessitatus a Deo... non potius cogitur quam grave, leve, vel corpus nostrum ad motum sibi naturalissimum... vel alia quælibet creatura cogitur appetere ipsammet esse.*

3. *Caractère spécial du prédestinatianisme de Wiclef.* — La nécessité absolue du bien pour les élus, du mal pour les autres, c'est la thèse commune à tous les prédestinatiens. Mais Wiclef a cru trouver dans la théorie augustinienne de l'Église (voir col. 2410, objection de Harnack) une conception qui devient chez lui une doctrine centrale bouleversant toute l'économie chrétienne. La qualité de prédestinés et de non-prédestinés va modifier essentiellement toute la morale, tout le gouvernement ecclésiastique et même civil, tous les droits et les devoirs des particuliers. Ainsi : *a.* Les mêmes péchés changent absolument de nature, selon qu'ils sont l'acte d'un prédestiné ou d'un non-élu. Pour le prédestiné ce sont fautes vénielles, pour le non-élu, la faute est toujours mortelle. Au fond Wiclef, préludant à la Réforme, enseigne (et il semble bien que Bradwardin l'ait pensé ainsi) que toute faute, étant contre la majesté infinie de Dieu, est par là même mortelle, mais que Dieu les pardonne tontes d'avance à ses élus. Voir *Trialogus,* l. III, c. V-VI tout entier, surtout p. 148-150. — *b.* Les mêmes actes de vertu sont méritoires dans le prédestiné (serait-il actuellement un scélérat) et sans valeur dans un non-élu, serait-il en ce moment dans la charité. Tel est le sens de l'article 26 condamné : *Oratio præsciti nulli valet.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 502. Il ajoute ailleurs cette thèse dont s'emparera Luther, tout homme en état de péché, même dans les plus beaux actes de vertu, commet un nouveau péché mortel : *Si Petrus sit injustus, quidquid fecerit, sive dormiendo, sive comedendo, sive quodcumque opus bonum de genere faciendo, continue peccat mortaliter. De civili dominio,* l. I, c. I, Londres, 1885, p. 5. — *c.* Aucun pouvoir d'ordre ne peut exister dans un non-prédestiné, et les sacrements administrés par lui sont invalides. Art. 4 : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.* Denzinger, n. 480. Tout coupable de péché grave est donc exclu ; mais il faut se rappeler que tout péché est grave pour un non-élu. Si on réfléchit que la qualité de prédestiné est invérifiable, qu'il est par suite impossible de jamais savoir si un pasteur a commis une faute grave (puisque tout forfait est véniel pour les élus), on voit quelle révolution dans l'Église se préparait par ces impudentes affirmations. — *d.* Aucune juridiction ne subsiste dans un prélat, fût-il pape, s'il n'est point prédestiné. Art. 8 : *Si papa sit præscitus et malus* (ces deux qualités vont toujours ensemble), *et per consequens membrum diaboli, non habet potestatem super fideles,* etc. Denzinger, n. 484. — *e.* Toute autorité, même civile et politique, est nulle et sans valeur dans le prince ou le prélat en état de péché mortel (c'est-à-dire *non-élu,* car c'est tout un). Art. 15. Denzinger, n. 491. Wiclef, très logiquement, en déduit le droit des sujets à la révolte pour châtier à leur gré les gouvernants en faute. Art. 17, *ibid.*, n. 493. — *f.* Le droit de propriété n'existe jamais pour le pécheur (et par conséquent pour le non-élu), et au contraire le juste a un vrai droit de propriété sur le monde entier. Telle est la thèse fondamentale qu'il se propose de démontrer dans tout le *De civili dominio : Intendo... ostendere duas veritates, quibus utar tanquam principiis..., prima, quod nemo ut est in peccato mortali habet justitiam simpliciter ad donum Dei* (les biens créés); *secunda, quod quilibet existens in gratia sanctificante finaliter* (c'est le prédestiné) *nedum habet jus, sed in re habet omnia bona Dei.* L. I, c. I, p. 1. Voilà ce que Wiclef ose attribuer à saint Augustin (voir col. 2439), tandis que d'après d'Argentré, *Collectio judic.*, t. I *a,* p. 104, ces idées subversives lui venaient des sectes révolutionnaires réfugiées du continent en Angleterre. Voilà sur quelle base il établit le communisme qui souleva en Angleterre les masses populaires contre l'ordre social. Son raisonnement était fort simple : tout homme doit être en état de grâce, et s'il y parvient, il est vraiment maître (*dominus*) du monde entier; donc tout homme est destiné à jouir de cette propriété universelle : *quod non staret cum multitudine hominum, nisi omnes illi deberent habere omnia in communi; ergo omnia debent esse communia. De civ. dominio,* l. I, c. XIV, p. 96. Cf. Loofs, *Dogmengesch.*, 3e édit., p. 326. — *g.* Enfin la nature même de la grâce dépend de ce rôle exceptionnel attribué par Wiclef au fait de la prédestination. Il en conclut que la grâce sanctifiante n'est point une réalité (une qualité, dit-il, inventée par les scolastiques), mais c'est tout simplement l'acceptation divine en vertu de laquelle Dieu regarde un homme comme un ami destiné à partager son bonheur pour l'éternité. Cette acceptation, on le comprend, ne concerne que les prédestinés, et de sa nature elle est inamissible. Voir *Trialogus,* l. III, c. VII, p. 152-153.

2° *L'augustinisme prédestinatien de Luther et de Calvin.* — Il ne s'agit pas d'esquisser ici le système théologique de la Réforme, mais seulement d'indiquer sur le terrain de la grâce et de la prédestination la position prise par les réformateurs relativement à Augustin. On a vu que sur le point fondamental de la justification par la foi, ils sont obligés d'abandonner absolument le docteur d'Hippone, ainsi que sur la question des mérites. Voir col. 2323, 2324 sq. Mais ils prétendent bien lui emprunter leur théorie effroyable du gouvernement irrésistible de Dieu. Voici la théorie protestante officielle des chefs de la Réforme.

1. *La prédestination divine et l'impulsion irrésistible qui la réalise* sont le dogme fondamental de la Réforme. Tous en effet, Luther et Mélanchthon, Zwingle et Calvin, enchaînent l'homme d'abord par les décrets d'une providence qui ordonne tout d'avance, les crimes aussi bien que les actes vertueux, et ensuite par l'étreinte de fer de la causalité divine qui exécute avec une irrésistible puissance les décisions éternelles. — *a*) La prédestination, qui entraine nécessairement les non-élus à leur damnation, n'est point, pour les chefs, comme pour bon nombre de leurs disciples depuis le synode de Dordrecht, une conséquence du péché originel ; elle est la loi primordiale de tout gouvernement divin, et Adam lui-même y était sujet ainsi que toute créature. Voir la *Formula concordiæ,* part. II, *Solida declar.*, XI, *De æterna præd. :* la doctrine (omise dans la Confession d'Augsbourg) est ici plus modérée dans la forme que chez Calvin, mais c'est la même pensée, n. 57 sq., Berlin, 1857, p. 813 sq. Calvin, on le sait, fit son dogme à lui, de cette prédestination au ciel et *à l'enfer. Institution chrestienne,* l. III, c. XXI, édit. du *Corpus reformatorum,* Brunswick, 1866, p. 454-531. « Nous disons donc... que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il voulait prendre à salut, et lesquels il voulait dévouer à perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux esleus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de dignité humaine. Au contraire que l'entrée de vie est forclose à tous ceux qu'il *veut livrer en damnation,* et que cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable. » C. XXI, n. 7, col. 467. Ainsi on ne peut dire que les damnés sont perdus par leur faute, qu'à la condition d'ajouter, dit Calvin, « qu'ils ont été *asservis à cette perversité,* d'autant que... ils ont été suscités pour illustrer la gloire de Dieu en leur damnation. » C. XXIV, n. 14, col. 524.

b) L'action toute-puissante de Dieu s'exerce sur la volonté créée pour l'entrainer irrésistiblement et nécessairement à l'acte bon ou criminel décrété par Dieu.

Toute détermination est enlevée à la créature pour être donnée à Dieu. Lui *seul*, il est l'auteur de tous les choix de la volonté, seul l'auteur de tous les crimes, et la seule raison pour laquelle on ne doit pas dire qu'il pèche, c'est qu'il est au-dessus de toute loi. Cette doctrine, exprimée parfois avec une brutalité et une impudeur que notre langue ne tolère pas (voir Zwingle, *De providentia*, c. v; cf. Möhler, *Symbolik*, trad. franç., 1852, t. I, p. 34-37), est le fond même du protestantisme. L'indignation publique a forcé les chefs à corriger les formules trop sincères du début, mais la doctrine restait la même. Toujours la volonté humaine est pour eux le coursier de Luther : celui qui le monte, le mène, malgré lui, où il veut. Ou encore pour Bèze, la volonté n'est qu'un instrument entre les mains de Dieu qui le remue à son gré; dire que Dieu permet le péché, c'est un blasphème; Dieu fait le péché par son instrument. Mélanchthon lui-même, malgré son tempérament modéré, a écrit les paroles justement anathématisées à Trente, sess. VI, *De justif.*, can. 6 : *Constat Deum omnia facere, non permissive, sed potentor i. e. ut sit ejus proprium opus Judæ proditio, sicut Pauli vocatio.* Cf. Chemnitz, *Loci theol.*, édit. Leyser, 1615, p. 173; Möhler, *op. cit.*, p. 30-39. Mélanchthon rougit plus tard ou eut peur de cette franchise, et fit disparaître ces mots, dit Möhler, des éditions postérieures à 1525 de son commentaire *In Epist. ad Rom.* Quant à Luther, il a consacré tout le *De servo arbitrio* à formuler, avec sa fougue ordinaire, ce déterminisme absolu imposé par Dieu à l'impie comme au juste : *Deus... necessario movet etiam et agit in Satana et impio, vitium est in instrumentis.* Voir les extraits réunis par Loofs, *Dogmengesch.*, p. 377. Le degré le plus sublime de la foi, dit-il, c'est de croire à la justice de ce Dieu, *qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit.* Telle est la doctrine que Calvin appelle « douce et savoureuse au fruit qui en revient ». *Instit. chrest.*, l. III, c. XXI, col. 455.

2. *État primitif d'Adam.* — D'après les réformateurs, Adam, avant sa faute, avait avec la justice, un empire absolu sur les sens : « même toutes les parties organiques étaient enclines et promptes à obéir chacune à tout bien. » Calvin, *Instit. chrest.*, l. I, c. XV, n. 8, col. 222. On peut signaler entre Luther et Calvin deux divergences : *a*) La *justice* originelle, d'après Luther, est un don purement naturel, ou même essentiel à l'homme, *de essentia hominis*, dit-il, *In Gen.*, c. III; il ne veut point entendre parler d'un *donum superadditum*, c'est-à-dire de privilèges surnaturels. La distinction de deux ordres, naturel et surnaturel, lui semble absolument étrangère, et la *justice* n'est pour lui que le pouvoir de connaître et d'observer la loi naturelle. Calvin, au contraire, parle de dons naturels et d'autres donnés « outre sa nature » ou surnaturels, *Instit. chrest.*, l. II, c. II, n. 16, col. 317, mais il est peu aisé de savoir ce qu'il entend par là.

b) Une autre divergence concerne la liberté. Avant le péché, Adam était-il libre? Non, répond Luther, ni Adam, ni aucune créature n'est et ne peut être jamais libre. La liberté est essentiellement l'apanage exclusif de Dieu, dont la causalité s'étend absolument et irrésistiblement à tout être : *omnia incommutabili et æterna infallibilique voluntate et providet, et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. De servo arb., Oper. lat.*, édit. Iéna, fol. 170. Calvin, au contraire, si on s'en tient à ses formules, proclame ouvertement la liberté d'Adam. « En ceste intégrité l'homme avait franc-arbitre, par lequel, s'il eut voulu, il eust obtenu vie éternelle. » *Instit. chrest.*, l. I, c. XV, n. 8, col. 229. Cf. *Confession de foi helvétique*, c. IX, n. 1, Montpellier, 1825, p. 48. Mais la divergence n'est qu'apparente : l'explication ajoutée par Calvin, *loc. cit.*, montre bien que cette liberté n'existe plus, dès qu'on envisage la prédestination de Dieu, qui gouverne Adam comme toutes choses. Cf. *Instit. chrest.*, l. III, c. XXIII, n. 7.

3. *L'homme déchu et mutilation de la nature humaine par la faute d'Adam.* — Il nous est très difficile, à nous catholiques, de saisir la conception protestante du péché originel : à part l'existence et l'origine adamique de ce péché, elle n'a aucun rapport avec la théologie de saint Paul et de saint Augustin qu'elle prétend interpréter. Voici les principaux traits de ce qu'on peut appeler l'anthropologie de l'homme tombé d'après les réformateurs.

a) La nature blessée et essentiellement mauvaise constitue le péché originel. — Ce péché, pour Luther et Calvin, n'est point la dégradation *morale*, la tache imprimée à l'âme de tout fils d'Adam par une faute paternelle moralement imputable à chaque membre de la famille. Ce n'est pas le dépouillement de la grâce et des autres dons surnaturels, privilèges de l'état d'innocence dont les fils d'un criminel sont légitimement dépouillés; Luther nous a dit que la justice originelle était strictement due à l'homme. Ce n'est pas même la concupiscence, entendue dans le sens ordinaire du mot, comme la lutte des instincts bas et égoïstes contre les tendances vertueuses de l'âme. Toutes ces idées sont incomprises chez eux. Mais le péché originel est un bouleversement profond et total dans l'économie humaine, c'est l'altération physique de la substance même de notre âme : nos facultés, intelligence et volonté, sont, sinon entièrement perdues, du moins physiquement mutilées, impuissantes et radicalement enchaînées au mal. D'un côté, toutes les forces religieuses sont anéanties : l'homme a perdu cette *justice* qui lui était naturelle. De l'autre, une force secrète l'entraîne fatalement, toutes les facultés blessées sont en proie à un déchaînement de tous les instincts bas et grossiers. L'homme est donc devenu un être essentiellement mauvais en soi et dans ses actes.

b) En particulier, la liberté ne peut plus être qu'un mot sans valeur; elle a complètement sombré dans le naufrage; les professions de foi n'hésitent point à le proclamer. Cf. *Concordia*, part. II, *Solida declar.*, II, *De libero arb.*, p. 654 sq.; *Confession de foi de la Rochelle*, n. 9, p. 5 : « La volonté est du tout captive sous péché; en sorte qu'elle n'a nulle liberté à bien, que celle que Dieu lui donne. » Mais il y a plus : Luther avait nié la liberté dans Adam innocent; après la chute, ce n'est pas seulement la liberté qui est ruinée, c'est même toute activité de la volonté; l'homme n'est plus conçu par lui que comme un tronc sans vie : telle est l'origine des formules effrayantes par lesquelles il décrit l'impuissance absolue de la nature déchue.

c) Le résultat est que par la chute l'homme est constitué à l'état de péché permanent et vivant. Les catholiques conçoivent le péché originel comme une faute passée, commise physiquement par Adam, et moralement transmise à ses fils, avec une source de tentations dans notre nature. Mais pour les réformateurs, le péché originel n'est pas un péché, c'est le péché, et le péché permanent, vivant en nous, et faisant jaillir de notre nature radicalement corrompue et mauvaise une source à jet continu de nouveaux péchés. Car notre être étant mauvais, tout acte de nous est également mauvais. Aussi les protestants ne parlent-ils pas des péchés de l'homme, mais seulement du péché qui nous constitue et souille tout. De là surgissent les paradoxes les plus épouvantables de Luther, que même dans un acte de charité parfaite, l'homme pèche mortellement, parce qu'il agit avec sa nature viciée. De là cet autre paradoxe que ce péché est indélébile, indestructible, et demeure tout entier après la justification et le baptême, bien qu'il ne soit pas imputé. Et la raison en est évidente au point de vue protestant : tous les péchés dépendent essentiellement de ce qui est en nous le péché, c'est-à-dire de cette nature entièrement viciée dans son

fond qui les produit comme fruits nécessaires. Pour les détruire, il faudrait modifier physiquement cet être humain qui est le péché, c'est-à-dire reconstituer notre organisation physique. C'est pour n'avoir pas voulu souscrire à cet étrange système que l'Église catholique est accusée de pélagianisme. On le trouvera décrit dans le *De servo arbitrio* de Luther, dans la *Concordia*, part. II, p. 640 sq., dans l'*Institution chrétienne*, l. II, c. I, n. 8 sq., p. 291; dans la *Profession de foi de la Rochelle*, n. 9-11, p. 6, par exemple : « même qu'*après le baptême*, c'est toujours péché quant à la coulpe, bien que la condamnation en soit abolie aux enfants de Dieu. Outre cela, que c'est une perversité produisant toujours des fruits de malice, etc. »

4. *Théorie de la justification.* — *a*) Le rôle de l'homme est absolument nul dans le relèvement : Dieu seul doit tout faire ; c'est logique, les facultés ayant été absolument éteintes. Luther comparait l'homme déchu, à la statue de sel (femme de Lot), il ne peut pas plus agir que cette statue. *In Gen.*, c. XIX. Cf. Möhler, *op. cit.*, t. I, p. 114 sq. — *b*) Le moyen unique d'être justifié, c'est la foi — confiance, sans actes ni mérites : et encore est-ce illogique, puisque la foi est, malgré tout, un effort personnel, une œuvre. — *c*) La nature de la justification est bien étrange chez les réformateurs : ils ont horreur de tout changement réel que Dieu opérerait dans l'âme : ni grâce sanctifiante, ni vertus infuses. Une simple imputation extrinsèque de la justice du Christ. On comprend ainsi qu'elle soit inamissible ; tous les péchés anciens, ou plutôt le péché permanent subsistait avec cette imputation de la justice du Christ; elle subsistera également avec de nouvelles fautes. — *d*) L'effet merveilleux de cette justification, c'est la fameuse liberté chrétienne qui met le chrétien au-dessus de toutes les lois ; il a beau les violer toutes, il reste toujours saint et parfait (en même temps que criminel) parce que ses crimes ne lui sont point imputés, et au contraire la justice du Christ lui est imputée.

3° *L'Église à Trente a sagement maintenu le véritable augustinisme entre les deux excès.* — 1. *Contre le pélagianisme*, le concile a défini de nouveau les grandes maximes augustiniennes sur le péché originel et la nécessité de la grâce. — *a*) Sur le péché originel elle affirme (sess. V, Denzinger, *Enchiridion*, n. 669) : *α.* dans Adam, le changement *in deterius secundum corpus et animam*, can. 1 ; *b.* la transmission à tous ses fils, du *peccatum quod est mors animæ*, can. 2 ; *c.* son inhérence à chaque âme, *inest unicuique proprium*, et sa destruction par le Christ seul, can. 3 ; *d.* son existence dans les enfants, même des chrétiens, can. 4 ; *e.* il est *totalement* remis par le baptême (contre les réformateurs), can. 5. — *b*) Sur la nécessité de la grâce, les Pères de Trente sanctionnent les canons d'Orange : *α.* l'impuissance des œuvres humaines sans la grâce, sess. VI, can. 1, Denzinger, n. 693 ; *b.* la nécessité de cette grâce, *non ut facilius possit*, mais pour pouvoir, can. 2; *c.* nature de la grâce actuelle et des actes requis, can. 3.

2. *Contre le prédestinatianisme protestant.* — *a*) Le concile venge la liberté : *α.* elle survit à la chute et n'est pas *titulus sine re*, sess. VI, can. 5 ; *b.* son pouvoir de résister à l'action de la grâce, *posse dissentire si velit*, can. 4 (le concile du Vatican a dit *cui resistere posset*, *Const. de fide*, c. III, Denzinger, n. 1640) ; *c.* son pouvoir d'agir bien ou mal, can. 6 ; *d.* même l'infidèle, ne pèche pas dans tous ses actes, can. 7. — *b*) Le concile condamne ensuite expressément : *α.* la prédestination au mal, can. 17 ; *b* la justification par la foi seule, can. 9-16 ; *c.* la liberté chrétienne des protestants (nécessité des bonnes œuvres et leur mérite), can. 19-33. Voilà le véritable augustinisme préservé de tout excès.

VI. LE FAUX AUGUSTINISME DES JANSÉNISTES (OU PRÉDESTINATIANISME DÉGUISÉ) EST EXCLU DE L'ÉGLISE. — Le jansénisme est par excellence l'hérésie de l'augustinisme excessif; pendant plus de deux siècles (depuis 1564, dénonciation du livre de Baius, au synode de Pistoie, 1794), elle a profondément troublé l'Église, en s'appuyant uniquement sur le docteur d'Hippone, et en lui empruntant ses propres formules, mais entièrement détournées de leur propre sens. Jansénius avouait que sa doctrine était contraire à celle qui, depuis l'époque des scolastiques, était familière presque *dans toute l'Église universelle depuis environ cinq cents ans.* Mais l'autorité irréfragable d'Augustin le rassurait contre tout. *Augustinus*, t. II, lib. proœm., c. XXX, p. 26. Cf. Fénelon, *Dialogues sur le système de Jansénius*, 17e lettre sur la nouveauté de ce système, *Œuvres*, édit. Lebel, Paris, 1823, t. XVI, p. 7.

Trois noms, Baius († 1589), Jansénius († 1638), Quesnel († 1719), représentent les trois phases d'une erreur dont la souplesse admettait diverses formes en gardant toujours les mêmes principes fondamentaux. Ces trois noms exigeront chacun un article ; ici il suffit d'indiquer les principes communs, pour qu'on en voie le rapport avec les autres interprétations de l'augustinisme; il faut rappeler l'affinité des formules entre le système janséniste et le système norisien déjà exposé. Voir AUGUSTINIANISME.

1° *Exposé du système.* — 1. *A la base du système est l'erreur fondamentale sur le caractère purement naturel de la justice originelle.* — Pas plus que Luther, les jansénistes n'ont connu les deux ordres, naturel et surnaturel. *a*) L'élévation de l'homme à une dignité divine par la filiation adoptive que Dieu lui accorde au delà de toutes les exigences de sa nature est pour eux absolument inintelligible. — *α.* Surnaturel nié dans Adam : tous les dons qu'il a reçus, immortalité, science, intégrité, grâce sanctifiante, destination à la vue de Dieu dans l'éternité, tout cela n'est pas une partie de sa nature (Luther), ce n'est pas non plus seulement exigé par la bonté du créateur (augustiniens), c'est exigé absolument par la nature de l'homme. Il n'est donc pas élevé : il est à son rang d'homme. — *b.* Surnaturel nié dans l'homme déchu et racheté. En effet, la rédemption rétablit l'homme dans quelques-uns des droits qui étaient dus à sa nature. Tout au plus, quand les jansénistes se sentaient gênés par l'enseignement commun, accordaient-ils le mot surnaturel, mais en y attachant un sens tout nouveau : la grâce de Dieu, bien que due à la nature humaine avant le péché, est surnaturelle pour notre nature coupable, parce que ses fautes l'ont rendue positivement indigne de ce don qui par suite devient *indebitum*, totalement gratuit. Il en résulte que pour eux l'état de nature pure, c'est-à-dire d'un homme qui, sans péché originel, serait sujet à la concupiscence et aux autres maux de l'humanité actuelle, est absolument inconcevable.

b) De ce principe naît une conception protestante du péché originel et de l'état de l'homme déchu. Le péché originel est envisagé comme une *altération* très grave des facultés naturelles de l'homme. Les jansénistes n'accordent pas à Luther que les facultés humaines ont perdu toute leur activité, mais, avec Calvin, ils avouent que toute *liberté de choix*, toute liberté d'indifférence, c'est-à-dire tout pouvoir de choisir entre deux partis est absolument anéanti.

c) Les jansénistes en concluent que *la clef du système augustinien* est dans la différence essentielle du gouvernement divin et de la grâce dans les deux états. Ils ont imaginé deux économies absolument opposées, et ils ont cru les trouver dans le *De correptione et gratia* de saint Augustin. Voir col. 2299, 2485. — *α.* La prédestination dans l'état d'innocence était *post merita*. Pour l'homme déchu elle est absolument gratuite. — *b.* La liberté dans Adam consistait dans l'indifférence avec pouvoir de se déterminer à son gré. Dans l'homme déchu, il n'y a plus que spontanéité, c'est-à-dire volon-

tariété de l'acte (*libertas a coactione*), mais sans indifférence (il n'y a pas de *libertas a necessitate*). La volonté *agit* (contre Luther), mais elle cède nécessairement à l'impulsion venue du dehors. C'est au fond le système de Calvin qui a souvent employé les mêmes termes. — c. La grâce aussi change de nature. Dans l'état primitif, la grâce laissait à Adam la faculté de résister ou d'obéir, elle donnait le pouvoir, non l'acte (*adjutorium sine quo non*). Aujourd'hui elle est essentiellement efficace, irrésistible (*adjutorium quo*). C'est ici le point où le jansénisme se sépare du protestantisme : jamais Luther, ni, croyons-nous, Calvin n'ont accepté que la grâce laissât à Adam la liberté de résistance.

2. *Système des deux délectations et de la délectation victorieuse, centre de l'économie de l'action divine dans la nature déchue.* — Ce système a été expliqué à l'article AUGUSTINIANISME; les deux impulsions contraires de la grâce et de la nature mauvaise, les degrés de ces deux délectations, la victoire inéluctable de celle qui est plus intense, la distinction des deux grâces, la *gratia parva* et la *gratia robusta* selon qu'elle est inférieure ou supérieure en degrés à la concupiscence adverse, tout cela se trouve chez les jansénistes comme chez les augustiniens, avec cette différence que les jansénistes disent expressément que cette théorie mécanique enlève la liberté du choix et impose une vraie nécessité. Voir col. 2488, 2489.

3. *Les cinq propositions de Jansénius sont l'expression des théories fondamentales du jansénisme ou de leurs conséquences les plus importantes.* — L'Église a condamné de préférence ces propositions qui manifestent, mieux que les principes assez obscurs et embrouillés, le venin mortel du système.

a) La théorie de la liberté janséniste est exprimée dans la 3e proposition, qui est un aspect du principe fondamental expliqué plus haut. « Depuis la chute, l'homme mérite le ciel ou l'enfer, même quand la volonté agit nécessairement, parce qu'il y a spontanéité et non coaction. » On avoue la nécessité, et on affirme la responsabilité : voilà le principe abominable de Bradwardin, de Wiclef et de Calvin. Il est d'ailleurs évidemment renfermé dans la thèse de la délectation inéluctablement victorieuse.

b) La théorie de la grâce suffisante janséniste est dans la 2e proposition : impossibilité des commandements divins, même pour le juste. Elle est évidente dans ce système, puisque le juste est souvent entraîné inéluctablement par une concupiscence plus forte. Mais alors a-t-il une grâce suffisante? A parler franchement, l'affirmation serait ridicule. Mais les jansénistes habiles, pour calmer l'horreur qu'excitait leur assertion, se mirent à proclamer que le pécheur a une grâce *sufficientissima*, et une puissance d'agir *perfectissima, completissima, expeditissima*, puisque cette grâce présente entraînerait la volonté à un acte bon, si la concupiscence était moins violente : absolument comme un corps a le pouvoir de ne pas tomber, si la pesanteur s'exerçait avec moins d'énergie. De là naquirent les interminables discussions sur la grâce suffisante *absolute* et non *relative*.

c) La théorie de la grâce toujours irrésistible (proposition 3e) est évidente dans le système : il n'y a point de liberté, qui résisterait? Toute grâce est une impulsion qui produit toujours tout l'effet dont elle est capable : on ne lui résiste donc pas. Chaque degré de grâce paralyse en effet un degré correspondant de concupiscence mauvaise : il a donc fait tout ce qu'il peut faire.

d) La thèse historique sur les semipélagiens (4e proposition) formule une erreur de fait pour en tirer un argument en faveur de l'irrésistibilité de la grâce. Les semipélagiens admettaient, dit Jansénius, toute la grâce réclamée par Augustin (erreur historique), donc ils erraient sur sa nature, en affirmant dans la volonté le pouvoir de résister (erreur dogmatique janséniste).

e) Le particularisme de la rédemption et par suite la négation en Dieu de la volonté du salut de tous, est dans la 5e proposition. Le jansénisme, avouant la nécessité du péché pour les non-élus, est directement opposé à la doctrine commune des scolastiques et des conciles de Kiersy-sur-Oise et de Toucy. Jansénius imagine que cette doctrine de l'Église a été condamnée autrefois.

4. *Variétés accidentelles chez Baius, Jansénius et Quesnel.* — Ils ont tous admis ce fonds commun de l'hérésie janséniste. Mais chacun, selon son génie, a spécialement envisagé un aspect ou une partie du système, tout en admettant les autres comme principes présupposés ou conséquences inévitables. Ainsi Baius a surtout développé le principe fondamental affirmant le caractère purement naturel de l'état adamique et par suite la mutilation de la nature déchue, avec transformation de la liberté et de la grâce; de plus il exagérait le rôle de la charité par la théorie des deux amours. Jansénius s'attache de préférence à faire ressortir le jeu de la grâce et de la concupiscence par sa théorie des deux délectations graduées, qui fut l'objet de grandes discussions au XVIIe siècle. Quesnel enfin rajeunit les formules en parlant moins des délectations que de la toute-puissance de Dieu agissant victorieusement en l'homme, et de plus il développa la nouvelle théorie, à peine insinuée avant lui, sur l'Église, son organisation et ses pouvoirs, afin d'échapper plus facilement à ses décisions. Cf. Propositions condamnées de Quesnel, n. 72-78, 89-101, dans l'*Enchiridion* de Denzinger, n. 1287 sq. Plusieurs ont cru que Quesnel avait renoncé à la théorie des deux délectations. C'est une erreur : tout le jansénisme est là; mais, le sujet étant épuisé, les esprits fatigués et les condamnations formelles, il porta l'attention sur Dieu qui détermine nécessairement notre volonté, plutôt que sur le moyen dont il use dans ce but.

2° *Le résultat des discussions jansénistes a été un progrès de l'augustinisme modéré.* — Cela est évident si on parcourt les propositions condamnées de Baius, Jansénius et Quesnel. L'étude en sera faite ailleurs. Signalons seulement quelques progrès importants, qui projettent une plus vive lumière sur les thèses consolantes, contenues, mais voilées dans l'augustinisme primitif :

1. L'ordre surnaturel est affirmé et distingué de l'ordre naturel : *a*) Les privilèges d'Adam étaient surnaturels. Propositions de Baius, n. 1, 3-7, 9, 21, 23-24, 26, 78-79; de Quesnel, n. 34-35; de Pistoie, a. 16. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, pour Baius, n. 88 sq.; pour Quesnel, n. 1216 sq.; pour le synode de Pistoie, n. 1379 sq. — *b*) La grâce sanctifiante est surnaturelle, et sans elle point de vrai mérite. Propositions de Baius, n. 42, 63, 64, 17, 2, 11, 15. — *c*) En condamnant la théorie des deux amours en vertu de laquelle tout ce qui n'est pas charité chrétienne serait par cela même acte mauvais, l'Église affirme l'existence de vertus naturelles. Baius, n. 34, 36, 37, 38; Quesnel, n. 44, 46, 47, 50-58; Pistoie, a. 23 (très important). — *d*) La crainte de Dieu n'est point péché, bien qu'elle ne soit pas la charité. Quesnel, n. 60-67; Pistoie, a. 23.

2. Sur le péché originel l'Église, en condamnant les exagérations, explique plus clairement sa nature : *a*) Il dépend essentiellement du péché volontaire d'Adam. Baius, n. 46, 49, 52 (tous les péchés des parents ne sont pas transmis par l'hérédité; cf. col. 2398), 53. — *b*) Il n'a point pour effet la destruction de la liberté et de toutes les forces de l'âme. Quesnel, n. 1, 2, 38-40, 42, 48. — *c*) Sur le sort des enfants morts sans baptême, l'Église, condamnant l'a. 26 de Pistoie, venge des attaques jansénistes et autorise la conception plus douce que celle d'Augustin, qui n'inflige au péché originel que la perte de la béatitude surnaturelle. Cette décision a une importance capitale.

3. La liberté ou le pouvoir complet de ne point pécher est nécessaire pour que la faute soit imputable. Baius, n. 46, 66, 67, 68; Jansénius, 3e proposition. — *a*) Donc l'observation des préceptes n'est point impossible. Baius, proposition 5e; Jansénius, 1re proposition. — *b*) Donc tous les actes d'un pécheur ne sont pas de nouveaux péchés, Baius, n. 35, 40; Quesnel, n. 45, 59; ni les actes des infidèles. Baius, n. 25; Quesnel, n. 26, 27. — *c*) Donc la concupiscence n'est point un péché, sans le consentement libre. Baius, n. 50, 51, 74-75.

4. Surtout le rôle et la distribution de la grâce sont expliqués dans le sens de l'augustinisme tempéré par les scolastiques : *a*) La grâce efficace laisse toute liberté de lui résister, 2e proposition de Jansénius ; a. 21 de Pistoie. Donc la grâce du Christ n'est point toujours efficace. Quesnel, n. 3-25, 31, 37, 69. — *b*) La grâce suffisante est donnée au moins aux *justes*, pour accomplir tous les commandements, et elle doit donner un pouvoir complet de bien faire, 1re prop. de Jansénius. — *c*) La doctrine de la rédemption universelle (et par suite de la volonté divine de sauver tous les hommes, de leur donner les moyens nécessaires) est vengée des attaques du jansénisme. 5e proposition de Jansénius. C'est là une confirmation solennelle de la doctrine commune parmi les théologiens, et depuis ces condamnations, elle a été universellement admise.

VII. L'AUGUSTINISME INTERPRÉTÉ PAR LES ÉCOLES CATHOLIQUES DEPUIS LE XVIe SIÈCLE. — 1° *Avant les controverses entre thomistes et molinistes.* — Cette période, qui embrasse presque tout le XVIe siècle, profondément troublée par les luttes contre le protestantisme envahissant, semble avoir, au point de vue de l'augustinisme, un double caractère dans la théologie catholique : d'une part, fermeté inébranlable à soutenir les deux dogmes de la grâce toute-puissante et de la liberté humaine, et de l'autre, confusion, vague et obscurité quand il s'agit de les accorder. Trois faits à signaler :

1. *L'étude de saint Augustin* prend un nouvel essor, favorisé par les éditions qui se succèdent rapidement, voir col. 2315; excité par l'insistance de Luther et de Calvin à imposer à ce Père leur déterminisme divin, réclamé enfin par le renouvellement de la théologie obligée de se rajeunir après la triste décadence du XVe siècle. Mais pour certains l'étude trop exclusive de ce seul Père, préparait déjà, par exemple à Louvain, non seulement dans Baius, mais dans de nombreux amis, des exagérations et des nouveautés qui pendant longtemps allaient troubler l'Église.

2. *Le progrès le plus sensible* et le plus continu pendant tout ce siècle, c'est sans contredit l'affirmation nette et catégorique du rôle de la liberté sous l'action de la grâce, et cela est naturel, puisque les réformateurs proclamaient le serf arbitre au lieu du libre arbitre.

a) Voici le double aspect sous lequel on envisageait la question : *a*. D'abord dépend-il de la volonté, sous l'action de la grâce, de donner ou de refuser son consentement? Peut-elle résister à la grâce? à Dieu qui la sollicite? Ou encore : la même grâce peut-elle être efficace ou inefficace selon que la volonté consentira ou non? Et comme cette dernière formule peut sembler contradictoire, on se demandait : *La même grâce* peut-elle, dans l'un obtenir le consentement, dans l'autre trouver un refus, et cela en supposant les mêmes difficultés dans les deux et les mêmes dispositions? — *b*. Autre aspect du problème : La grâce est-elle donnée à tous, quand elle est nécessaire pour ne pas pécher? Peut-on admettre que quelqu'un ait mal agi, parce que la grâce lui a manqué?

b) Or, la réponse à peu près unanime des théologiens proclamait la liberté absolue de repousser la grâce de Dieu, et la distribution généreuse de cette grâce par Dieu, au point que tout damné devait imputer à sa seule obstination la perte de son salut. De ce fait on a les témoignages les plus solennels : *a*. En 1528 le concile de Sens (tenu à Paris, dont l'évêque était suffragant de Sens, sous la présidence du cardinal Duprat, archevêque de Sens, et chancelier de France, « un des plus mémorables conciles qui aient jamais été célébrés dans l'Église de France, » d'après Jager, *Hist. de l'Église cathol. en France*, t. XIV, p. 410), promulgua contre le luthéranisme une série de décrets doctrinaux : le 15e s'exprime avec une netteté absolue sur les deux questions. Après avoir affirmé la nécessité de la grâce prévenante, il ajoute : *Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu, nec momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostium et pulset : cui si quis aperuerit januam, intrabit ad illum, et cænabit cum illo.* Voilà l'universalité de la grâce nettement vengée des accusations de pélagianisme trop souvent formulées contre cette doctrine. Voici maintenant le pouvoir de résister à la grâce, et, il faut le remarquer, non pas à une grâce quelconque, ainsi que plusieurs ont essayé de l'expliquer, mais à la grâce efficace elle-même, à celle qui, dans le langage augustinien, entraîne et soumet la volonté : *Nec denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium, cui resisti non possit. Quoties enim Dominus voluit congregare filios Jerusalem..., et noluerunt? Concil. Senon.*, a. 5, Mansi, réimpr. de Leipzig, 1901, t. XXXII, col. 1176; Hardouin, *Concil.*, t. IX, col. 1946. Cf. Jager, *Hist. de l'Église cath. en France*, t. XIV, p. 394-408. Et, pour dissiper tout doute, en même temps que le texte des décrets, parut le commentaire rédigé par un de ses théologiens, Josse Clichtoue, accentuant la pensée des Pères. Se proposant l'objection luthérienne : *Si traxerit nos Pater, non possumus trahentem non sequi*, il répond en décrivant l'action divine comme une invitation laissant tout pouvoir de résister : *Vocat et trahit Deus ad se homines, non vim inferendo voluntati et eam cogendo, sed ipsam hortando excitandoque ad bonum. Quam hortationem et tractum sequi possunt, qui vocantur, si velint..., aut rejicere si voluerint, obscpiendo aures cordis et obnitendo divino tractui...; contranitendo huic divinæ attractioni...* Josse Clichtoue, *Compendium veritatum contra lutheranos ex actis conc. Senonensis*, in-fol., Paris, 1529, fol. 132 sq. Comment exprimer plus formellement le pouvoir de *résister* à la grâce la plus efficace, *divino tractui?* Telle était la doctrine des théologiens, et en particulier de l'université de Paris. Sans doute le concile de Sens n'est pas infaillible, mais il est un précieux témoin historique de la pensée de cette époque.

b. Ce pouvoir de résister à toute grâce était enseigné par les apologistes si connus, Driedon, Tapper, Cuner, Stapleton, avec une telle conviction, qu'on n'a pu révoquer en doute leur pensée, mais qu'on les a suspectés d'avoir dépassé parfois la mesure. Voir Serry, *Hist. congregat. de aux.*, l. V, sect. II, c. V, Venise, 1740, p. 640.

c. Un document remarquable prouve qu'il en était de même dans toute l'Église, et spécialement dans les universités. C'est la lettre écrite en 1551 par l'illustre dominicain Pierre Soto au chancelier de l'université de Louvain ; il constate (avec effroi, nous dirons pourquoi) que deux idées dominent la théologie du temps, l'une, « que la grâce nécessaire n'est refusée à personne, » l'autre, « que la grâce, une fois donnée, laisse la liberté d'en user ou de la rejeter. » Parcourant les pays de l'Europe il trouve ces affirmations partout, *ita ut videatur jam tota Ecclesia in hanc trahi sententiam.* Enfin, dit-il, cette doctrine, elle est donnée comme « l'interprétation vraie de saint Augustin et des Pères, plusieurs veulent même qu'elle ait été définie au concile de Trente ». Pierre Soto, *Epist. ad Ruard. Tapperum* dans l'appendice de Reginald, O. P., *De mente s. conc. Trident.*, Anvers, 1706. Cf. Schneemann, S. J., *Controvers. de*

div. grat., 1881, p. 134; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis*, Paris, 1886, p. 560. Il faut tenir compte des réserves du R. P. Dummermuth, mais le fait général énoncé par P. Soto est dans son fond incontestable. Du reste, la définition de Trente, anathématisant quiconque nierait *liberum arbitrium... posse dissentire, si velit*, n'aurait pu être formulée, si l'accord n'eût été général. Seulement les théologiens, développant davantage leur pensée, sont plus énergiques, comme par exemple, François Romée de Châtillon, 45e maître général de l'ordre des frères prêcheurs; il enseigne expressément que « deux pécheurs dans les mêmes dispositions, recevant la même motion spéciale de Dieu, peuvent l'un se convertir, l'autre s'endurcir ». Pourquoi? « Si vous répondez : la grâce meut l'homme libre librement, *proinde in libertate attracti hominis est sequi vel non sequi divinæ motionis attractum, bene respondebis et Augustino ac ceteris Patribus conformissime.* » *De libertate operum ac necessitate*, Lyon, 1538; cf. Schneemann, *op. cit.*, p. 150, et les remarques et additions de Dummermuth, *op. cit.*, p. 619-639. D'ailleurs ces deux écrivains sont à consulter pour toute cette histoire du XVIe siècle. Ici le seul point affirmé est l'accord de ces théologiens pour enseigner le pouvoir de résister à la grâce même efficace.

c) Mais comment conciliait-on le pouvoir de résister à la grâce avec l'infaillibilité de la providence divine? C'est là, il faut l'avouer, que la confusion et l'obscurité étaient grandes. L'appel à la science moyenne n'apparaît point clairement avant Fonseca et Molina. Quelques précurseurs comme Raphaël Venosti, ou peut-être Barthélemy Camerarius († 1564), *De prædestinatione, libero arbitro et gratia* (1556), ont pressenti cette explication. Mais en général, dès que les théologiens essayaient une explication, ils tombaient dans d'étranges incertitudes, des hésitations, des illogicités, et, il faut le dire, parfois dans des assertions pélagiennes ou semipélagiennes. Pierre Soto était effrayé de l'idée qu'on peut résister à la grâce : certes il se trompait, à notre avis, mais il avait une excuse dans les excès de quelques-uns des défenseurs de cette idée. Ainsi les uns soutenaient que Dieu donne à tous une égale grâce; d'autres, avec Catharin († 1553), prétendaient que la liste des prédestinés n'est pas fixée, si ce n'est pour certains élus de choix. De telles hésitations réclamaient un examen plus approfondi de ce problème.

2° *L'augustinisme des thomistes et des molinistes dans les controverses de auxiliis* (1588-1606). — Dès 1582 des discussions animées à Salamanque apprenaient aux théologiens que deux explications de l'action divine se disputaient la priorité. La *Concordia* de Molina (1588) — précédée non seulement d'une approbation du dominicain Ferreira, représentant de l'Inquisition, mais de grands éloges pour avoir si savamment dans la question la plus ardue, expliqué les conciles et l'Écriture — souleva de très vives controverses. Elles seront racontées ailleurs. Voir MOLINISME, THOMISME. Ici il suffit de caractériser l'attitude des deux partis relativement à saint Augustin.

1. *Interprétation de l'augustinisme par Bañez, Lémos, Alvarez, etc.* — Elle consiste à restaurer, au nom d'Augustin, la prédétermination soutenue deux siècles plus tôt par ceux des disciples de Bradwardin qui avaient dégagé le système des excès de son auteur. C'est ainsi qu'il faut expliquer les paroles des thomistes qui ont invoqué l'autorité de Bradwardin, comme Réginald. Il est bien certain qu'ils n'ont jamais voulu dire avec cet auteur que la prédétermination nécessite la volonté.

Le fondement augustinien du système réside dans les énergiques formules du grand docteur affirmant que la grâce meut l'âme *indeclinabiliter et insuperabiliter*, *De corr. et grat.*, c. XII; qu'elle soumet la volonté même rebelle, *rebelles compellat voluntates*, que ses forces sont victorieuses, *vires efficacissimas*. *De grat. et lib. arb.*, c. XVI, etc.

Voici donc, d'après le système de la prédétermination, l'explication augustinienne de quatre dogmes; j'en emprunte les formules aux écrivains thomistes, et spécialement au P. Guillermin, O. P., qui a exposé récemment le thomisme ordinaire, *Revue thomiste*, septembre 1902, p. 378 sq., tout en souscrivant à un thomisme modifié. Voir col. 2496.

1er dogme. — *La prédestination divine* est le décret éternel qui, par prédilection pour les élus, leur destine la gloire et, pour la mériter, des grâces finalement efficaces. Pour les thomistes, elle est toujours *ante merita*. On a déjà dit que cette question n'a pas en elle-même l'importance que plusieurs ont cru. Voir col. 2402. Tout dépend de la nature de la grâce efficace.

2e dogme. — *La grâce efficace* est une impulsion physique surnaturelle, qui détermine inévitablement et infailliblement la volonté à vouloir le bien. Dieu seul est donc bien la cause première de toutes nos bonnes œuvres et de notre salut. — *a*) Cette motion physique est aussi morale, Guillermin, p. 383 : elle s'exerce réellement dans l'âme, mais non d'une façon mécanique, excluant toute connaissance, toute réflexion, toute délibération. Elle présente des motifs et en même temps détermine à les accepter. — *b*) Elle est nécessaire pour tout acte surnaturel : sans cette impulsion, il est métaphysiquement impossible que l'acte soit posé, puisque sans elle la volonté reste *in actu primo*, radicalement incapable de passer à aucun acte second. Aussi dans l'ordre naturel, tout acte de la volonté exige-t-il une impulsion analogue qui la détermine : sans cela Dieu ne serait pas cause physique première de tout acte. Quelques auteurs ont voulu excepter les actes mauvais : impossible, Dieu doit être cause physique première de tout acte, non de la malice, mais « de tout ce qu'il y a de raison positive d'être, d'acte et de bien ». *Ibid.*, p. 402. — *c*) Elle est absolument gratuite, et il ne dépend pas de nous de l'obtenir : Dieu la donne à qui il veut, et discerne ainsi les bons des méchants. C'est le grand dogme défendu contre les semipélagiens et défini par l'Église. Du reste comment la mériter, au moins la première? Par un acte bon? Mais cet acte ne peut s'exécuter sans une grâce efficace. — *d*) Elle est irrésistible : cette impulsion une fois donnée par Dieu, il est métaphysiquement impossible que la volonté ne veuille pas. L'âme ne peut la repousser, s'en débarrasser, lui faire obstacle (quand elle est déjà reçue), puisque précisément elle donne le consentement, l'acte second. Si on objecte les conciles de Sens et Trente, les thomistes répondent que le concile de Trente n'a point parlé de résistance, mais de *dissentire*, ce qui est tout différent, Alvarez, *De auxiliis*, disp. XCIII; ou bien que la résistance possible concerne la grâce excitante, non la grâce efficace, et que le concile de Sens qui affirme le pouvoir de résister à la grâce efficace, n'est pas infaillible et s'est mal exprimé. Salmanticenses, *De gratia efficaci*, n. 216-218, p. 147-150. Tous affirment très énergiquement que cette motion n'impose point de *nécessité* a la volonté.

3e dogme. — *La grâce suffisante* est « une qualité actuelle et transitoire (*qualitas fluida*) dont l'effet propre et immédiat est de conférer à la volonté libre le dernier complément qui, dans la sphère de la seule potentialité, la proportionne adéquatement à l'acte salutaire. Pour que la volonté puisse actuellement procéder à l'actualisation de l'acte, il faut un complément d'une autre sorte, à savoir une excitation qui ébranle et actionne la volonté (la grâce efficace) ». P. Guillermin, p. 654. Cette grâce est-elle vraiment suffisante, si pour agir, il en faut une seconde que nous n'avons pas? Les thomistes répondent qu'elle n'est pas suffisante dans le sens ordinaire du mot (*grammaticaliter*). « Que le

mot prête à la critique sous le rapport grammatical, c'est possible... Cette grâce nous l'appelons suffisante non en ce sens qu'elle suffit à tout, mais en ce qu'elle suffit à donner le pouvoir potentiel. » *Ibid.*, p. 393. Cf. Alvarez, disp. LXXIX. L'exemple d'Alvarez est remarquable : celui qui est dans la nuit, mais a des yeux sains, a la *puissance* complète de la vue. Les adversaires objecteront : cet homme dans la nuit sera-t-il responsable, s'il ne voit pas?

4e dogme. — La liberté est très sincèrement affirmée dans celui qui agit bien, sous l'action de la grâce efficace, comme dans celui qui agit mal, en étant privé. Voici les principales explications : *a*) L'impulsion divine détermine la volonté à un acte libre, à se déterminer librement. Les adversaires objectent : Dieu ne peut faire ce qui est contradictoire : qu'un acte soit libre, si je ne puis l'éviter. — *b*) Sous la prédétermination, il reste la puissance complète à l'acte opposé; et cette puissance, remarquent avec raison les thomistes, reste *in sensu composito,* sous l'action de la grâce, quoiqu'elle ne puisse s'exercer qu'en son absence, *in sensu diviso*. Mais, objecte-t-on, cette puissance, par exemple la faculté de marcher qui reste dans un homme enchaîné (exemple classique des thomistes), ne suffit point pour qu'il soit libre de marcher ou de ne pas marcher. — *c*) Dernière explication : il dépend de nous d'avoir la grâce efficace. « Dieu l'offre miséricordieusement à tous sans exception, avec et dans la grâce suffisante, de sorte qu'en fait la grâce efficace ne manque jamais à aucun homme, à moins qu'il n'ait mis librement et coupablement lui-même obstacle à la miséricorde divine. » P. Guillermin, p. 394, citant Lémos, Alvarez. A cette explication on objecte : Quel obstacle puis-je mettre, puisque, avec la grâce suffisante, je ne puis me déterminer à rien, ni bien ni mal? Et puis, cet obstacle, d'après Alvarez, c'est un péché précédent ou au moins le péché originel. *De auxil.*, disp. CXIII, n. 8, cité par P. Guillermin, p. 399. Que dire du premier péché, du péché d'Adam? Enfin, s'il dépend uniquement de moi d'avoir la première grâce efficace, que devient la gratuité? Comment Dieu me discerne-t-il?

2. *Interprétation de l'augustinisme par les molinistes. — a*) *Exposé du système.* — Il embrasse trois théories principales :

1re théorie plus douce du péché originel. Molina a mis en évidence et en thèse ce que les scolastiques avaient répété çà et là au sujet du sort des enfants morts sans baptême, moins malheureux que ne l'a pensé saint Augustin, et de l'état de notre nature déchue, dépouillée de ses dons surnaturels, mais non de la possibilité d'actes bons naturels.

2e théorie : la distribution de la grâce est expliquée dans le sens admis par les grands scolastiques. Dieu voulant le salut de tous, donne à tous des grâces (médiatement ou immédiatement) suffisantes au salut, en sorte que nul ne se damne que par sa faute et non par défaut de la grâce nécessaire; que nul ne pèche par impuissance d'éviter le péché. On reproche aux molinistes le pacte affirmé entre Jésus-Christ et son Père de donner des grâces suffisantes à tous. Ils répondent : si de fait Dieu donne des grâces suffisantes à tous, selon l'opinion commune, ce ne peut être qu'en vertu des prières et de la rédemption du Christ acceptée par Dieu pour mériter ces grâces. C'est tout ce que l'on veut dire.

3e théorie : elle est la principale et la clef de voûte du système, et elle concerne la conciliation de l'infaillible action divine avec la liberté. Elle suppose la science moyenne à la base. Dieu sachant de toute éternité la réponse que ferait chaque volonté à chacune des grâces innombrables par lesquelles il peut la solliciter au bien dans telle ou telle des circonstances possibles, choisit librement pour chaque instant la grâce qu'il lui plaît de donner. S'il donne une grâce à laquelle il sait que l'âme consentira, cette grâce est efficace, et nous devons le remercier de l'avoir choisie par pure bonté; s'il donne une grâce à laquelle il sait que l'âme ne consentira pas, cette grâce est suffisante, et on l'appelle ainsi, parce que, si l'homme voulait, il ne dépend que de lui d'y consentir et de faire le bien. Ainsi est sauvegardée la liberté sous l'action de la grâce efficace, et le pouvoir de bien faire avec la grâce suffisante. Nombreuses sont les objections. Voici les principales : Dieu ne cesse-t-il pas d'être cause première des actes libres? Comment et où connaît-il ces déterminations de la volonté purement possible?

b) *Ce système n'est-il pas en opposition avec l'augustinisme?* — Tous ceux qui ont attribué à saint Augustin une impulsion irrésistible de la grâce ont dû aussi voir dans Molina un adversaire de l'augustinisme. Mais s'il est vrai que le grand docteur enseigne, comme plus tard les conciles de Sens et de Trente, que la liberté peut résister à la grâce, on ne peut nier l'accord fondamental. Ajoutons seulement quelques détails historiques : *a.* On a reproché à Molina comme un aveu d'anti-augustinisme et une irrévérence envers le docteur de la grâce, la naïve croyance exprimée par lui que son système, expliqué au ve siècle, aurait préservé l'Église des luttes pélagiennes et des troubles soulevés par les écrits d'Augustin. Cf. Serry, *Hist. congreg. de aux.*, l. I, c. XIII, 1740, p. 71. Cela veut dire qu'il trouvait beaucoup d'obscurité dans ces écrits, et peut-on le nier après les luttes de trois siècles? — *b.* Dans les controverses *de auxiliis,* on l'a dit col. 2468, Clément VIII ordonna surtout de comparer la doctrine de la *Concordia* avec celle d'Augustin et remit un écrit renfermant une longue série de textes augustiniens à l'appui d'un certain nombre d'assertions. Les défenseurs de Molina acceptèrent tout. — *c.* On ne peut douter que les théologiens consulteurs crurent en majorité trouver une opposition entre Molina et Augustin. Mais leur verdict ne fut pas définitivement approuvé et, ce qui est très important pour l'histoire de l'augustinisme, il est certain qu'ils demandaient la condamnation de propositions aujourd'hui universellement enseignées dans toutes les écoles. Ainsi la 1re proposition dans le projet de censure reproduit par Serry, *Hist. cong.*, append., p. 166, est celle-ci : *In statu naturæ lapsæ potest homo, cum solo concursu generali Dei, efficere opus bonum morale, quod in ordine ad finem hominis naturalem, sit veræ virtutis opus, referendo illud in Deum, sicut referri potest ac deberet in statu naturali.* Voilà ce qu'on voulait proscrire : c'était l'enseignement de tous les scolastiques, moins Grégoire de Rimini. Quel théologien ne l'enseigne pas aujourd'hui, depuis que l'opinion opposée a été condamnée dans la proposition 57e de Baius? Denzinger, *Enchiridion*, n. 917. Cf. Serry, *op. cit.*, l. IV, c. XX, p. 560, justifiant la censure. La seconde, que dans le plan primitif, non encore corrigé, on proposait de censurer, était l'affirmation de la possibilité de l'état *puræ naturæ.* Or qui ne l'adopte aujourd'hui? — *d.* Enfin il faut bien que le système affirmant la possibilité de résister à toute grâce n'ait pas de difficulté *essentielle,* puisque toute l'école augustinienne l'admet pour l'état d'innocence. Voir col. 2488. — *e.* La conclusion des congrégations *de auxiliis.* On a cru longtemps que le pape avait réellement préparé une bulle de condamnation de Molina, suspendue par des considérations étrangères au débat. Aujourd'hui, on sait par le document autographe de Paul V, Schneemann, *Controversiarum de div. grat.*, 1881, p. 289-292, que la liberté fut laissée aux deux écoles jusqu'à nouvelle décision apostolique. Le pape disait : « Il n'y a pas nécessité de juger la controverse, parce que l'opinion des dominicains est très différente de celle de Calvin : ils disent en effet que la grâce ne détruit pas, mais perfectionne le libre arbitre; elle exerce son influence de manière que l'homme

agisse selon sa nature, c'est-à-dire librement ; les jésuites de leur côté diffèrent des pélagiens qui mettaient en notre activité l'*initium salutis*, tandis qu'ils soutiennent la thèse absolument contraire.

3° *Après les congrégations de auxiliis.* — Il faudrait signaler la formation d'une autre interprétation de l'augustinisme, celle de Noris, Belelli, et le développement pris au sein de la théologie catholique, par le système de la prédétermination morale. Mais l'étude en a été faite plus haut. Voir AUGUSTINIANISME, col. 2485 sq. Pour tout conclure il suffit de signaler un document important, le bref de Benoît XIV (13 juillet 1748).

Ce bref est le dernier document où le saint-siège ait exprimé sa pensée sur les diverses théories des théologiens pour concilier la grâce et la liberté : à ce titre nous devons en citer ce passage important :

Tu scis in celeberrimis quæstionibus de prædestinatione, de gratia, et de modo conciliandi humanam libertatem cum omnipotentia Dei, multiplices esse in scholis opiniones.	Vous savez que dans les fameuses questions de la prédestination, de la grâce et de la manière de concilier la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu, de nombreux systèmes divisent les écoles.
1. Thomistæ traducuntur ut destructores humanæ libertatis, et uti sectatores nedum Jansenii, sed etiam Calvini. Sed cum ipsi objectis apprime satisfaciant, nec eorum sententia fuerit unquam a sede apostolica reprobata, in ea thomistæ impune versantur, nec fas est ulli superiori ecclesiastico in præsenti rerum statu eos a sua sententia dimovere.	1. Les thomistes sont présentés comme destructeurs de la liberté humaine et sectateurs de Jansénius ou même de Calvin. Mais comme leur réponse aux objections est très satisfaisante et que leur théorie n'a jamais été réprouvée par le siège apostolique, les thomistes ont le droit de garder leur opinion, et nul supérieur ecclésiastique, dans le présent état des choses, ne peut les obliger à y renoncer.
2. Augustiniani traducuntur tanquam sectatores Baii et Jansenii. Reponunt ipsi se humanæ libertatis fautores esse, et oppositiones pro viribus eliminant ; cumque eorum sententia usque adhuc a sede apostolica damnata non sit, nemo est qui non videat a nullo prætendi posse, ut a sua sententia discedant.	2. Les augustiniens sont présentés comme disciples de Baius et de Jansénius. Mais ils répondent qu'ils défendent la liberté humaine, ils écartent de tout leur pouvoir les arguments opposés ; et, puisque jusqu'ici le saint-siège n'a point condamné leur système, il est évident que nul ne peut prétendre les obliger à l'abandonner.
3. Sectatores Molinæ et Suaresii a suis adversariis proscribuntur perinde ac si essent semipelagiani. Romani pontifices de hoc molinano systemate usque adhuc judicium non tulerunt, et ideo in ejus tuitione persequuntur et prosequi possunt...	3. Les disciples de Molina et de Suarez sont condamnés par leurs adversaires comme s'ils étaient semipélagiens. Les pontifes romains n'ont jusqu'ici prononcé aucune sentence sur ce système moliniste ; aussi continuent-ils et peuvent-ils continuer à le défendre...
Hæc (sedes apostolica) libertati scholarum favet, hæc nullum ex propositis modis conciliandi humanam libertatem cum divina omnipotentia usque adhuc reprobavit.	Ce siège apostolique favorise la liberté des écoles, aucun des systèmes proposés pour concilier la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu n'a été jusqu'ici condamné.

Ce bref est reproduit dans *Opera omnia* de Noris, Bassano, 1769, t. I, p. VII-IX ; *Der Katholik*, 1884, p. 181-188.

I. AUGUSTINISME EN GÉNÉRAL. — Outre les ouvrages généraux sur la doctrine de saint Augustin, et spécialement sur sa philosophie, col. 2457-2462, voir les histoires de la philosophie qui constatent en général l'influence augustinienne surtout jusqu'au XIIIe siècle. Voici quelques indications spéciales : Karl Werner, *Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, Vienne, 1876 ; Id., *Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung*, extrait des *Sitzungsber. der k. Akad. d. Wissensch. zu Wien*, Vienne, 1882 ; Id., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 in-8°, Vienne, 1881-1887, surtout le t. III, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, 1883 [illegible] Bradwardine. Pour l'époque [illegible] Thomas, voir les monographies de Werner [illegible] *Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im [illegible] Jahrh.*, in-4°, Vienne, 1878, etc. [illegible] Louvain, 1901 [illegible] au XIIIe siècle [illegible] *Revue néo-scolastique*, 1901 ; Id., *Histoire de la philosophie médiévale*, in-8°, Louvain, 1900 ; Id., *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, in-8°, Louvain-Paris, 1895 ; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, in-4°, Fribourg, 1899 (voir surtout l'augustinisme caractérisé, p. LXI-LXXIV, les luttes et condamnations, p. CCXXVIII-CCLXIII) ; F. Ehrle, S. J., *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrh.*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1889, t. V, p. 603-635 ; H. J. Peckham *über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jahrh.*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theologie*, Innsbruck, 1889, t. XIII, p. 172-193. Les lettres de J. Peckham, sont extraites du *Registrum Peckhami*, édit. Martin. De nombreux documents intéressants sont joints à une dissertation sur l'augustinisme dans *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam seraphici doct. S. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio PP. coll. a S. Bonaventura*, in-4°, Quaracchi, 1883. Pr. de Martigné, O. M., *La scolastique et les traditions franciscaines*, in-8°, Paris, 1888. Mgr Salvatore Talamo, *L'aristotelismo della scolastica*, in-8°, Sienne, 3e édit., 1881, traduit en français, surtout part. II, c. II-IV ; card. Zigliara, *De mente concilii Viennensis*. Les éditeurs des *Opera S. Bonaventuræ*, Quaracchi, 1882-1902, dans la *Dissertatio* [illegible] part. III, t. X, p. 30 sq., étudient le caractère augustinien du docteur séraphique. Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, p. 153-282, étudie l'influence de la philosophie de saint Augustin, particulièrement au XVIIe siècle.

II. AUGUSTINISME THÉOLOGIQUE (grâce). — 1. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Voir les histoires de l'Église, Hergenröther, Noël Alexandre, les histoires des dogmes, par exemple, Schwane, *Dogmengesch.* : semipélagianisme, t. II, § 74, trad. franç., t. III, p. 220-246 ; moyen âge, t. III, § 96-104, en allemand, p. 428-495 ; temps modernes, t. IV, § 7-10, p. 37-59 ; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, *Der Kampf des Semipelagianismus und Augustinismus*, p. 225-240 ; *Der Prädestinationsstreit* (IXe siècle), p. 269-278 ; Wiclef et l'augustinisme, p. 433 sq., 455 ; scolastique, p. 551-583 ; l'augustinisme et le concile de Trente, p. 635-646 ; décomposition de l'augustinisme par la scolastique, 551-583 ; décadence de l'augustinisme par la condamnation de Baius, Jansénius, etc., p. 658-670.

2. OUVRAGES SPÉCIAUX SUR L'HISTOIRE DES DOCTRINES DE LA GRACE. — Voir col. 2400, Serry, Mathieu, et autres. Gaillard, Pr. S. S., *Études sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis saint Augustin*, in-8°, Lyon-Paris, 1897. Études historiques très développées en tête des ouvrages sur la grâce : Lemos, *Panoplia gratiæ*, 1676, t. I. Diego Alvarez, *De auxiliis* [illegible], disp. I ; dans les théologies de Billuart, de Goudin, Louvain, 1874, t. II, p. 2-49. Parmi les auteurs molinistes : Suarez, *Prolegomenon* V, *De variis erroribus gratiæ contrariis*, Paris, 1857, t. VII, p. 220-273 (jusqu'au protestantisme inclus) ; surtout Tournely, *De variis circa gratiam erroribus*, q. III, Venise, 1755, t. III, p. 61-427, abrégé et complété par Montagne, Pr. S.S., dans les onze dissertations qui constituent la *Pars historica* de son traité *De gratia*, 2 in-8°, 1755, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. X, col. 87-816 (très précis pour l'hist. du jansénisme) ; les *Wirceburgenses*, S. J., Paris, 1853, t. IV, *De gratia*, p. 104-241, ont suivi Tournely. Scheeben, *Dogmatik*, t. III, § 289-294, p. 734-802 ; t. IV (Atzberger), § 300-302, p. 8-26.

III. SUR LES LUTTES SEMIPÉLAGIENNES DU Ve-VIe SIÈCLE. — 1° *Écrits contemporains favorables au semipélagianisme* : Cassien, *Collationes*, XIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 898-954, dans le *Corpus* de Vienne (Petschenig), t. XIII, XIV, 1886-1888. Fauste de Riez, *De gratia Dei et humanæ mentis libero arbitrio*, *P. L.*, t. LVIII, col. 783-836, dans le *Corpus* de Vienne (Engelbrecht), 1891, t. XXI. Lettre au prêtre Lucidus, *P. L.*, t. LIII, col. 681-683.

2° *Écrits en faveur de l'augustinisme* : Prosper d'Aquitaine, *Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio* [illegible], *P. L.*, t. LI, col. 1793-1801 ; *De ingratis carmen*, ibid., col. [illegible] ; *Liber contra Collatorem* (a. 432), ibid., col. 1802-1834 ; *Responsiones* 1° *ad capitula calumniantium Gallorum* ; 2° *ad capitula objectionum Vincentianarum* ; 3° *ad excerpta Genuensium* [illegible] ibid., col. [illegible]-1858, cf. L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, in-8°, Paris,

1900, surtout p. 289-408; Fr. Wörter, *Prosper von Aquitanien über Gnade und Freiheit*, in-4° (progr.), Fribourg-en-Brisgau, 1867. — Les écrits du pape Gélase, sous le nom d'erreurs pélagiennes, réfutent aussi les théories appelées bien plus tard semi-pélagiennes, *P. L.*, t. LIX, col. 30-41, 116-137; t. XLV, col. 1763-1771. — Écrit de Maxence et des autres moines scythes (519) aux évêques africains exilés en Sardaigne, *P. L.*, t. XLV, col. 1771, 1778; le mémoire du diacre Pierre et autres Orientaux envoyés à Rome, adressé aux mêmes évêques (520), *ibid.*, t. LXV, col. 442-451, col. 1772-1776. — Œuvres de S. Fulgence, évêque de Ruspe, *Ad Monimum libri III* : l. I, *De duplice prædestinatione Dei, una bonorum ad gloriam, altera malorum ad pœnam*, *P. L.*, t. LXV, col. 153-178 (réfute les exagérations prédestinatiennes de Monime); *De veritate prædestinationis et gratiæ Dei; ad Joannem et Venerium, libri III*, *P. L.*, t. LXV, col. 603-671 (écrit en 523 après le retour en Afrique, le livre Ier seul traite de la grâce et de la prédestination). *Epist.*, XV (1re lettre collective écrite par Fulgence au nom des évêques, d'Afrique, et réponse au mémoire de Jean et Vénérius); *De gratia et libero arbitrio*, *P. L.*, t. LXV, col. 435-442; cf. Mansi, t. VIII, col. 591 sq. Voir une analyse dans Hefele, *Hist. des conc.*, § 265, trad. franç., t. III, p. 302-307. *Epist.*, XVII. Réponse de saint Fulgence et des quinze évêques africains au diacre Pierre et aux autres orientaux, *P. L.*, t. LXV, col. 451-495 (écrit fort important de 523 : il traite de la grâce augustinienne à partir du c. XII, n. 24, col. 466). A rapprocher de Fulgence l'apocryphe *De prædestinatione et gratia*, *P. L.*, t. LXV, col. 843-854; t. XLV, col. 1665, 1678, signalé avec un opuscule analogue, à l'art. AUGUSTIN, col. 2308.

3° *Études sur la controverse semipélagienne* : Noël Alexandre, O. P., *Hist. eccles.*, c. III, a. 7, Venise, 1778, p. 45-54; diss. IV, a. 176-180; Petau, *De pelagianorum et semipelag. hæresi*, dans les *Opera*, Paris, 1866, t. IV, p. 597 sq.; de Meyer, *De pelagianorum et semipelag. erroribus*, dans le t. II de l'*Hist. congreg. de auxiliis*, p. 546 sq.; Fr. Wörter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianisnus*, in-8°, Paderborn ,1898 (étude sur Cassien et saint Prosper : celle-ci avait déjà paru sous ce titre, *Prosper von Aquitanien über Gnade und Freiheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1867 (progr.); Id., *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, in-8°, Munster, 1899, étude sur le *De vocatione omn. gent.*, sur Fauste et Fulgence de Ruspe; fait partie des *Kirchengeschichtliche Studien*. — Études protestantes : Wiggers, *Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, IIe part., in-8°, Hambourg, 1833, p. 224-329; Geffcken, *Historia semipelagianismi antiquissima*, Gœttingue, 1826. — Monographies : A. Koch, *Der h. Faustus von Riez*, in-8°, Stuttgart, 1895; A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, gr. in-8°, Paris, 1894, p. 143-153; Arnold, *Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, in-8°, Leipzig, 1894; Lombard, *Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Strasbourg, 1863; A. Hoch, *Die Lehre d. Joh. Cassianus von Natur u. Gnade*, Fribourg, 1895. Enfin, Hefele, *Histoire des conciles*, § 212, § 235, § 242, trad. franç., t. III, p. 197, 302, 330.

IV. SUR LE PRÉDESTINATIANISME DE GOTTSCHALK (GODESCALC). — 1° Sources. — Les écrits pour et contre ont été réunis par Gilbert Mauguin, *Veterum auctorum qui sæc. IX de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta*, 2 in-fol., Paris, 1650 (esprit janséniste : la dissertation *Historiæ prædest. Sirmondi confutatio* est un panégyrique de Gottschalk, le vrai augustinien). — Dans la *P. L.*, les fragments de Gottschalk (deux professions de foi, etc.) sont réunis, t. CXXI, col. 345-372. — Contre Gottschalk : Hincmar de Reims, *De prædestinatione cont. Gothesc.*, *P. L.*, t. CXXV, col. 49-56 (préface d'un 1er ouvrage perdu), col. 56-475 (2e ouvrage, après le concile de Valence, 855, pour justifier les *capitula carisiaca*; Raban Maur, archevêque de Mayence, *Epist.*, IV, *ad Hincm.*, *P. L.*, t. CXII, col. 1530-1530; *Epist.*, V, *ad Notingum* ou *Liber de prædestinatione* (en 848), col. 1530-1553; *Epist.*, VI, *ad Heberardum*, col. 1518-1562; *Epist.*, VIII (*synodalis*), signifiant la condamnation de Gottschalk, col. 1574; Scot Érigène, *Liber de prædestinatione* (en 851), *P. L.*, t. CXXII, col. 347-439 (nie au fond la prédestination, le péché originel, et se perd dans des rêveries téméraires); Amolon, archevêque de Lyon († 852), *Epist.*, II (*ad Gottesc.*), *opuscula duo*, *B. Augustini sententiæ de prædest. et gratia, et libero arbit.* (recueil de textes), *P. L.*, t. CXVI, col. 84-140. — Écrits défavorables à Hincmar et admettant la *gemina prædestinatio*. Loup Servat, abbé de Ferrières, *Epist.*, CXXIX (850), *P. L.*, t. CXIX, col. 606-608; *Liber de tribus quæstionibus*, *ibid.*, col. 621-648 (en 850) : Mauguin l'a faussement attribué à un prêtre de Mayence; *Collectaneum de tribus quæstionibus*, *ibid.*, col. 648-666; S. Remy, archevêque de Lyon, *De tribus epistolis (episcoporum) liber* (au nom de l'Église de Lyon), *P. L.*, t. CXXI, col. 985-1066; *De generali per Adam damnatione...*, *ibid.*, col. 1066-1084 (collection de textes, surtout d'Augustin); *Liber de tenenda immobiliter Scripturæ veritate et SS. orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*, *ibid.*, col. 1083-1134 (censure très pénétrante des canons de Kiersy-sur-Oise : jette un grand jour sur la controverse); Ratramne, abbé de Corbie, *De prædestinatione Dei libri II* (en 850), *P. L.*, t. CXXI, col. 13-80; S. Prudence, évêque de Troyes, *Epistola ad Hincmarum et Parvulum*, *P. L.*, t. CXV, col. 971-1010; *De prædestinatione cont. Jo. Scotum Erigenam* (852), *P. L.*, *ibid.*, col. 1011-1366 (censure très détaillée du livre de Scot dont il reproduit une centaine de propositions); le diacre Florus (*sub nomine Ecclesiæ Lugdun.*) a écrit : *Liber adversus Joa. Scoti Erigenæ erroneas definitiones*, *P. L.*, t. CXIX, col. 101-250; *Sermo de prædestinatione*, *ibid.*, col. 95-101.

2° *Études.* — Les catholiques se sont en général prononcés contre Gottschalk : Sirmond, *Historia prædestinatiana*, in-8°, Paris, 1648 (contre Usher); Cellot, S. J., *Historia Gotteschalci*, in-fol., Paris, 1655 (contre Mauguin); Schrörs, *Hinkmar von Reims*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1884, p. 88-150. — Voir surtout Hefele, *Hist. des conc.*, l. XXII en entier, trad. franç., t. V, p. 333-433; Hergenröther, etc. — Études favorables à Gottschalk : J. Usher, *Godescalchi et prædest. hæreseos ab eo motæ historia*, Dublin, 1631; G. Voss, *Historiæ de controversiis quas Pelagius ejusque reliquiæ moverunt libri XII*, in-4°, l. VII, part. IV, Amsterdam, 1649, p. 776-830; Mauguin, déjà cité; les critiques protestants modernes en général, Loofs, *Dogmengesch.*, 3e édit., p. 251; Weizsäcker, *Das Dogma von der gottlichen Vorherbestimmung im IX Jahrh.*, dans *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1859, p. 527-576. Parmi les catholiques, voir Marcelli, O. S. A., *Institutiones theolog.*, l. XXVI, c. X, in-4°, Foligno, 1845, t. V, p. 63-73 (suit à peu près Mauguin).

V. LA SCOLASTIQUE DU MOYEN AGE ET L'AUGUSTINISME. — 1° *Sources.* — Les traités spéciaux sur la grâce et la liberté sont rares, ou sont des *Quodlibeta* peu importants, cependant il faut lire S. Anselme, *De concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ cum libero arbitrio*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 489-541; S. Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1001 sq.; Gilles de Rome (Ægidius Colonna), O. S. A., *De prædestinatione, præscientia, paradiso et inferno*, Naples, 1525, etc.

Mais tous les scolastiques exposent leur système dans les Sommes et les commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, l. I, dist. XL-XLI (prédestination); dist. XLVI-XLVIII (volonté divine de sauver tous les hommes, etc.); l. II, dist. XXIV-XXXIII (péché originel, liberté et grâce). La meilleure édition des *Sentences* est celle qui a été revisée pour le commentaire de S. Bonaventure, Quaracchi, 1882-1890. Albert le Grand, *Sum.*, part. I, tr. XVI; Alexandre de Hales, *Sum.*, Ia, q. XXVIII, m. III; IIa, q. LXI sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXIII (science et prédestination); Ia IIæ, q. VI (notion de la volonté); q. CIX-CXIII (de la grâce), qu'il faut comparer avec le commentaire *In IV Sent.*, *loc. cit.*

2° *Études.* — Les théologiens du XVIIe siècle, dans les grandes controverses de la grâce, ont cherché des ancêtres, chacun pour leur système, parmi les scolastiques. De là, de très nombreux chapitres dispersés dans les grands traités de la grâce, sur la pensée de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de Grégoire de Rimini. Sur saint Thomas en particulier, voir plus loin tous les ouvrages pour ou contre le thomisme de Bañez. — Carl Werner, *Der h. Thomas von Aquino*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1859, t. II, c. V, p. 839-842 (Thomas et Augustin); L. Thomassin, *Mémoires sur la grâce, où l'on représente les sentiments de S. Augustin, de S. Thomas et de presque tous les théologiens jusqu'au concile de Trente et, depuis le concile, des plus célèbres docteurs des universités de l'Europe*, 3 in-8°, Louvain, 1668; in-4°, Paris, 1682 : cet ouvrage, nécessairement très incomplet, mais utile et répondant assez bien à son titre, a été traduit en latin par l'auteur, sous ce titre : *Consensus scholæ de gratia*, dans les *Dogmata theologica*, in-fol., Paris, 1680, t. III; in-4°, Paris, 1870, t. VI; Ch. du Plessis d'Argentré a inséré au t. III des *M. Grandin doct. Sorbonnici opera*, 5 in-4°, Paris, 1710, des études historiques très utiles sur l'augustinisme au moyen âge : *De prædestinatione ad gloriam et reprobatione commentarius historicus*; *De voluntate divina antecedente et consequente salvandi homines veterum et recentiorum testimonia*; *De contritione et attritione scholasticorum sententiæ*.

3° *Sur le prédestinatianisme de Bradwardin* (voir THOMAS BRADWARDIN). — Son ouvrage : *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum libri III*, a été édité par H. Savile, in-fol., Londres, 1618. Consulter d'Argentré, *Collectio judiciorum...*, t. I, ad an. 1530; Fabricius, *Bibliotheca mediæ ævi*, édit. Mansi, t. I, p. 267-272, édit. de Florence, 1858, t. II, p. 248-251; J.-B. Duchesne, S. J., *Le prédestinatianisme*, l. IV, c. V, in-4°, Paris, 1724; Thomassin, *op. cit.*, l. II, part. II, n. 9, Paris,

t. VI, p. 147-154 ; Lechler, *De Thoma Bradwardino commentatio*, gr. in-4°, Leipzig, 1862 (programme) ; *Kirchenlexikon*, 2e édit. (Kaulen), t. II, col. 1157 ; K. Werner, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883, toute la 2e partie, p. 234-300.

VI. L'AUGUSTINISME PRÉTENDU DE WICLEF. — 1° *Sur Wiclef et sa doctrine* : la bibliographie très étendue se trouve dans le *Répertoire d'histoire et de bibliographie* de U. Chevalier, col. 2340-2341, 2841, et dans l'édit. des *Fasciculi zizaniorum* par Shirley, p. 529-533. — Indications principales :

1. *Ses œuvres latines* sont éditées d'après les manuscrits par la *Wyclif's Society* depuis 1882, un grand nombre de volumes ont déjà paru avec de savantes introductions. Le *Trialogus*, principal ouvrage de Wiclef, a été réédité avec un *supplementum* jusque-là inédit par G. Lechler, in-8°, Oxford, 1869.

2. *Sources contemporaines.* — Thomas Netter, de Walden, O. Carm. (Th. Waldensis, † 1430), *Doctrinale antiquitatum fidei*, l. I, réfute le déterminisme de Wiclef contre qui il écrit, dans les *Opera Th. Wald.*, 3 in-fol., Venise, 1757 (la meilleure édition par Blanchiotti). — Les *Fasciculi zizaniorum mag. Joh. Wyclif cum tritico*, édités par Shirley, in-8°, Londres, 1858 (dans les *Rerum Britann. medii ævi scriptores*), sont un recueil excessivement important de documents wicleffistes et antiwicleffistes : on y trouve en particulier les trois *determinationes* du carme J. Kynyngham (Cuningham) contre Wiclef qu'il appelle toujours *magister meus*, p. 4-104 ; les *determinationes* de Wiclef contre Cuningham, p. 453-481 ; les mémoires présentés par Wiclef à Richard II et au Parlement ; des abjurations de wicleffistes, p. 329, 414, etc. ; des documents sur le concile de Londres de 1382, p. 272-292, etc. — Dans le *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* d'Ortwin Gratius (van Græs), édit. d'Ed. Brown, 2 in-fol., Londres, 1690, t. I, p. 190-265, se trouve le précieux *Tractatus* du franciscain Guillaume Woodford de Waterford, *Contra errores Wiclefi in Trialogo*, réfutation détaillée des dix-huit articles condamnés au concile de Londres de 1396 (voir surtout l'art. 17, p. 250 sq.).

3. *Articles condamnés.* — Dès le 31 mai 1376, Grégoire XI, dans une bulle à l'université d'Oxford, enjoignait de réprimer les erreurs et de livrer Wiclef à l'archevêque de Cantorbéry, pour être jugé (*Fasciculi zizan.*, p. 242-244). — En 1381, une première liste de 12 articles sur l'eucharistie est condamnée par l'université. *Ibid.*, p. 110-113. — En 1382, le concile de Londres réprouve une série de *vingt-quatre propositions* (texte, *ibid.*, p. 277-282), actes, p. 282-292, condamnation réitérée plus tard, le 13 décembre 1384 (texte, *ibid.*, p. 497). — Au concile de Constance, approuvé par Martin V, 20 février 1418, furent condamnés 45 articles (dans Mansi, t. XXVII, col. 727 ; Denzinger, *Enchiridion*, n. 477-521. Le *Fasciculus rerum expetendarum*, t. I, p. 280-295, donne les mêmes 44 articles (on a omis le 40e, *Electio papæ a cardinalibus, a diabolo est introductus*) avec les *Rationes et motiva ac Reprobationes articulorum Wiclefi* ; voir une autre censure des mêmes articles dans Van der Hardt, *Magnum Constantiense concilium*, 1699, t. III, p. 168 sq., 632-635. — Enfin une série *beaucoup plus complète de 260 propositions* extraites à Oxford des œuvres de Wiclef, fut condamnée à la IXe session. Voir Hefele, *Hist. des conc.*, trad. franç., t. VII, § 752. Dans le *Fasciculus rerum expet.*, p. 267-280, on trouve une liste de 305 « articles condamnés à Constance », classés méthodiquement sous divers titres.

4. *Études.* — Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, 1778, t. VIII, p. 556 sq., dans le *Thesaurus* de Zaccharia, t. VIII, p. 395 ; Maimbourg, *Hist. du Wicleffianisme*, in-12, La Haye, 1683 ; et surtout Pet. M. Grassi, *De ortu ac progressu hæresum Joc. Witeleffi in Anglia presbyteri narratio historica*, in-fol., Vicenze, 1707 ; Venise, 1734. — Travaux protestants : *Vie de Wiclef*, par John Lewis, Londres, 1720 ; Le Bas, Londres, 1832 ; Fr. Böhringer, Zurich, 1866 ; Buddensieg, *Johann Wiclif und seine Zeit*, in-8°, Gotha, 1885 ; Victor Vattier, *John Wyclyff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, in-8°, Paris, 1886, surtout part. IIe, c. I, p. 205-225, peu exact. En particulier : Gotthard Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, 2 gr. in-8°, traduit et abrégé en anglais par Lorimer sous ce titre : *John Wicliff and his englisch precursors*, in-8°, Londres, 1884 ; Robert Vaughan, *The life and opinions of J. de Wycliffe, illustrated principally from his unpublished mss.*, 2 in-8°, Londres, 1828, 1831. Sur sa doctrine, le meilleur travail protestant, d'après Shirley, est l'étude de Ern. A. Lewald, *Die theologische Doctrin Johann Wycliffes nach den Quellen...*, dans *Zeitschrift für histor. Theol.* de Niedner, 1846-1847.

2° *L'augustinisme protestant au XVIe siècle.* — Outre les œuvres des réformateurs, voir pour les luthériens : *Concordia, Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, in-12, Berlin, 1857 (reproduit l'édition de Leipzig de 1580). Pour les réformés : Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, 1840. Neuchâtel, *Confessions de foi des Églises réformées de France et de Suisse*, in-12, Montpellier, 1825. — Études protestantes : Herzog, Loofs, Seeberg, Baur, les Haag, dans leurs histoires des dogmes. Auteurs divers : S. Alexandri..., ..., *Bellarminum et alios*, ..., *Jansenio-Nervianæ*, ..., 1678. — Études catholiques : Möhler, *La symbolique, ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants*, trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1852 ; J. Adam, S. J., *Calvin défait par lui-même et par les armes de saint Augustin, qu'il avait injustement usurpées sur les matières de la grâce, de la liberté et de la prédestination*, in-8°, Paris, 1650 ; Jac. Mazen, S. J., *D. Augustinus controversiarum fidei hujus temporis ex sola S. Scriptura ... arbiter ac decisor optimus cum refutatione Caroni ..., ...*, in-12, Cologne, 1656 ; H. Lorenz, *D. Augustinus ab Augustana confessione vindicatus*, in-8°, Duderstadt, 1730. Serre, pasteur calviniste de Charenton converti, adresse aux protestants cet ouvrage : *De l'autorité de saint Augustin touchant la matière de la grâce*, in-8°, Paris, 1703, cf. *Journal des savants*, t. XXXII, p. 487-492.

VII. SUR LE JANSÉNISME. — 1° *Sources jansénistes.* — Voir BAIUS, JANSÉNIUS, QUESNEL, pour la bibliographie de leurs œuvres. Le système est plus méthodiquement exposé par Jansénius, *Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adv. pelag. et mass.*, 3 t. en un in-fol., Louvain, 1640. — Ant. Arnauld a publié deux *Apologies de Jansenius* (1643-1644) (la seconde contre la réponse de Habert à la première, *Œuvres complètes*, t. XVII, p. 1-637) ; *Dissertatio de gratia efficaci* (sur la chute de Pierre), t. XX, p. 139-314 ; des polémiques contre molinistes, contre le P. Nicolai, O. P., t. XX, p. 564-741, surtout les *Vindiciæ S. Thomæ circa gratiam sufficientem*, etc., *Réflexions... sur le nouveau système de la nature et de la grâce* contre Malebranche, t. XXXVII, p. 167-800. Voir à la table générale, t. XLIII, p. 21 sq., au mot : **Augustin**, ses idées sur les œuvres et la doctrine du grand docteur. Les auteurs des livres jansénistes sont indiqués et jugés dans la *Bibliothèque janséniste ou catalogue alphabétique des principaux livres jansénistes ou suspects de jansénisme...* (par le P. de Colonia), 1727 (à l'index par décret du 20 septembre 1749 pour jugements trop sévères), refondue et augmentée par le P. Patouillet sous le titre de *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 in-12, Anvers, 1752 (à l'index, décret du 11 mars 1754), inséré sous le titre de *Dictionnaire des jansénistes*, dans l'*Encyclopédie théol.* de Migne, 1re série, t. XII, p. 241-900.

2° *Contre le jansénisme.* — Les réfutations publiées jusqu'en 1654 sont signalées dans la *Bibliotheca anti-janseniana, sive catalogus piorum eruditorumque scriptorum qui Jansenianas hæreses... impugnarant*, in-4°, Paris, 1654 [par Phil. Labbe, S. J.]. Tous ces ouvrages et ceux sans nombre parus depuis défendent saint Augustin contre l'interprétation des jansénistes. Par exemple, Martinez de Ripalda, *Adversus Baium et baianos*, appendice à son grand ouvrage *De ente supernaturali*, Paris, 1872, t. V, VI (contre les jansénistes sous le nom de Baianos) ; Deschamps, S. J., *Theses de gratia, libero arb., prædest., contra Jansenii Augustinum*, in-fol., Anvers, 1641 ; Alex. Sebille, O. P., *D. Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpres thomisticus adversus Jansenii... doctrinam, prout defenditur in Theologia Vincentii Lenis* (Libert Fromond), in-fol., Mayence, 1652 ; Petrus a S. Joseph, O. Cist. (congr. Fuil.), *Defensio S. Augustini ... adversus Augustinum Yprensem, quoad auxilia grat. et hum. libertatem*, Paris, 1651 ; Et. Dechamps, S. J., *De hæresi janseniana*, etc., in-fol., Paris, 1654 (excellent, d'abord publié en 1645, in-4°, sous le nom de Ricard et sous le titre de *Defensio censuræ s. fac. Paris. [27 juin 1560] seu... de libero arbitrio*) ; Id., *Le secret du jansénisme découvert et réfuté*, Paris, 1651 ; Jean Adam, S. J., *Le tombeau du jansénisme, ou le jansénisme détruit par saint Augustin et la bulle d'Innocent X*, in-4°, Paris, 1654 ; Anton. Marinari, *Verus Augustinus*, 3 in-4°, Venetiis, 1663-1677 ; Fortuné de Brescia (a Brixia), O. M. Cap., *Jansenii hæresis ejusque systema de medicinali gratia Christi Redemptoris methodice expositum*, in-8°, Brescia, 1751 (exposé très méthodique) ; Jean Leporcq, de l'Oratoire, *Les sentiments de saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansenius*, 2e édit., in-4°, Lyon, 1700, cf. Fénelon, *Œuvres*, Versailles, 1821, t. XVI (avertissement de l'édition, t. X, p. I-CVIII).

3° Sur la différence essentielle qui sépare le jansénisme du système de la prédétermination, voir les nombreuses réfutations des jansénistes par les thomistes, par exemple Serry, O. P., *Propositiones... damnatæ in bulla Unigenitus*, 8 in-4°, Rome, 1721 (savant ouvrage) ; Massoulié, O. P., *D. Thomas sui interpres*, 2 in-fol., Rome, 1692, t. II, p. 340-385 ; Annat, S. J., *La conduite*

de l'Église et du roy justifiée dans la condamnation de l'hérésie des jansénistes, in-4°, Paris, 1564, toute la IIe partie : *De la prétendue conformité de la doctrine des jansénistes et des thomistes*, p. 121-267 ; Tournely, *De gratia Christi*, Venise, 1755, p. 292-300; Montagne, S. S., *op. cit.*, dans *Cursus theol.* de Migne, t. x, col. 585-595 ; Billuart, O. P., *La vérité et l'équité de la constitution Unigenitus démontrée contre les 101 propositions de Quesnel*, in-12, 1737.

VIII. INTERPRÉTATIONS DES ÉCOLES CATHOLIQUES. — 1° Exposé et défense du système de la prédétermination. — D. Alvarez, *De auxiliis divinæ gratiæ et humani arbitrii viribus et libertate ac... concordia l. XII*, in-fol., Rome, 1610 ; P. Ledesma, O. P., *Tractatus de divinæ gratiæ auxiliis*, in-fol., Salamanque, 1611 (nie toute connaissance certaine des futurs conditionnels); Lémos, *Panoplia gratiæ seu de rationalis creaturæ in finem supernaturalem gratuita divina suavipotente ordinatione, ductu*, etc., 4 in-fol., Liège (en réalité Béziers), 1676. Presque toutes les théologies publiées par les dominicains, Contenson, Gonet, Goudin, Gotti, Billuart. Plus récemment, Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ, seu responsio ad R. P. Schneemann*, in-8°, Paris, 1886 ; Guillermin, O. P., *De la grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, novembre 1901, mars et septembre 1902, janvier 1903.

2° Exposé et défense du molinisme : Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, etc., in-8°, Lisbonne, 1588-1589 ; Cuenca, 1592, etc. ; Lessius, *De gratia efficaci, de prædest. et reprobatione*, Anvers, 1610 ; in-8°, Paris, 1878 ; Suarez, son grand ouvrage *De gratia*, Paris, 1857, t. VII-VIII ; *De vera intelligentia aux. eff.*, t. X ; *De prædestin.*, t. I ; Fr. Annat, S. J., *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa*, in-4°, Toulouse, 1644 ; Paris, 1662 (il traite de la pensée de saint Augustin, p. 468-476) ; Gab. Henao, S. J., *Scientia media historice propugnata*, in-fol., Salamanque, 1655 ; Id., *Scientia media theologice defensa*, 2 in-fol., Lyon, 1674-1676 ; Daniel, S. J., *Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce*, dans le *Recueil des œuvres*, t. III, p. 222-719 (controverse avec Serry); Pierre de S. Joseph (O. Cist.), *Suavis concordia humanæ libertatis cum immobili certitudine prædestinationis et efficaciæ auxiliorum gratiæ, juxta sententias dominicanorum et patrum S. J.*, Paris, 1639. — Traités modernes *De gratia* par Cercia, S. J., 3 in-8°, Naples, 1853 ; Paris, 1879 ; le card. Mazzella (Wodstock, 1878) ; Palmieri (1885) ; Tepe, 1896 ; Chr. Pesch (1897) ; De San (*De Deo*, 1894) ; Schiffini (Fribourg-en-Brisgau, 1900).

3° Histoire des controverses *De auxiliis*. Voir MOLINISME. J.-H. Serry (d'abord sous le pseud. de Aug. Le Blanc), *Historia congregationum de auxiliis*, in-fol., Louvain, 1700 ; Venise, 1740 ; L. de Meyer (sous le pseud. de Th. Eleutherius), *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis*, in-fol., Anvers, 1705 (un second volume contre la réplique de Serry, Bruxelles, 1715). Chez les deux historiens on trouve des documents de premier ordre, les *écrits officiellement remis* par les généraux et les représentants des deux ordres. Récemment, Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia, initia et progressus*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1881 (l'auteur a découvert et publié la note de Paul V et la décision du 28 août 1607 qui mit fin aux congrégations *de auxiliis*) ; cet ouvrage a inspiré de Régnon, S. J., *Bañez et Molina*, in-12, Paris, 1883. Le P. Dummermuth, O. P., et le P. Frins, S. J., dans leurs ouvrages, n'ont guère envisagé que la pensée de saint Thomas. K. Werner, *Der h. Thomas von Aquin*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1859, t. III, p. 378-461 ; Gaillard, *op. cit.*, p. 183-202.

E. PORTALIÉ.

AUGUSTINS. Voir 2, AUGUSTIN (*Règle de saint*), col. 2474 sq.

AUMÔNE. — I. Définition. II. Nécessité. III. Mesure. IV. Formes. V. Conditions.

I. DÉFINITION. — Le mot aumône, en latin *eleemosyna*, venant du grec ἐλεημοσύνη qui signifie compassion, est employé dans deux sens qu'il importe d'abord de distinguer.

Le premier sens, plus large, s'étend à toute œuvre de charité spirituelle et corporelle. C'est celui qu'adopte saint Thomas : *Eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti propter Deum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXII, a. 1. En ce sens on distingue les aumônes spirituelles qui sont des actes de charité pour l'âme du prochain, et les corporelles qui sont des actes d'assistance pour son corps et ses intérêts matériels. Il y a sept aumônes spirituelles, d'après saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2 : instruire les ignorants, conseiller les hésitants, consoler les affligés, corriger les coupables, pardonner à ceux qui ont offensé, supporter ceux qui sont à charge et prier pour tous ; devoirs que résume ce vers latin :

Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

Il y a, de même, sept aumônes corporelles : nourrir ceux qui ont faim, désaltérer ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, hospitaliser ceux qui sont errants, visiter les malades, racheter les captifs et ensevelir les morts ; devoirs exprimés en cet autre vers :

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Le second sens est moins étendu et ne comprend plus les actes de charité spirituelle mais seulement les secours matériels donnés au prochain dans ses nécessités corporelles, la faim, la maladie, le dénûment. Ce sens restreint paraît avoir prévalu dans le langage et dans la théologie de notre époque. D'où la définition des plus récents manuels : *Pecunia vel res quæcumque quæ pauperi datur ad corporalem ejus inopiam sublevandam.* Génicot, *Theol. mor. instit.*, Louvain, 1898, t. II, p. 189.

C'est à ce second sens que nous nous arrêtons, et, par conséquent, il ne sera question, dans cet article, que de l'assistance matérielle donnée au prochain indigent.

Entre la notion chrétienne de l'aumône et la définition philosophique des économistes, nous devons noter une différence. Les économistes disent simplement : L'aumône est un secours matériel donné par l'homme à son semblable dans le besoin. Nous disons de plus, au point de vue chrétien : l'aumône est une œuvre de charité ; ce qui veut dire qu'elle est donnée à cause de Dieu ou pour l'amour de Dieu. Matériellement l'aumône du chrétien et celle du païen ne se différencient pas ; mais formellement l'acte du chrétien est bien supérieur, inspiré qu'il est par un motif plus noble, disons mieux, par un motif surnaturel, l'amour de Dieu. Voir CHARITÉ.

II. NÉCESSITÉ. — *I. PREUVES DE RAISON.* — 1° *Raison philosophique.* — Le devoir de l'aumône est un corollaire nécessaire du droit de propriété. Il est entendu que la propriété privée et permanente est légitime. Mais il faut remarquer que l'appropriation de la terre et des biens qu'elle renferme entraîne fatalement la distinction des hommes en deux catégories : ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien, les riches et les pauvres. La parole de Notre-Seigneur est évidente de vérité : « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous. » Matth., XXVI, 11. La question se pose dès lors : comment les pauvres trouveront-ils leur subsistance ? Dans la plupart des cas le travail leur assurera le pain de chaque jour. Mais il y aura des circonstances, événements imprévus, accidents, vieillesse, maladie, etc., dans lesquelles le travail deviendra impossible, ou du moins sera insuffisant pour subvenir aux exigences de toute une famille. Dans ces circonstances, il n'y a qu'une solution à la question posée : il faut que les riches viennent au secours des pauvres, que ceux qui ont trop donnent à ceux qui n'ont pas assez. Saint Thomas écrit, dans ce sens, *loc. cit.*, a. 5, ad 2um : « Les biens temporels que l'homme reçoit de la divine providence lui appartiennent, quant à la propriété, mais quant à l'usage, ils sont non seulement à lui, mais encore à ceux qui peuvent en être sustentés dans la mesure du superflu. »

Ce serait toutefois une exagération socialiste, d'assimiler le devoir qu'ont les riches de secourir les pauvres à une obligation de rigoureuse justice. D'une part, il n'y a pas de pacte originel liant les riches vis-à-vis des pauvres. D'autre part, la richesse — réserve faite de cas exceptionnels dont nous n'avons pas à nous occuper — n'est pas le fruit de l'usurpation, ni la pauvreté la conséquence du vol ou de la ruse. On ne peut donc à aucun titre prétendre que l'aumône ait un caractère de restitution. La refuser au nécessiteux est une faute sans

doute, mais qui n'atteint aucun droit strict du prochain, et dont le riche rendra compte à Dieu, non aux hommes.

2° *Dans la théologie.* — Personne parmi les chrétiens ne conteste le devoir surnaturel de l'amour du prochain, c'est-à-dire de tous les hommes parce qu'ils sont nos frères en Dieu : « Le second commandement est semblable au premier : Vous aimerez votre prochain comme vous-mêmes. » Matth., XXII, 39. Or, nous ne concevons pas un amour de frère, semblable à celui que nous avons pour nous-mêmes, sans que cet amour se traduise à l'occasion par des actes extérieurs de compassion, de miséricorde, de réconfort, toutes choses que nous appelons l'aumône. Celui qui pouvant secourir un malheureux, passerait à côté sans être touché de sa misère, démontrerait par ce seul fait, qu'il n'aime pas son prochain. « L'acte d'amour, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXI, a. 1, inclut la bienveillance par laquelle on veut du bien à celui qu'on aime. La volonté, d'autre part, effectue ce qu'elle veut, quand cela lui est possible, et ainsi la bienfaisance à l'égard de celui qu'on aime découle de l'acte d'amour. » Amour, bienveillance, bienfaisance, sont trois concepts étroitement et nécessairement liés. L'un ne va pas sans l'autre.

II. PREUVES D'AUTORITÉ. — 1° *Le précepte divin.* — Nous trouvons ce précepte formulé dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.

1. Dans l'Ancien Testament, Dieu adresse ce commandement à son peuple : « Les pauvres ne manqueront pas dans la terre que tu habiteras. C'est pourquoi je te commande, moi, d'ouvrir la main à ton frère indigent et pauvre, habitant la même terre que toi. » Deut., XV, 11. — Voici certaines formes de l'assistance déterminées par le Seigneur lui-même et qui prirent place dans la vie sociale de la nation juive : réserve d'un petit coin dans chaque champ pour les indigents, Lev., XIX, 9; droit de glanage octroyant aux pauvres les épis qui échappent aux moissonneurs, Lev., XIX, 9; XXIII, 22; droits similaires concernant les olives restées sur l'arbre après la cueillette, Deut., XXIV, 20, et les grappes oubliées après la vendange, Lev., XIX, 10; Deut., XXIV, 21; dîme des pauvres obligatoire tous les trois ans. Deut., XIV, 28; Tob., I, 7. — A côté de ces aumônes légales, Dieu prescrivait aussi les aumônes occasionnelles nécessitées par les misères urgentes qui peuvent se rencontrer chaque jour. Deut., XV, 4. Cf. Tob., IV, 7-12; XII, 8-9; Ps. XL, 1-4; CXI, 5-9; Prov., XIV, 21, 31; XIX, 17; XXI, 13, XXII, 9; XXVIII, 27; XXIX, 7; Eccli., XVII, 18; XXIX, 11-15; Is., LVIII, 7; Ezech., XVI, 49; XVIII, 7; Dan., IV, 24.

2. Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ dit aux riches en termes formels : « Donnez l'aumône, » Luc., XI, 41; XII, 33; et dans plusieurs de ses paraboles, notamment dans celle du bon Samaritain, Luc., X, 30-37, de l'économe infidèle, XVI, 1-9, et du mauvais riche, XVI, 19-31, il aboutit à cette conclusion qu'il faut secourir le prochain dans la pauvreté et la souffrance pour s'assurer la récompense du ciel. Mais c'est surtout dans le discours où il annonce le jugement dernier que Jésus insiste sur la nécessité de l'aumône, en disant que les miséricordieux seront élus et placés à sa droite, tandis que les hommes au cœur dur seront damnés et placés à sa gauche. Citons seulement les paroles qui concernent la réprobation des mauvais riches : « Alors il dira à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits! Allez au feu éternel préparé pour le démon et pour ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez point donné à manger; j'ai eu soif, et vous ne m'avez point donné à boire; j'étais sans asile et vous ne m'avez point recueilli; sans vêtements, et vous ne m'avez point couvert; malade et en prison, et vous ne m'avez point visité. — Seigneur, lui répondront-ils, quand est-ce que nous vous avons vu ayant faim ou soif, sans asile ou sans vêtements, malade ou en prison, et que nous ne vous avons point assisté? — Il leur répliquera : En vérité, je vous le dis chaque fois que vous ne l'avez point fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi-même que vous ne l'avez point fait. — Et ceux-ci iront à l'éternel supplice, et les justes à l'éternelle vie. » Matth., XXV, 41-46.

Les apôtres furent les échos fidèles de cette doctrine du Maître. Saint Paul rappelle particulièrement le devoir de l'aumône dans la IIe Épître aux Corinthiens, VIII, IX, et dans la Ire à Timothée, VI, 17-19. Saint Jacques écrit, II, 13 : « Celui qui n'aura pas fait miséricorde, sera jugé sans miséricorde. » Et saint Jean, I Joa., III, 17 : « Si quelqu'un a des biens de ce monde et que voyant son frère dans la nécessité, il lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui? » Voir *Aumône*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, Paris, 1893, t. I, col. 1244-1253.

2° *La tradition de l'Église.* — « Il appartenait à l'Église, dit Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1891, de nous donner dans sa perfection et de faire descendre de la connaissance à la pratique, l'enseignement d'une excellence et d'une importance extrême que la philosophie a pu ébaucher sur l'usage des richesses. » Et le souverain pontife, distinguant avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXII, a. 5, 6, la juste possession et l'usage légitime des richesses, ajoute : « Si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésitation : sous ce rapport l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : Ordonne aux riches de ce siècle... de donner facilement et de communiquer leurs richesses. I Tim., VI, 17-18. »

Tel est en effet le résumé de l'enseignement des Pères, des conciles et des théologiens dans tous les siècles chrétiens.

1. En ce qui concerne les Pères de l'Église, nous constatons que presque tous ont traité de l'aumône, soit directement et *ex professo*, soit indirectement et à l'occasion d'autres thèses. — Quelques-uns expliquent et commentent les enseignements de la sainte Écriture. Ainsi Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 603-607; *Strom.*, l. II, c. XVIII, *ibid.*, col. 1015-1039. S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, n. 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 907. — D'autres, retraçant la vie chrétienne des premiers siècles, louent la charité des fidèles non seulement envers leurs frères, mais aussi envers les étrangers. Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 531-539; Eusèbe, *H. E.*, l. IX, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 818-819. — Plusieurs parmi les plus illustres enseignent avec insistance le devoir de l'aumône dans des discours qu'ils adressent à leur peuple. S. Basile, *Serm. de eleemosyna*, *P. G.*, t. XXXI, col. 1154-1167. S. Grégoire de Nazianze, *Or.*, XIV, *de pauperum amore*, *P. G.*, t. XXXV, col. 858-910; S. Grégoire de Nysse, *Or.*, I, II, *de pauperibus amandis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 454-490. S. Jean Chrysostome, *Hom. de pænitentia, seu de eleemosyna*, *P. G.*, t. XLIX, col. 291-300. S. Augustin, *Serm.*, XXXVI, XLI, XLII, LX, LXI, LXXXV, LXXXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 251 sq. — Il en est qui, écrivant des traités de morale, ont consacré un ou plusieurs chapitres à l'aumône. Ainsi S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. XXX-XXXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 65-74; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXI, c. XIX, *P. L.*, t. LXXVI, col. 206-208. — Enfin nous trouvons parmi les œuvres de saint Cyprien un traité spécial intitulé : *De opere et eleemosynis*, *P. L.*, t. IV, col. 602-622.

Ces grands écrivains et orateurs ecclésiastiques ont affirmé parfois la nécessité de l'aumône et condamné les mauvais riches avec une telle force d'expressions que si on prenait ces expressions à la lettre et dans le sens rigoureux qu'elles ont reçu depuis, il semblerait que l'aumône soit un devoir de stricte justice à l'égard des pauvres. D'après saint Basile, *loc. cit.*, col. 1158, le su-

perflu du riche est *le bien des pauvres,* et celui qui retient ce superflu est un *voleur.* « N'êtes-vous donc pas un avare et un voleur, vous qui vous appropriez ce que vous avez reçu pour le communiquer à plusieurs? Si l'on appelle voleur celui qui dérobe un habit, doit-on donner un autre nom à celui qui, pouvant, sans se priver lui-même, revêtir un pauvre, le laisse néanmoins sans vêtement? Le pain que vous retenez chez vous et qui est superflu aux besoins de votre famille, est aux pauvres qui meurent de faim. » Il faut interpréter ces formules oratoires et d'autres de même style qu'on rencontre surtout chez les Pères grecs, d'après tout l'ensemble de l'enseignement traditionnel. On peut dire que le superflu des riches est le bien ou le patrimoine des pauvres; mais entendons-le dans ce sens large, que, dans les intentions de la divine providence, il est destiné au soulagement des pauvres. On peut dire même que le mauvais riche est coupable d'injustice et de vol, mais toujours dans un sens large, savoir, parce qu'il retient un bien qu'il devait communiquer à autrui. — Léon XIII a donné le sens exact de la tradition dans l'encyclique *Rerum novarum :* « Dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. Luc., XI, 41. C'est un devoir non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne, un devoir par conséquent dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. Mais au-dessus des jugements de l'homme et de ses lois, il y a la loi et le jugement de Jésus-Christ notre Dieu, qui nous persuade de toutes les manières de faire habituellement l'aumône. »

2. Quant aux conciles, pour ne citer que les plus anciens, voici ceux du IVe au VIe siècle, qui ont affirmé ou déterminé dans ses formes pratiques, le devoir de l'aumône, pour tous les chrétiens et surtout pour les clercs dépositaires des biens d'église : IVe concile de Carthage, 398, can. 17, 31, 83, 101, 103, Hardouin, *Acta conciliorum,* Paris, 1715, t. I, col. 975-986; Ier de Vaison, 442, can. 4, *ibid.*, col. 1788; IIIe de Rome sous Symmaque, 502, can. 2, *ibid.*, t. II, col. 978; Agde, 506, can. 4, 6, *ibid.*, col. 998; Ier d'Orléans, 511, can. 5, *ibid.*, col. 1009; IIIe de Paris, 557, can. 1, *ibid.*, t. III, col. 337; IIe de Tours, 567, can. 5, *ibid.*, col. 358.

3. Après l'époque patristique l'enseignement de l'Église sur l'aumône est resté le même à travers les siècles. Saint Thomas fut l'éloquent interprète de cet enseignement traditionnel, au moyen âge, dans trois questions de la Somme théologique, IIª IIæ, q. XXX-XXXII, intitulées : *De misericordia, De beneficentia, De eleemosyna.* De nos jours, Léon XIII a redit le même enseignement avec son autorité souveraine, dans l'encyclique *Rerum novarum* déjà citée, puis dans l'encyclique *Graves de communi,* du 18 janvier 1901.

De cette dernière encyclique nous citons, parce qu'elle sera un complément de notre démonstration, la réponse à une objection des socialistes contre l'aumône. « Ceux-ci, dit le pape, condamnent l'aumône et veulent qu'elle disparaisse du monde, comme étant injurieuse pour la dignité naturelle de l'homme. — Mais si l'aumône est faite suivant les règles évangéliques et d'une manière chrétienne, elle n'a rien qui puisse ou entretenir l'orgueil de ceux qui donnent, ou humilier ceux qui reçoivent. Loin d'être déshonorante pour l'homme, elle favorise les rapports sociaux en resserrant les liens que crée l'échange des services. Il n'est pas d'homme si riche qu'il soit, qui n'ait besoin d'un autre; pas d'homme si pauvre qui ne puisse en quelque sorte être utile à autrui. Il est naturel que les hommes se demandent avec confiance et se prêtent avec bienveillance un mutuel appui. Ainsi la justice et la charité, liées l'une à l'autre sous la juste et douce loi du Christ, maintiennent d'une manière admirable la cohésion de la société humaine et, par une sage prévoyance, amènent chacun des membres de la communauté à travailler à son profit particulier, en même temps qu'au bien général. »

III. MESURE. — La mesure de l'aumône et partant la gravité de l'obligation dépendent de deux conditions : d'une part, l'indigence du pauvre; d'autre part, la possibilité pour le riche de le secourir.

I. EXPLICATIONS PRÉLIMINAIRES. — 1° *L'indigence du pauvre.* — L'indigence peut se rencontrer à un triple degré.

1. Tantôt elle est *médiocre,* c'est-à-dire que ceux qui en souffrent n'en sont pas absolument accablés et peuvent échapper à une situation plus grave au prix de la patience et de l'effort. C'est la situation des pauvres ordinaires qui mendient de porte en porte, celle aussi des ouvriers gênés qui cherchent du travail et réclament, en attendant, des secours. L'indigence à ce degré s'appelle aussi *nécessité commune,* en raison de sa fréquence relative dans la vie sociale.

2. Tantôt l'indigence du pauvre est *grave* et la nécessité *pressante,* c'est-à-dire que les besoins matériels de l'indigent exigent une satisfaction plus immédiate à laquelle il ne pourrait lui-même pourvoir que très difficilement. Telle serait la situation du malheureux qui aurait mendié longtemps sans recevoir le pain qui lui est nécessaire, celle aussi de l'enfant, du vieillard et de l'ouvrier qui serait trop faible, trop infirme ou trop malade pour travailler et même pour mendier.

3. Tantôt enfin l'indigence est *absolue* et la nécessité du pauvre est *extrême.* Le malheureux qui se trouve dans cette nécessité ne peut sortir de sa misère par ses propres forces, et cette misère est telle que si on ne vient à son secours, il va succomber et mourir. Tel le miséreux abandonné, consumé par la maladie ou mourant de faim.

2° *Les biens temporels.* — Il y a lieu de distinguer aussi, au point de vue qui nous occupe, trois sortes de biens :

1. Les uns sont *nécessaires à la vie* de celui qui les possède et à celle de ses enfants et de ses parents. Le riche, comme le pauvre, a une vie à sauvegarder et des intérêts essentiels à défendre. Pour cela il lui faut l'usage de certains biens sans lesquels il ne pourrait ni subsister ni faire subsister les siens. S'en dépouiller serait se mettre lui-même et sa famille dans l'extrême nécessité.

2. D'autres biens sont *nécessaires à la condition,* en ce sens que le riche en a besoin pour garder son rang dans le monde avec bienséance et dignité, mais sans faste comme sans luxe exagéré. Ces biens lui serviront, par exemple, à perfectionner par l'étude ses connaissances, à assurer l'éducation puis l'établissement de ses enfants, à étendre ses relations, à sauvegarder et défendre sa réputation, à se prémunir pour l'avenir contre la maladie, les accidents et toutes les chances contraires de la fortune.

3. Il y a enfin des biens temporels qui ne sont nécessaires ni à la vie, ni à la condition, et restent disponibles, quand leur propriétaire a pourvu à tous les besoins présents de sa famille et assuré son avenir dans une sage mesure. Ceux-ci sont appelés *superflus.* — Nous sommes d'avis qu'avant de qualifier de superflus les revenus d'un riche, il faudra tenir compte des exigences particulières de son train de vie et de ses légitimes ambitions d'avenir, mais aussi il faudra se garder contre l'exagération opposée et ne point alléguer des nécessités de condition purement imaginaires; autrement il n'y aurait plus nulle part de superflu. Or, la proposition suivante a été condamnée par Innocent XI, 2 mars 1679, n. 12 : *Vix in sæcularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam quando tenetur tantum ex superfluo status.* Denzinger, *Enchiridion symb. et def.*, Wurzbourg, 1895, n. 1029, p. 259.

II. RÈGLES PRATIQUES. — *1re règle.* — Quand le prochain

est dans la *nécessité extrême*, nous devons employer pour le secourir, non seulement nos biens superflus, mais aussi, dans une certaine mesure, les biens nécessaires à notre condition. Nous ne sommes pas obligés de sacrifier les biens nécessaires à notre vie.

Qu'il faille consacrer nos biens superflus au secours des malheureux dans l'extrême nécessité, ceci est trop certain pour que nous insistions. Nier cette obligation serait nier absolument le précepte de la charité.

Nous devons de plus donner, dans l'extrême nécessité, à défaut de superflu, des biens qui servent à l'éclat de notre situation et à l'agrément de notre existence. L'ordre de la charité l'exige. Entre un bien supérieur et un inférieur, nous devons accorder la préférence au premier et par conséquent sacrifier, s'il le faut, notre intérêt de moindre importance à l'intérêt notablement supérieur d'autrui. Ce principe a son application évidente, quand la vie du prochain est en danger immédiat et qu'il nous est possible de la sauver en sacrifiant une partie de notre aisance.

Mais sommes-nous tenus de sacrifier, pour arracher le prochain à sa nécessité extrême, tout ce qui fait l'aisance de notre vie, tout ce qui nous permet de tenir notre rang, jusqu'à nous réduire nous-mêmes à une vie pauvre et difficile? Les théologiens répondent : non. Même pour sauver notre propre vie nous ne sommes pas obligés de recourir à des moyens extraordinaires, trop pénibles ou trop coûteux, comme serait le sacrifice de notre rang et de notre fortune. Or la charité ne nous commande pas d'aimer le prochain plus que nous-mêmes.

A plus forte raison doit-on dire que le précepte de l'aumône ne va pas jusqu'à exiger, dans aucun cas, le sacrifice de notre propre vie. Si pour arracher à la mort celui qui tombe d'inanition près de moi, je me prive du pain qui m'est absolument nécessaire à moi-même pour ne pas mourir de faim, je fais un acte de charité héroïque fort méritoire devant Dieu sans doute, mais nullement obligatoire.

2e règle. — Quand le prochain est dans la *nécessité grave,* nous devons l'aider de notre superflu, et quelquefois aussi d'une partie des biens utiles à notre condition, en proportion de la nécessité dans laquelle il se trouve.

Cette règle est encore une application du principe général qui concerne l'exercice de la charité. Il faudra tenir compte, dans la pratique, de l'étendue des besoins du pauvre, de l'urgence des secours à donner et du dommage réel que devra s'infliger à lui-même le bienfaiteur pour arracher à sa peine le malheureux. L'existence et la gravité de l'obligation sont subordonnées à ces circonstances.

3e règle. — Quand le pauvre n'est que dans la *nécessité commune*, nous devons le soutenir de notre superflu.

Il faut entendre cette règle en ce sens, que ceux qui ont du superflu doivent en faire bénéficier les pauvres, non pas, sans doute, tous les pauvres, mais quelques-uns, de telle sorte que tout l'ensemble des malheureux trouve sa subsistance dans la générosité des riches. Ceci, nous le répétons, est l'ordre de la divine providence et une conséquence nécessaire de l'appropriation, d'ailleurs légitime, des biens temporels. *Ubi necessitati satis et decoro datum, officium est de eo quod superat gratificari indigentibus.* Encyclique *Rerum novarum.*

Quelle est la gravité de cette obligation? — Saint Liguori rapporte dans sa *Théologie morale,* l. II, n. 32, Paris, 1884, t. I, p. 325, l'opinion de quelques théologiens, dont saint Antonin et Laymann, d'après lesquels un riche qui n'ayant pas à subvenir à des nécessités graves du prochain, ne donnerait rien d'autre part aux pauvres ordinaires, ne serait coupable que de péché véniel. La raison apportée par ces auteurs est que le pauvre ordinaire, repoussé par un riche, peut toujours aller frapper à une autre porte et pourvoir ainsi à ses besoins. — Oui, sans doute; mais si tous les riches se conduisaient ainsi, tous les malheureux seraient bientôt réduits à l'extrême misère. Aussi est-ce l'opinion commune des moralistes chrétiens soutenue en particulier par Suarez, *De charitate*, disp. VII, sect. III, n. 7, Paris, 1858, t. XII, p. 684, que le riche qui a du superflu est obligé *sub gravi* d'en donner quelque chose aux pauvres, soit à ceux qui sont gravement nécessiteux, soit, à défaut de ceux-là, aux mendiants ordinaires. Voici la conclusion de Suarez, *loc. cit.* : *Dico tertio : qui simpliciter habet superfluum tenetur sub mortali facere eleemosynam, etiam in communibus necessitatibus generis humani; non dico teneri in singulis actibus, neque teneri ad dandum omnia, sed absolute teneri, quod hac negatione bene explicatur : si habeat propositum formale vel virtuale nunquam dandi eleemosynam nisi in gravibus necessitatibus, illud est peccatum mortale ex se, nisi fortasse faciat id, quia certus est graves necessitates occurrere. Conclusio est communis.* En conséquence de cette opinion, il faudrait refuser l'absolution à ceux qui possédant des revenus au delà de ce qu'exige leur condition, repousseraient inhumainement et de parti pris tous les malheureux.

Mais une autre question se pose immédiatement : Quelle part de son superflu le riche doit-il donner? — Des théologiens ont dit : Il faut donner tout le superflu; ceci leur paraissant être la conclusion logique des arguments qui servent à prouver le devoir de l'aumône. Ainsi Thomassin dans son *Traité de l'aumône,* Paris, 1695, passim. Cette règle est évidemment trop absolue. On peut supposer une ville, un pays, où la fortune publique étant considérable et les pauvres peu nombreux, le superflu total des riches serait surabondant pour le soulagement des misères corporelles. Dans cette hypothèse le riche pourrait, sans conteste, garder la portion de son superflu inutile à l'assistance des pauvres. — D'autres auteurs ont déterminé une fraction du superflu comme étant la quotité rigoureusement obligatoire de l'aumône; mais, basant leurs calculs sans doute sur l'état économique très variable des sociétés auxquelles ils appartenaient, ils sont en grand désaccord sur la fraction qu'ils proposent, un dixième, un vingtième, un cinquantième. Gury, *Comp. theol. mor.*, Lyon, 1875, t. I, n. 228, p. 225. Le chiffre du cinquantième est soutenu, au dire de saint Liguori, par Roncaglia, Viva, Tamburini, et le saint docteur déclare probable l'opinion de ces moralistes : *quinquagesima pars annuorum proventuum qui superesset, seu duo in centena, ut probabiliter dicunt. Homo apost.*, tr. V, n. 19, Paris, 1884, t. I, p. 79. Mais il faut observer à ce sujet, que si dans certains lieux, le cinquantième du superflu des riches peut suffire au soulagement des pauvres, il sera certainement insuffisant en beaucoup d'autres endroits. Et la même observation peut s'appliquer à une fraction plus importante, au vingtième, au dixième, et même au quart, à la moitié du superflu. Or c'est l'ordre de la divine providence, nous le répétons encore, que tous les malheureux soient secourus. — Nous concluons que la mesure de l'aumône ne peut être fixée mathématiquement dans une règle *a priori*, mais qu'elle est absolument subordonnée aux circonstances particulières de temps, de lieu, de situation personnelle dans lesquelles sont placés le riche et le pauvre.

IV. FORMES. — Il y a deux formes principales de l'aumône : d'une part, l'aumône individuelle et occasionnelle, d'autre part, l'assistance organisée et permanente.

1 L'aumône que nous appelons individuelle et occasionnelle est celle que le riche donne à un malheureux qu'il rencontre ou avec qui il est en relations, soit qu'il réponde à la sollicitation de ce pauvre, soit qu'il agisse par un sentiment de charité spontanée. Cette forme de l'aumône est nécessaire, parce que, malgré toutes les institutions sociales de prévoyance et d'assistance, il y aura toujours des misères particulières, auxquelles la charité

individuelle seule pourra porter utilement le secours efficace.

2° Mais, d'autre part, l'aumône occasionnelle ne suffirait point. Elle a ses imperfections : surabondante aujourd'hui, elle peut être insuffisante demain. Il importe qu'il y ait une aumône organisée qui pourvoie d'une manière régulière et permanente au soulagement de la misère. C'est pourquoi des institutions de bienfaisance ont été fondées, dans lesquelles on centralise les aumônes pour en faire participer en proportion de leurs besoins les malheureux d'une paroisse, d'une cité, d'une province. L'aumône sous cette forme est plus ordinairement désignée sous le nom d'assistance.

C'est à l'Église que revient l'honneur d'avoir, la première, institué des œuvres d'assistance. « Elle a tellement excellé en ce genre de bienfaits, dit Léon XIII, encyclique *Rerum novarum*, que ses propres ennemis ont fait son éloge. » Et le souverain pontife rappelle que les premiers chrétiens mettaient leurs biens à la disposition des apôtres pour leurs frères pauvres; que les diacres furent institués pour la distribution quotidienne des aumônes; que saint Paul organisait des collectes et portait lui-même les secours aux chrétiens indigents; que peu à peu se formèrent de pieux dépôts pour « entretenir et inhumer les personnes indigentes, les orphelins pauvres des deux sexes, les domestiques âgés, les victimes du naufrage ». Cette action de l'Église s'est continuée à travers les siècles et s'exerce encore sous nos yeux.

L'assistance peut être organisée, ou bien par l'initiative particulière d'une ou de plusieurs personnes charitables, ou bien par l'initiative de l'État ou de ses représentants dans une ville, un département, une province. Dans le premier cas, c'est l'*assistance privée;* dans le second, l'*assistance publique.*

L'assistance privée a donné naissance à un grand nombre d'œuvres : crèches, asiles, patronages, hôpitaux, secours à domicile, etc. La distribution des secours est faite dans ces œuvres par des personnes qui n'ont aucun caractère officiel.

L'assistance publique comprend les institutions secourables organisées par les pouvoirs publics. Elle agit sous différents titres : 1° comme organe de distribution de certains secours qui viennent des particuliers, des communes ou de l'État, par exemple, les bureaux de bienfaisance; 2° comme service public suppléant et complétant les œuvres de l'assistance privée, par exemple, les hospices; 3° comme institution de police et de préservation sociale, par exemple, les dépôts de mendicité et le patronage des libérés.

L'assistance publique est ordinairement alimentée par des aumônes ou subventions libres. Mais elle l'est aussi, en certains pays, par des impôts forcés sur les riches, telle la taxe des pauvres en Angleterre. Dans ce cas, la charité officielle prend le nom d'*assistance légale.*

L'assistance privée est de tout point excellente, et c'est le devoir d'un gouvernement soucieux de l'intérêt général de la protéger et encourager. — L'assistance publique est nécessaire, d'autre part, pour compléter l'œuvre de la charité privée, quand celle-ci ne suffit pas à protéger efficacement toutes les misères. — L'assistance légale donne lieu à de nombreuses et graves critiques, dont la principale est celle-ci, qu'une fois constituée elle tendrait à supprimer les aumônes privées et à établir un monopole de charité entre les mains de l'État, ce qui serait un abus de pouvoir et un pas en avant vers le socialisme. Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1896, p. 616.

V. Conditions. — L'aumône n'est légitime et recommandable qu'à la condition de ne violer aucun droit, ni de justice, ni de charité. D'où les conditions suivantes :

1° *Du côté du bienfaiteur.* — 1. Celui qui donne doit donner de son propre bien et non du bien d'autrui. Faire l'aumône c'est transférer au pauvre la propriété d'un bien; or, nul ne peut transférer une propriété qu'il n'a pas. En conséquence un injuste détenteur ne peut secourir les malheureux à l'aide du bien qu'il possède injustement; son premier devoir est de restituer. De même un débiteur ne peut faire des générosités tant qu'il n'a pas satisfait ses créanciers; un enfant et un domestique ne peuvent donner l'argent qui appartient soit aux parents, soit aux maîtres.

Faisons cependant deux réserves : *a*) Dans le cas d'extrême nécessité, on peut prendre sur le bien d'autrui pour secourir le prochain, car alors le droit de propriété perd sa rigueur. — *b*) Les enfants ou les domestiques qui interprètent raisonnablement les intentions de leurs parents ou de leurs maîtres, pour faire quelquefois de menues aumônes en leur nom, sont exempts de faute en raison du consentement tacite des intéressés.

2. Il faut de plus que celui qui donne ait la libre disposition ou l'administration de son bien. La faculté de donner peut en effet être liée par des lois sages, fondées sur des raisons d'ordre social et de droit naturel. C'est ainsi que les mineurs et les femmes mariées ne peuvent disposer des biens dont ils sont les propriétaires, ni même des revenus de ces biens. L'aumône leur est interdite par le fait même.

Cependant il faut entendre cette règle des aumônes considérables et non des menues offrandes qui peuvent être données accidentellement et dans les limites d'une sage prudence. En ce qui concerne particulièrement les femmes mariées, saint Liguori enseigne, avec la plupart des auteurs, qu'elles peuvent faire les aumônes ordinaires et communes que font les femmes de leur condition, malgré l'opposition formelle du mari, parce que la coutume leur a concédé ce droit qu'il n'est pas au pouvoir du mari de leur enlever. *Theol. mor.*, l. III, n. 540, Paris, 1878, t. II, p. 352.

2° *Du côté du pauvre.* — 1. L'aumône doit être « universelle », c'est-à-dire qu'il n'en faut exclure aucun pauvre. L'aumône est, en effet, un acte de la vertu de charité. Or, la charité est sans exclusion; elle s'étend aux étrangers, aux infidèles, aux impies, même aux ennemis : « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger; s'il a soif, donnez-lui à boire. » Rom., XII, 20. — Cependant il n'est pas interdit à un riche d'avoir ses pauvres de prédilection, à qui il dispensera la plus grande part sinon la totalité de ses aumônes. Il peut pourvoir d'une façon spéciale aux besoins de ceux-ci, pourvu qu'il n'exclue pas absolument les autres de sa bienveillance et qu'il soit disposé à leur venir en aide, fussent-ils ses ennemis, en cas de nécessité grave.

2. L'aumône doit être ordonnée comme la charité. *a*) Il faut pourvoir à la nécessité extrême avant la nécessité grave; à celle-ci avant la nécessité commune. — *b*) Toutes choses égales, il faut assister ses proches avant les étrangers, les bons et les vertueux avant les méchants et les impies. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVI, a. 8.

3. L'aumône doit être faite avec prudence et discernement, car il n'y a pas d'acte de vertu s'il n'est réglé par la prudence. C'est pourquoi : *a*) Il ne faut donner qu'à de vrais pauvres. Agir autrement et donner à ceux qui n'ont pas besoin d'assistance serait priver d'autant les malheureux qui manquent du nécessaire. — *b*) Il ne faut pas non plus, sous prétexte de bienfaisance, favoriser le vice, par exemple la paresse ou l'ivrognerie.

A ce sujet, les moralistes et les économistes s'accordent à proclamer qu'une des formes les plus recommandables de la charité pour les malheureux est l'*assistance par le travail.* Donner une occupation et une rémunération proportionnée à l'ouvrier sans travail, est un acte de charité qui arrache le pauvre au danger de l'oisiveté et le relève à ses propres yeux, en lui permettant de gagner lui-même sa subsistance. Voir d'Haus-

sonville, *L'assistance par le travail*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er mars et 15 mai 1894.

Nous ne traitons pas ici de l'obligation spéciale des bénéficiers ecclésiastiques de donner leur superflu aux œuvres de charité. Cette question particulière sera étudiée dans l'article BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

Pères de l'Église : Traités et discours cités dans l'article. — Théologiens : S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXX-XXXII; *Quodlib.*, VIII, a. 12, *Opera omnia*, Paris, 1875, t. XV, p. 544; Suarez, *De charitate*, disp. VIII, *Opera omnia*, Paris, 1858, t. XII, p. 676 sq.; Vasquez, *Opuscula moralia, tract. de eleemosyna*, Lyon, 1620, p. 1-21; Laymann, *Theologia moralis, de charit.*, Lyon, 1691, t. I, p. 219 sq.; Lacroix, *Theol. mor., de præc. charit.*, Paris, 1874, t. I, p. 520 sq.; Billuart, *Summa sancti Thomæ*, Paris, 1827, t. X, p. 342 sq.; S. Liguori, *Theol. mor.*, l. II, n. 31-33, Paris, 1884, t. I, p. 323 sq.; *Homo apostolicus*, tr. IV, n. 18-19, Paris, 1884, t. I, p. 79 sq.; Thomassin, *Traité de l'aumône*, Paris, 1695; Joseph de l'Isle, *Traité dogmatique et historique touchant l'obligation de faire l'aumône*, Neufchâteau, 1736. — Auteurs ascétiques : Louis de Grenade, *De l'aumône et de la miséricorde*, dans le *Livre de l'oraison*, IIIe part., *Œuvres spirituelles*, Paris, 1651, p. 934 sq.; Busœus (du Buis), *Viridarium christianarum virtutum*, vo *Eleemosyna*, Paris, 1896, t. I, p. 442 sq.; Scaramelli, *Guide ascétique*, traduit par l'abbé Pascal, Paris, sans date, t. IV, p. 240 sq. — Orateurs : Bourdaloue, *Sermon sur l'aumône*, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1871, t. I, p. 213; Massillon, *Sermon sur l'aumône*, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1871, t. II, p. 112; R. P. Félix, *Le progrès par le christianisme*, Conférences de N.-D. de Paris, 1866, conf. 3, 4, p. 118-241. — Moralistes et économistes contemporains : Lehmkuhl, Marc, Génicot, Haine, Bucceroni, dans leurs cours de théologie morale, au chapitre *De charitate erga proximum*; Ballerini, *Opus theologicum morale*, Prato, 1890, t. II, p. 133 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum*, Bologne, 1890, t. I, p. 648 sq.; Didiot, *Vertus théologales*, th. LXXXIII, LXXXIV, Paris, 1897, p. 443 sq.; Liberatore, *Principes d'économie politique*, Paris, 1894, p. 212 sq.; Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1896, p. 598 sq.; Cauwés, *Cours d'économie politique*, Paris, 1893, p. 612 sq., à consulter surtout pour l'organisation de la charité privée, publique et légale; J. Rambaud, *Éléments d'économie politique*, Paris, 1895, sur l'aumône en général, p. 658-665; sur les institutions d'assistance, p. 683-691; Chabin, *Les vrais principes du droit naturel, politique et social*, Paris, 1901, p. 270 sq. — Documents pontificaux : Encycliques de Léon XIII, *Rerum novarum*, 15 mai 1891, sur la condition des ouvriers; *Graves de communi*, 18 janvier 1901, sur la démocratie chrétienne.

A. BEUGNET.

AURÉOLE. — I. Nature. II. Espèces. III. Rejaillit-elle sur le corps?

I. NATURE. — L'adjectif latin *aurea* et son diminutif *aureola*, qui, dans la Vulgate, étaient joints à *corona*, Exod., XXV, 25; Apoc., XIV, 14, ont été pris substantivement et ont désigné dans la terminologie scolastique deux sortes de récompenses accordées aux élus : l'*aurea*, la béatitude essentielle, commune à tous les saints couronnés dans le ciel; l'*aureola*, une récompense accidentelle, octroyée spécialement à trois catégories de bienheureux.

Cette distinction repose sur la mention, contenue dans l'Écriture, de petites couronnes d'or, *aureolas*, surajoutées à une couronne plus grande et principale. On la trouve notamment dans la description, donnée par Dieu à Moïse, de la table des pains de proposition : « Tu feras aussi une table de bois de sétim..., tu l'entoureras d'une bordure d'or; sur cette bordure tu appliqueras une couronne sculptée à jour, haute de quatre doigts, au-dessus de laquelle tu poseras une autre petite couronne d'or. » Exod., XXV, 23-25. De même pour l'autel des parfums : *Facies ei coronam aureolam per gyrum*. Exod., XXX, 3; XXXVII, 27.

Le Vénérable Bède, au VIIIe siècle, est l'un des premiers qui, en commentant ces passages de l'Exode, en ait donné une interprétation anagogique, et les ait appliqués aux élus dans le ciel. La couronne d'or ajourée indique, selon lui, la récompense commune méritée par tous ceux qui ont observé les commandements de Dieu contenus dans les Évangiles. Quant à l'autre petite couronne d'or superposée à la première, on doit l'entendre de la récompense réservée à ceux qui, par le choix spontané d'une vie plus parfaite, s'élèvent au-dessus des vertus ordinaires imposées par les préceptes généraux de l'Écriture. *De tabernaculo et vasis ejus*, c. VI, *P. L.*, t. XCI, col. 409-410.

A la suite de Bède et à mesure que la science théologique, en se perfectionnant, a précisé ses formules, on a désigné par le mot *auréole* la récompense accessoire ou secondaire, que beaucoup de saints, outre la béatitude essentielle et commune à tous les habitants de la patrie céleste, recevront en retour de quelque victoire spéciale remportée dans l'exercice d'une ou de plusieurs vertus ayant exigé des efforts particulièrement pénibles à la nature. Cf. Du Cange, *Glossarium ad script. mediæ et infimæ latinitatis*, 2e édit., Paris, 1733, t. I, col. 862.

Saint Thomas d'Aquin, qui cite le vénérable Bède et la Glose (elle reproduit le texte de Bède, *P. L.*, t. CXIII, col. 268), a donné de l'auréole cette définition, demeurée classique : *Aureola est privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ respondens*. *In IV Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 5. Il avait dit auparavant : *Præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, metaphorice* CORONA *dicitur, vel* AUREA *;... eadem ratione, præmium accidentale, quod essentiali additur, coronæ rationem habet;... sed, quia nihil potest superaddi essentiali quin sit eo minus, ideo superadditum præmium* AUREOLA *nominatur. Ibid.*, a. 1.

Il est difficile de déterminer en quoi consiste cette récompense accessoire. Sur ce point, les théologiens sont loin d'être d'accord.

Suivant un sentiment rapporté par saint Thomas, l'auréole ne serait que la vision béatifique octroyée pour tel ou tel motif : elle serait appelée auréole des martyrs ou auréole des vierges, parce qu'elle aurait été méritée par la victoire remportée sur les persécuteurs ou sur les passions de la chair. Mais, comme le remarque très justement saint Thomas, il n'y aurait alors aucune raison de distinguer la récompense en principale et secondaire, ou essentielle et accidentelle; *idem esset aurea et aureola, nec diceretur aureola aureæ superponi*. En outre, le combat des martyrs contre les tyrans est d'une nature bien différente de celui des vierges contre la concupiscence : la récompense, par suite, doit différer aussi.

D'autres théologiens ont pensé que l'auréole était une sorte de signe spirituel imprimé dans l'âme, à la manière du caractère ineffaçable produit par les sacrements qui ne se réitèrent pas, comme le baptême, la confirmation et l'ordre. Mais, on ne voit pas sur quel fondement ils s'appuient pour établir leur doctrine.

Enfin, d'autres ont prétendu que l'auréole était constituée simplement par un éclat extraordinaire, ou une beauté spéciale des corps ressuscités. Mais cela paraît contraire aux textes de l'Écriture qui montrent les élus déjà en possession de leur récompense accessoire, bien avant la résurrection finale. Puis, selon l'enseignement de saint Thomas et de la généralité des théologiens, les merveilleuses prérogatives des corps glorieux ne sont qu'un rejaillissement sur le corps de la béatitude de l'âme. D'ailleurs, pourquoi l'âme serait-elle exclue d'une récompense qu'elle aurait méritée, pour le moins, autant que le corps?

Après avoir réfuté ces opinions, l'angélique docteur expose la sienne. La béatitude essentielle étant la joie causée par la vision intuitive de Dieu, *aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo ut sic*, l'auréole sera, selon lui, la joie résultant d'une victoire insigne remportée dans des circonstances mémorables, *aureola vero in gaudio quod habetur de operibus perfectionis, quæ habent rationem victoriæ ex quadam excellentia*. *Ibid.*, a. 1, 2.

Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos*

ejus impugnatores, part. II, disp. V, a. 3, Paris, 1876, t. III. p. 510, reconnaît l'impossibilité où se trouve l'intelligence humaine de fixer en quoi consiste précisément l'auréole. Ce n'est ni un éclat particulier du corps, ni un signe spirituel imprimé dans l'âme et ressemblant au caractère sacramentel; ce n'est pas davantage la vision béatifique, ni la délectation qu'elle produit. Il ne lui reste donc plus qu'une supposition à émettre : l'auréole est la joie résultant d'une insigne victoire remportée.

II. Espèces. — 1° Communément, on admet trois sortes d'auréoles seulement : la première pour les vierges, la seconde pour les martyrs, et la troisième pour les docteurs.

Si une couronne spéciale est due aux saints qui ont remporté une victoire exceptionnelle, l'auréole sera accordée aux vierges qui ont vaincu leur chair dans un combat continuel et qui ont gardé une virginité perpétuelle, sans qu'il soit nécessaire qu'elles aient fait le vœu d'y persévérer. S. Thomas, *Sum. theol. suppl.,* q. XCVI, a. 5. On rapporte généralement à la récompense spéciale de leur victoire sur la chair ce qui est dit d'elles dans l'Apocalypse, XIV, 1-5. S. Jérôme, *Epist.,* XXI, *P. L.,* t. XXII, col. 424, 425; S. Augustin, *De sancta virginit.,* XXVII, XXVIII, XXIX, *P. L.,* t. XL, col. 410-412. A ces âmes privilégiées il appartient de chanter un cantique nouveau, qu'elles seules peuvent chanter. En outre, elles suivent l'Agneau partout où il va, et elles portent, écrit sur elles-mêmes, comme un signe de gloire, le nom de l'Agneau et celui de son Père. L'évêque d'Hippone y reconnaît nettement une gloire spéciale : *Nam sunt aliis alia, sed nullis talia. Ibid.,* col. 411.

Les martyrs, qui ont, eux aussi, remporté une victoire très parfaite sur les ennemis extérieurs de leur salut, ont droit à une couronne spéciale. La perfection de leur victoire résulte de la violence de leurs tourments et de la noblesse de la cause pour laquelle ils ont souffert et ils sont morts. S. Thomas, *Sum. theol., suppl.,* q. XCVI, a. 6. L'Écriture les représente, suivant une interprétation, tenant des palmes à la main et revêtus de tuniques d'une blancheur immaculée. Apoc., VII, 9, 13, 14. Mais ce texte peut s'appliquer aussi à tous les élus, qui sont arrivés au ciel en passant à travers la tribulation et ont lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau. Cf. Suarez, *Tract. de ultimo fine hominis,* disp. XI, sect. III, n. 2, Paris, 1856, t. IV, p. 132. Saint Cyprien enseignait déjà que les martyrs recevaient une récompense proportionnée à la grandeur et à la durée de leurs souffrances et une couronne de pourpre. *De opere et eleemosynis,* 26, *P. L.,* t. IV, col. 622. Cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 528-529.

Les docteurs enfin ont remporté une victoire parfaite sur le démon, lorsque, non contents de résister personnellement à ses attaques, ils l'ont chassé par la prédication et l'enseignement de l'âme de leurs frères. Ils reçoivent donc une récompense spéciale, une auréole particulière. S. Thomas, *Sum. theol., suppl.,* q. XCVI, a. 7. On leur applique la parole du prophète Daniel : *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates.* Dan., XII, 3. Toutefois le Sauveur a dit de tous les justes qu'ils brilleront comme le soleil : *Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum.* Matth., XIII, 43.

Saint Thomas enseigne, en outre, que chaque auréole étant la récompense de la pratique héroïque de vertus spécifiquement distinctes, doit se distinguer spécifiquement soit de la béatitude essentielle, soit de toute autre auréole. Il reconnaît aussi la prééminence de l'auréole des martyrs sur celles des vierges et des docteurs, comme il admet que, dans chaque espèce d'auréole, la récompense spéciale est proportionnée au mérite des individus. *Sum. theol., suppl.,* q. XCVI, a. 12, 13.

2° Les théologiens se sont demandé encore s'il n'y avait pas d'autres auréoles que les trois précédemment citées. — L'auréole des vierges est la récompense de la vertu de tempérance; l'auréole des martyrs, celle de la vertu de force; et l'auréole des docteurs semble le prix de la vertu de prudence, qu'ils doivent avoir à un suprême degré, pour réfuter les sophismes et les erreurs insidieuses du père du mensonge. Pourquoi donc n'y aurait-il pas une quatrième auréole pour l'autre vertu cardinale, la justice?

Et pourquoi pas, dès lors, une cinquième auréole pour la vertu de pauvreté? Cela paraît être la pensée du vénérable Bède, *De tabernaculo et vasis ejus,* c. VI, *P. L.,* t. XCI, col. 409-410. La couronne d'or, dit-il, ou béatitude essentielle, étant signifiée par ces paroles de l'Évangile : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* Matth., XIX, 17, la petite couronne d'or, ou auréole, est ajoutée par les paroles suivantes du texte : *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me.* Matth., XIX, 31. Suarez penche lui aussi vers ce sentiment. *Op. et loc. cit.,* n. 4. Est-ce que cela ne ressort pas, d'ailleurs, des promesses que le Sauveur ajoute à ces conseils : « En vérité, je vous le dis, au jour de la résurrection, quand le Fils de l'homme sera assis sur le siège de sa majesté, vous qui avez tout quitté pour me suivre, vous serez assis de même sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël! » Matth., XIX, 28. L'enseignement de la plupart des Pères et des théologiens est que ces promesses, faites aux apôtres, s'adressent à tous ceux qui, par le vœu de pauvreté, ont renoncé aux biens de la terre pour s'attacher aux pas de Jésus. Ils ne seront pas jugés, mais ils jugeront les autres. N'est-ce pas là une prérogative précieuse, un *privilegiatum præmium*?

Mais, s'il y a une cinquième auréole pour la pauvreté, pourquoi pas une foule d'autres pour toutes sortes de vertus que l'on peut avoir à pratiquer dans des circonstances qui en augmentent la difficulté, et, par suite, aussi le mérite?

A ces objections saint Thomas répond que toutes les victoires insignes se ramènent à trois espèces différentes, comme tous les combats que l'homme doit livrer au cours de son pèlerinage. Il a à lutter contre lui-même, c'est-à-dire contre la chair, contre le monde et contre le démon. Il est complètement vainqueur de lui-même et de ses passions par la perpétuelle virginité; il déjoue ainsi totalement les ruses de l'ennemi de tout bien, qui, suivant un mot de saint Bernard, se sert de notre chair pour nous battre avec nos propres armes. L'homme est complètement vainqueur du monde, lorsque, comme les martyrs, il soutient le combat jusqu'à l'effusion du sang et jusqu'à la mort, car la mort est le plus grand mal que le monde puisse infliger. Enfin, il triomphe complètement du démon, en le chassant non pas seulement de son cœur, mais des âmes de ses frères, dans lesquelles Satan règne par le péché. Ces âmes étaient devenues comme le repaire des légions infernales et le nid du démon, selon une énergique expression de saint Bernard. Par ses prédications ou par ses écrits, le docteur poursuit le prince des ténèbres dans ses derniers retranchements et le force à fuir devant la resplendissante lumière de la vérité. Pour ces motifs, il n'y a que trois auréoles; ou, du moins, à ces trois principaux privilèges se ramènent toutes les autres récompenses méritées par la pratique des diverses vertus. Ainsi parle Suarez : *Si objicias esse plures aureolas, respondetur, in uno sensu esse verum, scilicet, quatenus aureola significare potest quamcumque accidentalem perfectionem additam coronæ aureæ.... quia etiam apostolis et pauperibus voluntariis videtur promissus specialis honor; habent ergo etiam aureolam : sunt ergo plures, et forte idem est de aliis sanctis habentibus speciales dignitates, ad quod dicendum, ex D. Tho-*

ma, non esse inconveniens aliis etiam dari speciale præmium; idemque dici potest de his quæ non esse potest præmium, et ideo singulariter numerari. Suarez, *loc. cit.*, n. 4.

Saint Thomas explique d'une autre manière encore pourquoi les récompenses essentielles, en les supposant plus nombreuses, se fondent en trois groupes : c'est qu'elles répondent aux actes de trois puissances de l'âme : la raison, l'appétit de concupiscence qui tend vers le bien en tant que désirable, et l'appétit d'irascibilité qui tend vers le bien difficile à atteindre. Or, l'acte le plus important de la raison, c'est de répandre les vérités de la foi dans les âmes; l'acte suprême de la puissance irascible, c'est de supporter la mort pour le Christ; l'acte le plus parfait de la puissance concupiscible, c'est de s'abstenir absolument des voluptés les plus véhémentes de la chair : d'où la triple auréole des docteurs, des martyrs et des vierges.

Saint Thomas rapporte enfin comment d'autres théologiens justifient cette classification des auréoles en trois espèces par les trois manières dont il est donné aux hommes de ressembler au divin Sauveur, médiateur entre Dieu et le monde. Notre-Seigneur fut *docteur* en révélant à tous les peuples de l'univers la vérité reçue de son Père; il fut *martyr* en subissant jusqu'à la mort de la croix les persécutions auxquelles il fut en butte de la part des méchants; enfin, il fut *vierge*, par sa pureté infinie. Ainsi les docteurs, les martyrs et les vierges ont avec le divin modèle une ressemblance spéciale : de là pour chacun d'eux l'auréole qui les distingue dans les demeures éternelles. *Sum. theol., suppl.*, q. XCVI, a. 11.

III. REJAILLIT-ELLE AUSSI SUR LE CORPS? — Cela ne paraît pas douteux, bien que l'auréole, qui est la joie résultant de certaines œuvres accomplies, soit à proprement parler dans l'âme. La béatitude essentielle procurée à l'âme par la vision intuitive a son rejaillissement sur le corps glorieux qu'elle transfigure. Elle le dote ainsi des qualités les plus merveilleuses, telles que l'impassibilité, la clarté, l'agilité et la subtilité. I Cor., XV, 40-45. De même, le bonheur dont jouit l'âme par la possession de l'auréole, se répand dans le corps ressuscité et lui communique une augmentation d'éclat et de beauté célestes. Il ne saurait en être autrement, vu l'union intime de l'âme et du corps, vu surtout la sujétion complète du corps à l'âme béatifiée. S. Thomas, *Sum. theol., suppl.*, q. XCVI, a. 10; Bède, *op. cit., P. L.*, t. XCI, col. 410.

S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. V. Ce sujet, largement traité par l'angélique docteur, a fourni les treize articles de la question XCVI ajoutée à la IIIe partie inachevée de la *Somme théologique* ; il y a dans ce supplément plus de clarté à cause de la netteté des divisions. Voir aussi S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XL, a. 2, q. I, III; l. IV, dist. XXXIII, a. 2, q. III, Quaracchi, 1883, t. II, p. 926-928, 931, 933; *Breviloquium*, part. VII, c. VII, 1899, t. IV, p. 755-758; 1901, t. V, p. 290; Suarez, *Tractatus de ultimo fine hominis*, disp. XI, sect. III, Paris, 1856, t. IV, p. 132 sq.; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, part. II, disp. V, a. 3, Paris, 1876, t. III, p. 510 sq.; Alb. Bulsano, *Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis*, Inspruck, 1896, t. III, p. 559-562; *Œuvres complètes* de Mgr Barbier de Montault, 15 in-4°, Paris et Poitiers, 1890-1901. Dans ce vaste répertoire, on trouve une foule de détails répandus un peu partout; mais l'auteur, sobre de considérations théologiques, se place surtout au point de vue de l'art et du symbolisme religieux.

TH. ORTOLAN.

AURIFEX. Voir NICOLAS BONFILIUS AURIFEX.

AURIOL. Voir PIERRE AURIOL.

AUSTRALIE. Voir OCÉANIE.

AUTEL, table sur laquelle les prêtres catholiques offrent à Dieu le saint sacrifice de la messe. — I. Origine et anciennes dénominations. II. Matière et forme. III. Consécration. IV. Nombre. V. Espèces.

I. ORIGINE ET ANCIENNES DÉNOMINATIONS. — L'Église ayant toujours offert à Dieu le sacrifice non sanglant du corps et du sang de Jésus-Christ, n'a jamais manqué d'autels sur lesquels ses prêtres immolaient mystiquement la divine victime.

1° *Dans le Nouveau Testament.* — Saint Paul parle, au moins indirectement, de l'autel chrétien qu'il appelle τράπεζα Κυρίου et θυσιαστήριον. Par un raisonnement très serré, il éloigne énergiquement les Corinthiens du culte des idoles et de la participation aux sacrifices païens. I Cor., X, 14-21. Il compare cette participation idolâtrique à la manducation du corps et du sang de Jésus-Christ et à celle que les juifs faisaient d'une portion des victimes qu'ils offraient à Dieu. Cette double comparaison avec les sacrifices païens et judaïques montre bien que, dans sa pensée, la participation des chrétiens au corps et au sang de Jésus-Christ était une participation à un sacrifice réel et que le pain rompu et mangé et le calice bénit et bu avaient été offerts en sacrifice aussi bien que les animaux immolés à Jéhovah par les juifs et aux idoles par les païens. Or, il conclut son raisonnement par ces paroles : « Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons; vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table des démons. » I Cor., X, 20, 21. Si la τράπεζα Κυρίου désigne directement le saint repas, composé de la chair et du sang du Sauveur, elle suppose par l'emploi même du mot τράπεζα, formant image, et par la comparaison avec la table des démons ou la participation des victimes immolées sur les autels païens, une table réelle sur laquelle le corps et le sang de Jésus ont été offerts en sacrifice et sur laquelle les chrétiens viennent recevoir cette divine nourriture. Elle désigne donc indirectement, il est vrai, mais réellement et certainement l'autel chrétien; elle est synonyme du θυσιαστήριον des juifs. D'ailleurs, ce nom technique de l'autel, de ce « sur quoi on offre des sacrifices », ne manque pas d'être appliqué par saint Paul à l'autel de la croix. Ἔχομεν θυσιαστήριον, dit l'apôtre, Heb., XIII, 10, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Les chrétiens n'ont pas à regretter les sacrifices des juifs; ils ont, eux aussi, leur autel et leur sacrifice, celui de la croix, dans lequel Jésus s'est immolé lui-même comme victime expiatrice et propitiatrice, Heb., XIII, 12, un sacrifice dont ne mangent pas les prêtres juifs, mais dont profitent seuls ceux qui sont sortis de la communauté juive et qui ont été sanctifiés par le sang du Sauveur. Le sacrifice de la messe, étant le même que celui de la croix, est offert, lui aussi, sur un autel aussi réellement que les holocaustes de l'ancienne loi. Voir MESSE. Cf. F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870, p. 20, 21, 37, 38. La description de l'autel que saint Jean a vu au ciel est presque identique à celle de l'autel des parfums dans l'Ancien Testament et ne peut convenir à l'autel chrétien. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1277-1278.

2° *Dans les écrits des Pères.* — On trouve déjà quelques indications dans les œuvres des Pères apostoliques. Si l'auteur de la Διδαχή ne parle pas explicitement de l'autel, il parle clairement du sacrifice public, θυσία, offert chaque dimanche, et des ministres de la liturgie eucharistique. C. XIV, XV, Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 42-45. Voir col. 1641-1642. Qui dit sacrifice et prêtres suppose nécessairement autel. Saint Ignace d'Antioche est plus explicite. A supposer que dans quelques passages de ses épîtres, *Ad Ephes.*, V, 2, *Ad Trallian.*, VII, 2, Funk, *Opera Patr. apostol.*, 2e édit., Tubingue, 1887, t. I, p. 176, 206, 208, l'expression θυσιαστήριον puisse s'entendre de l'Église comme société chrétienne, quoiqu'il soit réellement question des assemblées religieuses pour la prière sous la direction de l'évêque, d'autres passages sont plus

clairs. Il s'agit réellement du temple de Dieu, dans lequel tous les fidèles doivent se réunir, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον. *Ad Magnes.*, VII, 2, *ibid.*, p. 196. Cet autel, c'est l'autel eucharistique, car il n'y a qu'une eucharistie, qu'un seul corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'un seul calice dans l'unité de son sang, qu'un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque avec son presbyterium et ses diacres. *Ad Philad.*, IV, *ibid.*, p. 226. L'unité de l'Église se manifeste par l'unité d'un seul sacrifice eucharistique. Cf. *Ad Ephes.*, XX, 2, *ibid.*, p. 190. F. Probst, *Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte,* p. 67-68. Voir col. 1643-1644. Une des imputations les plus communément adressées aux chrétiens par les païens consistait à les accuser de n'avoir pas d'autels. Voir col. 1581. Les Pères apologistes, sans y insister beaucoup, ont reconnu que les fidèles n'avaient pas d'autels pareils à ceux des païens et des juifs et destinés au culte des idoles et des sacrifices sanglants, Athénagore, *Legat. pro christ.*, 13, *P. G.*, t. VI, col. 916; Minutius Félix, *Octavius,* 10, *P. L.*, t. III, col. 264; Arnobe, *Adv. gentes,* VII, 3, *P. L.*, t. V, col. 1220-1222; cf. Origène, *Cont. Cels.*, VII, 64; VIII, 17-20, *P. G.*, t. XI, col. 1512, 1540-1549; mais ils n'ont jamais nié qu'ils eussent des autels sur lesquels s'offrait le sacrifice non sanglant de l'eucharistie. Saint Justin, *Apol.*, I, 65-67, *P. G.*, t. VI, col. 428-429, décrit la messe et la communion, et comme il affirme, *Dial. cum Tryph.*, 41, 117, *ibid.*, col. 564, 745, que l'eucharistie est un sacrifice, préfiguré par les sacrifices judaïques et prédit par le prophète Malachie, il suppose nécessairement l'existence d'autels sur lesquels ce sacrifice est offert. Voir col. 1598-1599. Saint Irénée enseigne très formellement que Jésus-Christ a institué un sacrifice et que ce sacrifice de pain et de vin doit être offert sur l'autel souvent et sans interruption. *Cont. hær.*, IV, 18, n. 6, *P. G.*, t. VII, col. 1029. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 120, 129. Il est inutile de poursuivre plus loin les preuves de l'existence de l'autel chrétien; elles abondent dans les écrits des Pères. Il est plus important de déterminer avec exactitude et précision la signification des divers noms par lesquels les Pères l'ont désigné.

Il est remarquable que les premiers Pères grecs, lorsqu'ils parlent du sacrifice chrétien, évitent soigneusement d'employer des expressions qui eussent pu rappeler les autels païens. Ainsi ils ne se servent jamais des mots βωμός et ἐσχάρα, qui désignaient les autels des faux dieux. Βωμός est employé pour la première fois par Synésius, *Catastasis, P. G.*, t. LXVI, col. 1573, pour désigner l'autel du sacrifice non sanglant; mais cet évêque se sert aussi de θυσιαστήριον, col. 1572. Plus tard, saint Chrysostome, *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXIV, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 200, oppose encore très expressément τὸν τῶν εἰδώλων βωμὸν au θυσιαστήριον du Seigneur rougi de son sang. Toutefois, les Pères grecs répètent aussi la dénomination τράπεζα Κυρίου, usitée par saint Paul. I Cor., XI, 23. Origène, *Cont. Cels.*, VIII, 24, *P. G.*, t. XI, col. 1553. Ils disent même simplement τράπεζα. Eusèbe, *H. E.*, VII, 9, *P. G.*, t. XX, col. 656; S. Athanase, *Apol. cont. arian.*, 31, *P. G.*, t. XXV, col. 300; *Hist. arian. ad monach.*, 56, *ibid.*, col. 760; S. Chrysostome, *In Matth.*, homil. XVI, n. 9; XLIX, n. 2; LXXXII, n. 5, *P. G.*, t. LVII, LVIII, col. 251, 498, 744; *Advers. ebriosos,* n. 3, *P. G.*, t. L, col. 437. Ils y ajoutent parfois des qualificatifs, tels que ἱερά, S. Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXXII, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 739; *Cont. jud. et gent.*, n. 8, 9, *P. G.*, t. XLVIII, col. 824, 826; *In Act. Apost.*, homil. IX, n. 6, *P. G.*, t. LX, col. 84; Synésius, *Catastasis, P. G.*, t. LXVI, col. 1569; Socrate, *H. E.*, I, 37, *P. G.*, t. LXVII, col. 176; Sozomène, *H. E.*, V, 20; VIII, 7; IX, 1, *ibid.*, col. 1280, 1533, 1596; ou ἁγία, S. Grégoire de Nysse, *In bapt. Christi, P. G.*, t. XLVI, col. 581; ou μυστική, S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, l. II, sect. I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1161; ou μυστικὴ καὶ θεία, S. Hippolyte, *Fragm. in Prov.*, *P. G.*, t. X, col. 628; ou φρικτή, S. Chrysostome, *De pænit.*, homil. VI, n. 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 322; *In Matth.*, homil. LXXXII, n. 1, *P. G.*, t. LVIII, col. 737, 738; ou τίμια. Évagre, *H. E.*, VI, 21, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2876. Il n'en faudrait pas conclure que ces écrivains ecclésiastiques considéraient l'eucharistie comme un simple repas, car plusieurs d'entre eux emploient aussi θυσιαστήριον, soit dans le même passage que τράπεζα, S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.;* Socrate, *H. E.*, I, 37, *P. G.*, t. LXVII, col. 176; S. Athanase, *Cont. Arium disput.*, n. 17, *P. G.*, t. XXVIII, col. 457, soit dans d'autres écrits. S. Chrysostome, *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXIV, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 200; *In Joa.*, homil. XLVI, n. 3, *P. G.*, t. LIX, col. 260.

Pour désigner l'autel chrétien, les Pères latins emploient les mots *mensa, ara, altare* et dans la basse latinité, *altarium*, avec ou sans déterminatif. Tertullien, *De orat.*, 19, *P. L.*, t. I, col. 1182, l'appelle *ara Dei.* Cf. Probst, *op. cit.*, p. 185-186. Mais les autres écrivains latins évitent de se servir de ce nom, en parlant des autels chrétiens. Saint Cyprien, *Epist.*, XL, 5; LXVI, 1, *P. L.*, t. IV, col. 336, 398, et ailleurs, se sert exclusivement du nom *altare.* Il distingue même très explicitement les *aras diaboli* de l'*altare Dei. Epist.*, LXIV, *ibid.*, col. 389; cf. *Liber ad Demetrianum,* 12, *ibid.*, col. 553. C'est dans le même sens que Minutius Félix, *Octavius,* 10, *P. L.*, t. III, col. 264; Prudence, *Perist.*, VI, 36, *P. L.*, t. LX, col. 414; saint Pierre Chrysologue, *Serm.*, LI, *P. L.*, t. LII, col. 343, etc., emploient *ara* pour parler des autels païens. Voir cependant *ara dicata Deo.* Prudence, *Perist.*, XI, 170, *P. L.*, t. LX, col. 548. Par suite, l'expression la plus habituelle et pour ainsi dire consacrée pour désigner l'autel chrétien est *altare.* S. Ambroise, *De virginitate,* XVIII, n. 119, *P. L.*, t. XVI, col. 297; S. Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 384; Prudence, *Perist.*, IX, 100, *P. L.*, t. LX, col. 442; S. Paulin de Nole, *Poem.*, XIX, 664, *P. L.*, t. LXI, col. 548, etc. Enfin, on trouve *mensa* à côté d'*altare.* S. Augustin, *In Joa.*, tr. XXVI, n. 11, 15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1611, 1614. Dans beaucoup de cas, *altare* désigne tout l'autel, *mensa,* sa surface. Aujourd'hui, nous disons souvent de même, ou encore nous appelons *autel,* le lieu du sacrifice eucharistique, et *table, sainte table,* le lieu où se distribue la communion. *Sacramenti donatrix mensa.* Prudence, *Perist.*, XI, 171, *P. L.*, t. LX, col. 549.

II. Matière et forme. — 1° Dans les premiers temps du christianisme, tant que les réunions liturgiques se tinrent dans des maisons particulières, on dut nécessairement se servir de tables pareilles à celles sur lesquelles on prenait les repas journaliers. Ces tables à manger étaient en bois, de forme carrée ou circulaire, montées sur des châssis, sur trois pieds ou même sur une seule tige et diversement placées dans les *triclinia.* A. Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 399. La table de la Cène était de cette nature et en bois de cèdre, si toutefois l'authenticité des restes qu'on en montre à Saint-Jean de Latran est certaine. Barbier de Montault, *Œuvres complètes,* Paris, 1893, t. VII, p. 345-346. Les autels qui sont conservés à Sainte-Pudentienne et à Saint-Jean de Latran et sur lesquels saint Pierre lui-même, suivant une tradition, ou au moins les premiers papes auraient célébré l'eucharistie, étaient en bois. Barbier de Montault, *Œuvres complètes,* t. I, p. 407-408; t. XI, p. 373-375; t. XV, p. 40. Par respect, ces tables eucharistiques durent être bientôt distinctes des tables communes et réservées exclusivement à l'usage liturgique. Celles qui servaient aux agapes, voir col. 551-556, étaient aussi distinctes de la table de l'autel. L'usage des tables de bois, servant d'autel sous différentes formes, s'est conservé dans l'Église. Saint Optat de Milève, *De schismate do-*

natist., l. VI, n. 1, *P. L.*, t. xi, col. 1061-1063, reproche aux donatistes d'avoir râclé, brisé et enlevé les autels de bois des catholiques. Saint Augustin, *Epist.*, CLXXXV, c. vii, n. 27, *P. L.*, t. xxxiii, col. 805, rapporte un fait particulier et les coups portés par ces schismatiques à un évêque au moyen des planches d'un autel qu'ils avaient brisé. Saint Athanase, *Hist. arianor. ad monach.*, 56, *P. G.*, t. xxv, col. 760, nous apprend que le comte Héraclius fit briser et brûler la table d'autel, qui était de bois, de l'église d'Alexandrie. Les descriptions d'églises qu'on lit dans divers écrits, montrent que les autels de bois ont persévéré jusqu'en plein moyen âge. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. i, p. 300-302; Id., *Vet. script. et monument.*, Paris, 1724, t. i, p. 1387. La sixième leçon du bréviaire romain à la fête du 7 novembre attribue, sans fondement historique, au pape saint Silvestre, un décret en vertu duquel il aurait été défendu de célébrer les saints mystères sur des autels qui ne seraient pas de pierre, à l'exception de l'autel de bois qui était conservé à la basilique de Latran. La plus ancienne interdiction relative aux autels de bois a été portée par le concile d'Épaone, tenu en 517. Le canon 26 défend seulement de consacrer les autels qui ne seraient pas de pierre. Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 562. Un concile espagnol du xi[e] siècle, Hardouin, *Acta concil.*, Paris, 1714, t. vi *a*, col. 1026, ordonne que la table d'autel soit tout entière de pierre et consacrée par les évêques. En Orient, Jean Bar-Algari, patriarche des nestoriens, interdit, à la fin du ix[e] siècle, l'usage des autels en bois. Assémani, *Bibliot. orient.*, Rome, 1725, t. iii, p. 238. La substitution définitive et universelle des autels de pierre aux autels de bois s'est faite insensiblement en vertu d'une coutume, qui plus tard a été sanctionnée par des lois positives. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de s. eucharistia*, Paris, 1897, t. i, p. 207.

2° De très bonne heure, en effet, les autels en pierre ont été en usage dans l'Église. Dans beaucoup de chapelles sépulcrales qu'on voit encore aux catacombes romaines, il y a un tombeau unique, creusé dans le tuf et surmonté d'une voûte en forme d'arc. Ces *arcosolia* servaient aux messes d'anniversaire qu'on célébrait pour les fidèles, et le saint sacrifice était offert sur leur surface formée souvent par une table de marbre scellée. Dans les églises où se rassemblaient les chrétiens, il se dressait un autel isolé, entre le fond de l'abside, où se trouvait la chaire pontificale, et la partie où se tenaient les fidèles. Ces autels, en forme de tombeaux ou de tables, étaient aussi en pierre. L'usage des autels en pierre ou en marbre se continua après la paix donnée à l'Église par Constantin, et il y en avait dans les grandes basiliques de Rome. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2[e] édit., Paris, 1877, p. 68-69; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1900, t. i, p. 125-128. Saint Grégoire de Nysse, *In bapt. Christi*, *P. G.*, t. xlvi, col. 581, nous permet de constater leur existence en Orient au v[e] siècle, lorsqu'il dit que l'autel est de sa nature une pierre commune, qui ne diffère pas des matériaux dont sont bâties les maisons et qui n'est sainte que par son emploi dans le culte divin. Plus tard quand le paganisme fut vaincu par la religion chrétienne et qu'il n'y eut plus à craindre de danger d'idolâtrie, on employa au culte eucharistique d'anciens autels des idoles. S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, li, *P. L.*, t. lii, col. 343. On a retrouvé des spécimens de ces substitutions que révélaient les anciennes inscriptions païennes. Corblet, *Histoire... du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1886, t. ii, p. 69. Un sermon, attribué à saint Augustin, *Serm.*, CCXXX, n. 1, *P. L.*, t. xxxix, col. 2169, parle de la bénédiction et de l'onction d'une pierre pour servir d'autel. Au xv[e] siècle, Syméon de Thessalonique, *De sacro templo*, c. cvii, *P. G.*, t. clv, col. 313, a donné la signification mystique de l'emploi de la pierre en disant que la table de l'autel représentait Jésus, la pierre de la vie et la pierre de [illegible].

3° De ce que dans les cryptes des catacombes, les autels étaient dressés au-dessus ou à côté des tombeaux des martyrs, l'usage s'établit peu à peu de ne consacrer les saints mystères que sur des autels de pierre, contenant au moins quelques parcelles du corps des martyrs. Ces cryptes formaient de véritables églises souterraines, où les fidèles s'assemblaient et où les cérémonies liturgiques se célébraient. On bâtit ensuite des églises à la surface du sol au-dessus des tombeaux de martyrs. Les autels ainsi élevés sur les tombeaux ou au-dessus, dans les basiliques supérieures, se nommaient *confessio*, *martyrium*, *memoria*. Martigny, *Dict. des antiquités chrét.*, p. 201-203. Il existe encore à Rome plusieurs de ces confessions, dont la plus célèbre est celle de saint Pierre au Vatican. S. Jérôme, *Liber cont. Vigilant.*, n. 8, *P. L.*, t. xxiii, col. 346. Il y en eut dans d'autres villes de l'Italie, à Milan, au témoignage de saint Ambroise, en Espagne, d'après les descriptions qu'en a faites Prudence, *Perist.*, iii, v. 212-213; 515-519; ii, 171-174, *P. L.*, t. lx, col. 356, 407, 549, et saint Paulin de Nole, *Epist.*, xxxii, 17, *P. L.*, t. lxi, col. 334-335. Le *Liber pontificalis*, *P. L.*, t. cxxvii, col. 1435-1436; édit. Duchesne, Paris, 1886, t. i, p. 158, attribue au pape saint Félix I[er] ce décret : *Constituit supra memorias martyrum missas celebrare.* D'après M. Duchesne, ce décret établirait l'usage de célébrer des messes *ad corpus* dans les cryptes des cimetières souterrains, où l'on vénérait des tombeaux de martyrs. Cf. Raban Maur, *De cleric. instit.*, l. II, c. xliii, *P. L.*, t. cvii, col. 357. Un sermon attribué à saint Augustin, *Serm.*, ccxxi, n. 1, *P. L.*, t. xxxix, col. 2154, justifie l'usage de placer les corps des martyrs sous les autels sur lesquels on offre le saint sacrifice de la messe. Saint Maxime de Turin, *Serm.*, lxxvii, *P. L.*, t. lvii, col. 689-690, donne les mêmes raisons. Cependant, toutes les villes ne possédaient pas de tombeaux de martyrs. On y bâtissait néanmoins des églises. Saint Ambroise en ayant dédié une, sans qu'il y eut mis les restes des martyrs, le peuple de Milan s'en offensa, et l'évêque s'empressa de faire transporter sous l'autel les corps des saints Gervais et Protais, qu'il venait de découvrir dans la basilique de Saint-Félix et de Saint-Nabor. *Epist.*, xxii, *P. L.*, t. xvi, col. 1019. Les basiliques de Rome ne couvraient pas toutes le tombeau d'un martyr, et ce ne fut qu'au vii[e] siècle qu'on y fit transporter des corps saints. Ce n'est non plus qu'à cette époque qu'on commença à transférer dans les églises et sous les autels les reliques des martyrs. Des temples s'élevèrent aussi au-dessus des tombeaux des confesseurs. L'usage de placer un corps saint sous les autels se répandit peu à peu. Quand les autels se multiplièrent, on ne put placer sous chacun d'eux le corps entier d'un martyr ou d'un confesseur; on se contenta d'y mettre quelques fragments de leurs restes précieux. Ces reliques étaient renfermées dans de petites boîtes qu'on incrustait dans le massif ou la table de l'autel en une cavité nommée *sépulcre*. Les plus anciens de ces sépulcres ne sont que du vii[e] siècle. Des prêtres de la Grande-Bretagne vont en chercher à Rome pour les placer dans les églises. Bède, *Hist. eccl.*, l. V, c. xi, *P. L.*, t. xcv, col. 245-246. Toutes les églises de la campagne ne pouvaient pas se procurer de reliques de saints. On les remplaçait par des *brandea*, ou linges qui avaient touché le tombeau d'un martyr. Saint Grégoire le Grand fait mention de cet usage dans une lettre à l'impératrice Constantine. *Epist.*, l. IV, xxx, *P. L.*, t. lxxvii, col. 702. Néanmoins des autels restaient dépourvus de reliques que l'on remplaçait parfois par des fragments de l'Évangile ou même des hosties consacrées. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 387-389. La discipline actuelle de l'Église latine est de ne consacrer aucun autel sans y renfermer des reliques de martyrs. Les prières de la messe supposent et

exigent cet usage. En montant à l'autel, après le *Confiteor*, le prêtre prononce cette prière : *Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum quorum reliquiæ hic sunt*, et il baise l'autel à l'endroit du sépulcre. Pour remplacer les autels portatifs, munis de reliques, les grecs se servent actuellement d'*antimensia*. Voir col. 1389-1391.

III. Consécration. — Les autels ne furent pas seulement sanctifiés par l'usage saint qu'on en faisait, ni par la présence des reliques des saints, ils reçurent une consécration spéciale, qui remonte sans doute aussi haut que la dédicace des églises ou la prise de possession des édifices destinés au culte par une solennité particulière. On en connaît des exemples dès le lendemain de la persécution de Dioclétien. Le transfert des reliques des martyrs dans l'enceinte des nouveaux édifices sacrés était souvent l'occasion de l'inauguration solennelle des églises chrétiennes. Le pseudo-Denys l'Aréopagite, *Eccl. hierarch.*, IV, 12, *P. G.*, t. III, col. 484, 485, en fait remonter l'origine au temps apostolique. Le concile d'Agde, tenu en 506, dans son canon 14 : *Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari*, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 327, le concile d'Orléans, en 511, voulant que les églises des hérétiques soient consacrées *simili, quo nostræ innovari solent, ordine*, can. 10, Mansi, *ibid.*, col. 353, et le concile d'Épaone, cité plus haut et ordonnant, en 517, de ne consacrer que les autels de pierre, semblent établir un usage nouveau. En tout cas, l'Église romaine n'avait encore, vers le milieu du VIe siècle, aucun rituel pour la dédicace des églises, et on n'en trouve pas de trace antérieure au VIIIe siècle. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 389-391. Le sacramentaire gélasien contient des prières et des formules pour la consécration des autels. M. Duchesne, qui en a étudié les rites, *op. cit.*, p. 391-393, y reconnaît un rituel exclusivement funéraire. « On prépare le tombeau du saint, on l'y transporte, on l'y enferme, on répand un parfum à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre. » Le même savant liturgiste décrit la dédicace gallicane. Les cérémonies sont différentes de celles de l'usage romain ; on y remarque en particulier la lustration et l'onction de l'autel, *op. cit.*, p. 396-397, et la translation des reliques, p. 398-399. Cf. p. 461-462, 464-468. Ce rituel, au lieu d'être funéraire, comme celui de Rome, est calqué sur celui de l'initiation chrétienne. De même que le chrétien est dédié par l'eau et l'huile, ainsi l'autel est consacré par l'ablution et l'onction. La consécration faite, on y introduit les saints représentés par leurs *pignora*. Grégoire de Tours, *Liber de gloria conf.*, c. XX, *P. L.*, t. LXXI, col. 842-843, décrit une consécration d'autel, qui est conforme au rituel gallican. Les deux usages, romain et gallican, ont été diversement combinés et mêlés par les liturgistes francs du VIIIe et du IXe siècle. Le pontifical actuel est, lui aussi, le résultat de la combinaison de ces deux rituels. Voir Catalani, *Pontificale romanum*, Paris, 1851, t. II, p. 46-263. Au Xe siècle, le roi anglo-saxon Edgard défend, can. 31, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 501, de célébrer la messe sans autel consacré.

Le rituel byzantin, publié par Goar, *Euchologtum*, Paris, 1647, p. 832 sq., décrit la dédicace de l'autel et la déposition des reliques, qui sont des cérémonies distinctes, ayant lieu, en règle ordinaire, à des jours différents. L'évêque scelle lui-même la table de l'autel sur des colonnes, ou bien sur une base pleine. Il y fait le signe de la croix et la lave avec de l'eau baptismale, puis avec du vin ; il y fait ensuite des onctions de chrême et des fumigations d'encens. La déposition des reliques, précédée d'une vigile solennelle, se fait avec toute la pompe possible. Avant de fermer le tombeau des reliques l'évêque y met du chrême. Syméon de Thessalonique décrit les mêmes cérémonies et en donne la signification symbolique. *De sacro templo*, c. CVII, CX, CXI, CXV-CXVII, *P. G.*, t. CLV, col. 313, 316, 320, 321. Cf. F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Munster, 1892, p. 242-246 ; Id., *Die Abendländische Messe*, 1896, p. 225-226 ; dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900, p. 311-320.

IV. Nombre. — 1° Chaque église n'eut d'abord pendant longtemps qu'un seul autel. Saint Ignace d'Antioche, *Ad Philad.*, IV, Funk, *Opera Pat. apostol.*, t. I, p. 226, le dit expressément : « Il n'y a qu'une eucharistie..., qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque. » Saint Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. III, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1999 ; saint Chrysostome, *In Epist. II ad Cor.*, homil. XVII, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 528 ; Eusèbe, *H. E.*, X, 4, *P. G.*, t. XX, col. 877, ne parlent que d'un seul autel. Les grecs ont conservé l'usage de n'avoir dans chaque église qu'un autel unique ; mais ils ont, tout autour ou à côté, des chapelles dans lesquelles les prêtres célèbrent des messes privées. Goar, *Euchologium*, p. 16. Cet usage persévéra même en Occident, tant qu'on ne célébra le même jour qu'une seule messe dans les églises. Benoît XIV, const. *Allatæ*, du 26 juillet 1755, § 37, *Bullarium*, Rome, 1762, t. IV, p. 133, constate que les savants sont en désaccord pour déterminer si dans les basiliques de l'Église occidentale il y avait, suivant l'ancienne discipline, un ou plusieurs autels. S'il existe encore dans les églises cimetériales des catacombes plusieurs *arcosolia*, disposés pour la célébration des saints mystères, il semble bien que les basiliques constantiniennes n'eurent qu'un seul autel. Cependant les autels des églises cimetériales n'étaient pas abandonnés, et au témoignage du *Liber pontificalis*, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 623-624 ; édit. Duchesne, t. I, p. 305, 306, le pape Jean III pourvut à leur entretien pour que le saint sacrifice y fût offert tous les dimanches.

2° Mais, lorsque l'usage de célébrer des messes privées se répandit de plus en plus en Occident, on multiplia les autels pour la facilité des prêtres. Déjà, saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXXI, n. 6, *P. L.*, t. LXI, col. 329, parle d'une basilique *aureis dives altaribus*. Saint Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VI, XLIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 834, envoie des reliques pour la consécration de treize autels dans une église de Saintes. Mabillon, *De liturgia gallicana*, Paris, 1685, p. 70, décrit une église du VIIe siècle, qui avait trois autels. A cette époque, les exemples abondent ; le nombre des autels varie selon l'étendue de l'édifice où ils sont placés et le nombre des prêtres qui sont attachés à son service. Dans un capitulaire, publié à Thionville en 805, Charlemagne s'occupe des autels et décide, can. 5 : *Ut non superflua sint in ecclesiis*. Baluze, *Capitularia*, Paris, 1780, t. I, p. 422. L'usage a maintenu en Occident la pluralité des autels dans une même église. Aujourd'hui, ils ne sont pas nécessairement tous consacrés ; il suffit qu'il y en ait un pour la célébration de la messe. Sur les autels de Saint-Pierre de Rome, voir Barbier de Montault, *Œuvres complètes*, Poitiers, 1889, t. II, p. 478-481.

V. Espèces. — 1° Dans la discipline actuelle, l'autel sur lequel on peut et on doit offrir le saint sacrifice de la messe, est *fixe* ou *portatif*. L'autel *fixe* ou *immobile* est celui dont la table de pierre, ayant ordinairement la même superficie que la base de maçonnerie qui la supporte, est inséparablement unie à cette base solide au jour de la consécration de telle sorte qu'elle ne fait avec elle qu'un tout, sanctifié par l'onction du saint chrême, et qu'elle perdrait sa consécration par le seul fait de leur séparation. L'autel *portatif* est une simple pierre d'autel, pouvant être détachée de la base et en étant tout à fait distincte, mobile par conséquent, consacrée isolément, placée ordinairement au milieu d'un autel et capable d'être transportée d'un lieu à l'autre sans perdre sa consécration. Quelques liturgistes prétendent que les autels portatifs ont été en usage dès les premiers siècles de l'Église. Les faits sur lesquels ils appuient leur sen-

timent montrent seulement que le saint sacrifice de la messe était offert, dans les anciens temps, ailleurs que dans les lieux ordinaires des assemblées chrétiennes. Les prêtres célébraient dans les maisons particulières, dans les prisons, dans les solitudes, dans les champs, etc. Il leur fallait assurément une table, une surface plane, sur laquelle ils plaçaient les saints mystères. Ils avaient donc des autels, c'est-à-dire des meubles destinés ou employés en ces circonstances à l'oblation sainte. Mais disposaient-ils d'autels spéciaux, d'une forme déterminée, bénits ou consacrés, munis de reliques comme les autels portatifs actuels? On peut le supposer; on ne peut pas le prouver. La lettre de saint Cyprien à ses prêtres et à ses diacres, *Epist.*, IV, 2, *P. L.*, t. IV, col. 231, nous apprend seulement qu'on célébrait dans les prisons; elle recommande de changer les célébrants pour ne pas attirer l'attention des gardiens, mais elle ne dit rien de la manière de célébrer. Sozomène, *H. E.*, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 880, rapporte que Constantin emportait à la guerre une tente en forme d'église pour que ses soldats en campagne puissent prier et recevoir les saints mystères. Il rattache à ce fait l'institution des aumôniers militaires, qui accompagnaient les légions et assuraient aux troupes le service divin. Il ne dit rien de la nature des autels dont ils se servaient. Les noms d'*altare gestatorium, viaticum, itinerarium, portatile*, n'apparaissent qu'au VII[e] ou VIII[e] siècle. Le Vénérable Bède, *Histor. anglor.*, l. V, c. X, *P. L.*, t. XCV, col. 244, parle de deux prêtres qui disaient la messe chaque jour, emportant avec eux *vascula et altaris vice tabulam dedicatam*. Charlemagne, dans un capitulaire de 769, can. 14, décide que : *Nullus sacerdos nisi in locis Deo dicatis, vel in itinere positus in tabernaculis et mensis lapideis ab episcopo consecratis, missas celebrare præsumat. Quod si præsumpserit, gradus sui periculo subjacebit.* Baluze, *Capitularia*, Paris, 1780, t. I, col. 192. L'auteur anonyme du *De miraculis sancti Dionysii*, c. XX, rapporte cependant que les moines de Saint-Denys, qui suivaient l'armée de Charlemagne dans la guerre contre les Saxons, avaient une table de bois, laquelle, recouverte d'un linge, tenait lieu d'autel. Hincmar ordonnait à ses prêtres, qui étaient obligés de célébrer la messe en dehors d'une église, de lui envoyer, pour la consacrer, une table de marbre, d'ardoise ou d'autre pierre très convenable. *Capitula synodica*, III, c. III, *P. L.*, t. CXXV, col. 794. Saint Anselme, *Epist.*, l. III, epist. CLIX, *P. L.*, t. CLIX, col. 195, n'était pas favorable à l'emploi des autels portatifs. Néanmoins, ils se multiplièrent de plus en plus et on en a conservé un certain nombre d'anciens. Voir Corblet, *Histoire... du sacrement de l'eucharistie*, t. II, p. 215-220. Guillaume Durand, *Rationale div. offic.*, l. I, c. VII, n. 23, Lyon, 1672, p. 34, déclare que l'autel portatif peut être consacré sans reliques de saints, et de fait, parmi ceux qui nous restent, il y en a dans lesquels on ne voit aucune place ménagée pour les recevoir. Depuis longtemps, l'Église a réglé les conditions et l'emploi des autels portatifs et les rites de leur consécration sont au pontifical. Catalani, *Pontificale romanum*, Paris, 1851, t. II, p. 263-290.

J. L. Keiser, *De altaribus portatilibus*, in-4°, Iéna, 1695; J. A. Schmid, *Dissertatio historico-ecclesiastica de altaribus portatilibus*, in-4°, Iéna, 1694; J.-B. Gattico, *De oratoriis domesticis et de usu altaris portatilis juxta veterem ac recentem Ecclesiæ disciplinam*, in-fol., Rome, 1746; A. Schæpkens, *Autels portatifs*, in-8°, Bruxelles, 1849.

2° On distingue encore le *maître-autel* ou *autel majeur*, sur lequel on célèbre les messes solennelles et on on conserve ordinairement la sainte réserve, des *autels collatéraux, secondaires*, ou *petits autels*, qui sont dédiés à des saints et qui sont fixes, mobiles, ou même sans pierre d'autel suivant les lieux. Dans les églises qui possédaient beaucoup de reliques des saints, on éleva souvent, à partir du XII[e] siècle, un *autel des reliques*, spécialement destiné à porter les châsses ou reliquaires. Il faut signaler l'*autel papal*, sur lequel le pape seul peut célébrer la messe ou un cardinal qui en a reçu par bulle l'autorisation spéciale; l'*autel matutinal*, placé dans les églises monastiques, entre le chœur et le sanctuaire, l'*autel de retro*, situé derrière le maître-autel, l'*autel du Saint-Sacrement* qui, dans les cathédrales, est distinct du maître-autel et où se conserve la réserve eucharistique, l'*autel des morts*, sur lequel se disent en certains lieux les messes d'enterrement.

3° Enfin, il faut mentionner spécialement l'*autel privilégié*, auquel le souverain pontife a attaché une indulgence plénière en faveur du défunt pour qui on y célèbre la messe à certains jours déterminés ou à quelque jour que ce soit. On a l'habitude d'indiquer l'autel privilégié aux fidèles par cette inscription : *Altare privilegiatum pro defunctis*. L'*autel grégorien* est celui qui jouit des mêmes indulgences que l'autel de saint Grégoire au *Cœlius* à Rome. E. J. Neher, *Altare privilegiatum, praktische Abhandlung über der Ablasz des privilegiren Altars*, Ratisbonne, 1861; Barbier de Montault, *Traité de l'autel privilégié*, dans les *Analecta juris pontificii*, Rome, t. VIII, col. 2040-2166, et dans les *Œuvres complètes*, Paris, 1891, t. IV, p. 180-433; Beringer, *Les indulgences*, trad. franç., Paris, 1890, t. I, p. 436-474.

Pierre du Moulin, *Dissertatio de altaribus et sacrificiis veterum christianorum*, Hanau, 1607; J. Treiber, *De situ altarium versus orientem*, Iéna, 1668; Pocklington, *Altare christianorum*, Londres, 1637; J. Fabricius, *De aris veterum christianorum*, Helmstadt, 1698; J.-B. Thiers, *Dissertation sur les principaux autels des églises*, etc., Paris, 1688; B. Wildvoger, *De juribus altarium*, Iéna, 1716; S. Th. Schönland, *Histor. Nachricht von Altaren*, Leipzig, 1716; Sven Brug, *Diss. hist. de fundatione et dotatione altarium*, Londres, 1751; J. G. Geret, *De veterum christianorum altaribus*, Anspach, 1755; Paulowitch, *Sacrorum altarium multiplicitas et cultus a novatorum technis et impetu vindicatus*, Ancône, 1791; C. Heideloff, *Die christl. Altaren*, Nuremberg, 1838; J. Blackburne, *A brief historical inquiry into the introduction of stone altars into the christian church*, Cambridge et Londres, 1844; Laib et Schwarz, *Studien über die Geschichte des christ. Altars*, Stuttgart, 1857; M. Meurer, *Altarschmuck*, Leipzig, 1867; J. Kreuser, *Die christlichen Altaren*, Brixen, 1869; A. Schmid, *Der christliche Altar und sein Schmuck*, Ratisbonne, 1871; Corblet, *L'autel chrétien. Étude archéologique et liturgique*, Bruges, 1883; Münzenberger, *Zur Kenntniss und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands*, Francfort-sur-le-Main, 1884. Pour une bibliographie plus complète, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, col. 262-263; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 3155-3189.

La plupart des ouvrages sur l'eucharistie et les rites sacrés traitent des autels. Signalons seulement G. Durand, *Rationale divin. officiorum*, l. I, c. II, Lyon, 1672, p. 9-12; Bona, *De rebus liturgicis*, l. I, c. XX, Paris, 1672, p. 164-174; Martène, *De antiquis ecclesiæ ritibus*, l. I, c. III, a. 6, Rouen, 1700, t. I, p. 380-397; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. I, c. II, *Opera*, Bassano, 1767, t. VIII, p. 4-6; J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1886, t. II, p. 50-220; C. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 8 in-4°, Paris, 1883.

Pour la discipline ecclésiastique, relative aux autels, qui n'a pas été exposée dans cet article, voir spécialement P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, Paris, 1897, t. I, p. 201-255; S. Many, *Prælectiones canonicæ. De locis sacris, de ecclesiis, oratoriis, altaribus*, etc., Paris, 1904, p. 195-227; les décrets de la Congrégation des Rites sur la matière, dans *Decreta authentica Cong. sac. rituum*, 3 in-4°, Rome, 1898-1900, en s'aidant de l'*Index generalis*, Rome, 1901, t. V, aux mots *Altare*, etc., p. 10-15, 122-123.

E. MANGENOT.

AUTHENTICITÉ, qualité de ce qui est authentique. — I. Histoire du mot : authentique. II. Significations usitées dans le langage théologique.

I. HISTOIRE DU MOT : AUTHENTIQUE. — Les expressions françaises : authenticité, authentique, dérivent directement de l'adjectif grec αὐθεντικός, qui a eu, au cours des âges, des significations bien différentes.

1° Sous la plume des anciens écrivains grecs, il a gardé sa signification étymologique : αὐτοέντης; il avait le même sens que αὐτόχειρ et désignait quelqu'un qui se tue ou tue autrui de sa propre main. Hézychius, *Lexicon*, Leyde, 1746, t. I, col. 612, 624. Il a ce sens, Sap., XII, 6, et dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1229.

2° Mais dans les ouvrages des écrivains plus récents, il a été employé avec une autre signification et il a désigné quelqu'un qui a autorité, qui est maitre, agent, auteur. Suidas, *Lexicon*, Genève, 1619, t. I, p. 489-490. Αὐθεντεῖν signifiait : avoir autorité, exercer autorité, I Tim., II, 12; αὐθεντία, autorité et volonté propre; αὐθεντικῶς ποιεῖν, agir librement. *Quæst. ad Græcos*, III, *P. G.*, t. VI, col. 1436; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 7, *P. G.*, t. VIII, col. 733. Αὐθεντικὸν et *authenticum*, pris substantivement, désignaient l'original d'une pièce. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. I, epist. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 508; Digeste, l. X, c. II, 4, 8; l. XXII, c. IV, 2; l. XXIX, c. III, 12. Comme adjectif, αὐθεντικός, *authenticus*, signifiait « qui fait autorité ». Tertullien, *Adv. valentin.*, c. IV, *P. L.*, t. II, col. 546, parle de la « règle authentique » de l'Église, dont Valentin s'est séparé. Durant tout le cours du moyen âge, soit en langage de droit, soit dans le style des théologiens, on a appelé authentiques des documents, des écrits qui faisaient foi par eux-mêmes et dont on ne pouvait récuser l'autorité en justice ou dans l'enseignement théologique. Mamert Claudien, écrivain du Ve siècle, *De statu animæ*, l. I, c. II; l. II, c. IX, n. 4, *P. L.*, t. LIII, col. 701, 753, parle des *authenticorum plurimorum tractatores*, et recourt à leur autorité en passant *a tractatoribus ad authenticos*. Sidoine Apollinaire écrit à Perpétue, évêque de Tours, à qui *tam per authenticos quam per disputatores bibliotheca fidei catholicæ perfamiliaris est. Epist.*, l. VII, epist. IX, *P. L.*, t. LVIII, col. 575. Au XIIe siècle, la faculté de droit de Bologne a pris comme texte officiel de son enseignement la version latine des *Novelles* de Justinien, qui a eu dès lors dans l'École les noms de *Corpus authenticum, Authenticum, Authentica* (au pluriel), *Liber authenticorum*. Hugues de Saint-Victor, *Erudit. didascal.*, l. IV, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 786-787, expose quels sont, parmi les chrétiens, les *scripturæ authenticæ*, et il énumère les principaux Pères grecs et latins, qui sont, comme nous dirions aujourd'hui, des « autorités ». Jean Balbi, dit Jean de Gênes, dans son *Catholicum*, composé en 1286, explique *authenticus* dans ce sens : *Auctoritate plenus, vel fide dignus, cui primo credebatur ex sui dignitate*. Pierre de Bergame, *Tabula aurea*, au mot *magister*, dans les *Opera* de saint Thomas, Anvers, 1612, t. XVIII, p. 164 verso, écrit : *Magister Sententiarum non est authenticus; ideo in multis non tenetur*. Ses Sentences n'ont pas une autorité décisive, et il n'est pas nécessaire de suivre en tout son sentiment. Pierre de Bergame cite ensuite plusieurs passages dans lesquels saint Thomas s'écarte de Pierre Lombard. Bonelli, *Prodromus ad omnia opera S. Bonaventuræ*, l. V, indic. v, Bassano, 1767, p. 224, rapporte les paroles d'un moine de Fulda qui, au XIVe siècle, disait du commentaire du docteur séraphique sur les Sentences : « Il est très approuvé par les docteurs en texte sacré et réputé quasi authentique. » Pierre d'Ailly, *Tract. contra J. de Montesono*, dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1733, t. I *b*, p. 21, déclare que la doctrine de saint Anselme et de Hugues de Saint-Victor « ne semble pas moins authentique que celle de saint Thomas, car ils sont communément allégués comme des autorités dans les écoles; ils ne doivent pas être contredits, mais il faut gloser et exposer avec respect leurs paroles comme on a coutume de faire pour celles de saint Thomas ». Il montre encore que le Maitre des Sentences est « plus authentique » que saint Thomas et que la doctrine du Décret de Gratien est expliquée par les docteurs en décrets « comme approuvée et authentique ». Les canonistes actuels appellent « authentique » tout document que l'autorité suprême de l'Église a reconnu officiellement et a imposé comme obligatoire. Les Congrégations romaines ont publié presque toutes des éditions « authentiques » des décrets qu'elles ont portés. Celle des Rites, par exemple, qui avait authentiqué la collection de ses décrets, faite par Gardellini, en a fait imprimer une autre, authentique et officielle, *Decreta authentica*, 5 in-4°, Rome, 1898-1901.

Suicer, *Thesaurus e patribus græcis ordine alphabetico concinnatus*, 1682, t. I, p. 574-576; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, 2e édit., Paris, 1733, t. I, col. 879; Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, Padoue, 1827, t. I, p. 357; Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 398-400; Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e édit., Paris, Lille, 1894, p. 118-122.

3° Les écrivains modernes ont donné au mot : authentique, un sens nouveau, inconnu des anciens et rattaché à la signification d'auteur. « Un écrit est authentique quand il est réellement sorti de la plume de celui à qui on l'attribue, ou, si l'auteur est inconnu, quand il date de l'époque à laquelle on rapporte sa composition. Ainsi l'Énéide est authentique parce qu'elle est réellement l'œuvre de Virgile; la Satire Ménippée est aussi authentique, quels qu'en soient les auteurs, parce qu'elle date du temps de la Ligue ». F. Vigouroux, *La Bible et la critique*, Paris, 1883, p. 11. L'authenticité d'un livre consiste donc dans l'exactitude des attributions d'auteur et d'origine, de temps et de lieu, sous lesquelles un livre se présente communément aux lecteurs. Il est évident que l'authenticité, ainsi entendue au point de vue critique, diffère de l'authenticité de droit, conférée officiellement par l'autorité compétente à un document. La langue allemande a deux expressions distinctes pour désigner deux notions différentes que nous exprimons en français par le même mot d'authenticité. Elle appelle *Authentie* l'authenticité critique et *Authenticität* le caractère officiel conféré à un ouvrage. *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1730-1731. Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 3e édit., Tournai, 1899, t. I, p. 113, note 1. Un livre qui certainement n'est pas de l'écrivain dont il porte le nom est dit apocryphe. Il est des ouvrages dont l'authenticité est seulement douteuse.

II. SIGNIFICATIONS USITÉES DANS LE LANGAGE THÉOLOGIQUE. — Les mots : authentique et authenticité, ont été employés par les écrivains ecclésiastiques et ils le sont encore par les théologiens dans leurs deux dernières acceptions.

Ire ACCEPTION : QUI FAIT AUTORITÉ. — Cette acception a été appliquée aux Livres saints eux-mêmes et en particulier à la Vulgate latine.

1° *Authenticité des Livres saints.* — Tertullien, *De præscript.*, 36, *P. L.*, t. II, col. 49, pour prouver la vérité de la foi catholique, fait appel au témoignage des Églises apostoliques, *apud quas*, dit-il, *ipsæ authenticæ litteræ eorum* (des apôtres) *recitantur, sonantes vocem et repræsentantes faciem uniuscujusque*. Quelques critiques ont soutenu que par ces *authenticæ litteræ* Tertullien entendait la minute même des Épitres des apôtres. Mais cette explication est contestée, et on entend plus communément ces paroles des manuscrits grecs, *sonantes vocem*, écrits dans la langue même que parlaient les apôtres. Discutant ailleurs, *De monogamia*, 11, *P. L.*, t. II, col. 946, un texte de saint Paul, il dit : *Sciamus plane non sic esse in græco authentico*. Par les lettres authentiques des apôtres, il entendait donc le texte original. On comprend très bien que Tertullien recoure à l'autorité du texte grec, s'il est vrai, comme plusieurs critiques le pensent, qu'il n'y avait pas encore de version latine de toute l'Écriture. Le Κήρυγμα Πέτρου, cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 15, *P. G.*,

t. IX, col. 352, dit que les livres des prophètes parlaient en certains endroits [illegible] « avec autorité et en termes exprès, » du Christ Jésus. Clément lui-même, *Strom.*, IV, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1216, déclare que quand il aura démontré que les Écritures, auxquelles il croit, ont une autorité divine, κυρίας οὔσας ἐξ αὐθεντίας παντοκρατορικῆς ἐπιδείξαντας, il pourra prouver contre tous les hérétiques l'existence et la toute-puissance de Dieu. Saint Bonaventure, *Breviloquium*, prolog., § 5, *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 206-207, exposant la manière dont procède la sainte Écriture affirme : *Unus est communis modus procedendi authenticus* ; ce mode se subdivise en plusieurs autres, selon que l'Écriture narre, commande, défend, exhorte, etc. Cela signifie que, dans toute son étendue, l'Écriture a reçu de Dieu la certitude d'autorité et une autorité infaillible. Le docteur séraphique conclut qu'elle est *perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam.* Son authenticité, c'est-à-dire son autorité, est donc divine. Pierre d'Ailly, *Epistola ad novos Hebræos,* composée en 1378 et publiée par M. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, Amiens, 1890, p. 42-43, se demande si le décret du pape Gélase reçoit et approuve également comme authentiques les Écritures canoniques, les quatre premiers conciles œcuméniques et les œuvres des Pères qu'il cite. Il répond que, parmi les écrits que l'Église reçoit comme authentiques, les uns sont approuvés comme divins, telles les Écritures canoniques, les quatre synodes et d'autres semblables, s'il y en a, et les autres comme humains, tels les ouvrages des Pères. L'Église ne les approuve pas également et ne commande pas d'y croire au même titre : *Divinas enim Scripturas plus approbat quam humanas, illis scilicet firmiter credere, istis vero probabiliter adhærere.* Authenticité est prise ici dans le sens d'autorité qui s'impose à des degrés différents. De nos jours, quelques écrivains emploient encore le mot d'authenticité pour désigner l'autorité divine des Écritures. L'emploi de ce mot peut se légitimer. Mais afin d'éviter la confusion dans les termes et les idées, afin de distinguer nettement l'autorité divine de la Bible, dérivant de son inspiration, reconnue et constatée par l'Église, de son authenticité humaine, entendue au sens critique, plus généralement les théologiens réservent le nom d'authenticité pour désigner la détermination des auteurs inspirés ou de l'époque de la rédaction des Livres saints, et ils se servent d'autres expressions, telles qu'inspiration, canonicité, pour parler de l'autorité divine et infaillible de l'Écriture.

2° *Authenticité de la Vulgate latine.* — Le concile de Trente, sess. IV, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum,* a établi et déclaré que désormais la vieille Vulgate latine *pro authentica habeatur*. Nous n'avons pas à exposer ici la signification et la portée de ce décret, voir VULGATE ; nous voulons seulement préciser le sens du mot *authentica* dans le décret précité. Or, les théologiens catholiques l'ont entendu de deux manières différentes.

Les uns, comprenant qu'il n'était pas question dans ce décret de l'authenticité *première* et d'*original* des Livres saints, puisqu'il s'agissait d'une version, ont entendu l'authenticité de la Vulgate, déclarée par le concile de Trente, d'une authenticité *dérivée* ou *de copie,* et ils l'ont fait consister dans la conformité, sinon absolue, du moins substantielle, de la traduction avec les originaux hébreu et grec. Toute version de l'Écriture, par le fait seul de sa conformité substantielle avec l'original, est authentique et a la même autorité que l'original. Si cette conformité existe seulement en fait, sans avoir été vérifiée, l'authenticité est simplement *interne* ou *intrinsèque*. Lorsque la conformité est constatée, la version jouit alors d'une authenticité *externe* ou *extrinsèque.* La constatation de conformité est-elle faite par un particulier, un critique, qui compare la version à l'original, l'authenticité externe ainsi établie n'est que *privée*. Faite par une autorité officielle compétente, l'authenticité est alors *publique*. Or, l'autorité compétente peut faire cette déclaration de conformité avec l'original de deux manières : soit *implicitement*, par sa manière d'agir à l'égard d'une traduction, par l'usage qu'elle en fait dans sa liturgie et ailleurs, soit *explicitement* par une déclaration formelle et expresse. Les anciennes versions, employées par l'Église dans ses offices, la traduction des Septante, la Peschito syriaque, l'Italique, la Vulgate elle-même avant le concile de Trente, la version arménienne et la version copte avaient et ont encore, en vertu de leur emploi officiel, l'authenticité externe et publique. Par le décret du concile de Trente, la Vulgate latine a été déclarée officiellement et expressément authentique, c'est-à-dire substantiellement conforme, quant au sens, sinon quant aux mots, au texte original des Livres saints.

Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. IV, diss. XXXIX, a. 3, Paris, 1699, t. IV, p. 388-410 ; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 512-523 ; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, p. 755-765 ; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, t. I, p. [illegible] ; Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. I, p. 225-227 ; Gilly, *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture sainte*, Nîmes, 1867, t. I, p. [illegible] ; Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 372-375.

Déjà avant le concile de Trente, Pierre d'Ailly, *Epistola ad novos Hebræos*, dans M. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate,* Amiens, 1890, p. 43-54, exagérant l'autorité de la Vulgate, avait prétendu que l'Église la recevait comme Écriture canonique et divine. Plus tard, il expliqua sa pensée en appelant la Vulgate, *Apologeticus hieronymianæ versionis*, *ibid.*, p. 88-96, une version authentique. Son but était de réfuter Roger Bacon et de montrer que, nonobstant les fautes et les altérations des copistes, les versions du texte de Dieu ont été tenues pour authentiques. Le traducteur, pas plus que l'auteur original, n'est responsable des fautes et des erreurs introduites dans son œuvre par ses transcripteurs. Avant saint Jérôme, il y avait six versions authentiques, faisant autorité dans l'Église. Saint Jérôme ne les a ni méprisées, ni condamnées ; il faut les vénérer et ne pas en parler avec irrévérence. Les deux traductions qu'on doit recevoir dans l'Église latine avec vénération et respect sont celles des Septante et de saint Jérôme. La première fut, avant saint Jérôme, communiquée à toutes les Églises comme authentique ; les autres versions étaient seulement lues et étudiées en particulier. La traduction de saint Jérôme remplaça la version des Septante dans l'usage public de l'Église latine et *præ omnibus aliis majorem auctoritatem meruit et obtinuit principatum.* Pierre d'Ailly la croit même parfaite et sans faute, parce qu'elle a été approuvée par l'Église. Il entend évidemment l'authenticité dans le sens d'une autorité officielle et même d'une autorité irréfragable, et c'est par un faux raisonnement qu'il en conclut que l'Église ne peut reconnaître une telle autorité à une version de la sainte Écriture, sans que cette version soit de tout point parfaite.

D'autres théologiens, s'appuyant sur les Actes du concile de Trente, ont entendu l'authenticité de la Vulgate, d'une authenticité de droit, qui lui confère un caractère officiel et en rend l'usage obligatoire dans l'enseignement public. Le concile, en employant le mot authentique, lui a conservé le sens qu'il avait dans les ouvrages des théologiens, des canonistes et des juristes. La question de la Vulgate fut mise en délibération dans les congrégations particulières, le 1er mars 1546, à propos des abus concernant les Livres saints. Il s'agissait en particulier de décider de quelle version on se servirait et on désirait avoir une édition correcte. Massarelli,

Diarium III, publié par S. Merkle, *Concilium Tridentinum,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 500, 504, 506, 507. Cf. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. concilii Tridentini,* Agram, t. I, p. 60-63; Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini,* Louvain, 1783, t. III, p. 393. Des délégués furent nommés pour rédiger un projet de décret sur les abus; ils se réunirent le 13 mars. Merkle, *ibid.,* p. 508, 509, 512. A la congrégation générale du 17 mars, le projet des délégués fut présenté et lu : « Le premier abus, y est-il dit, est d'avoir des éditions diverses de la sainte Écriture et de vouloir les employer comme authentiques dans les leçons publiques, les discussions et prédications. Le remède est d'avoir une seule édition, à savoir l'ancienne et vulgaire, que tous emploient comme authentique dans les leçons publiques, les discussions, les commentaires et les prédications, et que personne n'ose rejeter ou contredire; sans rien enlever toutefois à l'autorité de la pure et véritable traduction des Septante, dont les apôtres se sont servis quelquefois, et sans rejeter les autres éditions, autant qu'elles aident à comprendre cette Vulgate authentique. » A. Theiner, *op. cit.,* t. I, p. 64. L'archevêque d'Aix, un des délégués, expliqua le remède à apporter à ce premier abus; ce remède existera, *si unum bibliorum volumen habeatur, qui* (sic) *ab omnibus allegetur, cujus auctoritas tanta sit apud omnes, ut nulli liceat ad aliam editionem confugere. Quæ autem debeat esse biblia, visum est, ne quid novum auribus conculcari videatur, ut a vulgata editione non recedatur.* H. Severoli, *De concilio Tridentino commentarius,* dans Merkle, *Conc. Trid.,* t. I, p. 36. Dans une congrégation particulière du 23 mars, deux membres demandèrent que l'approbation de la Vulgate entraînât le rejet des autres éditions. L'évêque de Fano, un des délégués, répondit à leurs observations. On reçoit la Vulgate, dit-il, parce qu'elle a toujours été reçue par l'Église et parce qu'elle est ancienne; les autres éditions ne sont pas rejetées, parce que quelques-unes sont bonnes; la Vulgate est meilleure et il convient qu'elle soit regardée par tous comme authentique : *Una est recepta, ut una tantum pro authentica debeat uti Ecclesia et non confuse pluribus.* Massarelli, *Diarium III, ibid.,* p. 527. Cf. Theiner, *op. cit.,* t. I, p. 70. Les objections furent répétées dans la congrégation générale du 1er avril, et le même orateur les résolut de nouveau. L'abus ne consiste pas, dit-il en substance, à avoir plusieurs versions de la Bible, puisque dès l'antiquité il y en a eu plusieurs; *sed dicimus abusum esse plures haberi translationes ut autenticas, et quibus in disputationibus, interpretationibus et prædicationibus utamur. Proptera hanc unam solam authenticam esse voluimus vulgatam editionem, tum quia antiqua est et semper in manibus christianorum habita, tum etiam, ne adversariis ipsis detur ansa dicendi nos hactenus libros non probos habuisse.* Les autres versions, même celles des hérétiques, ne sont pas rejetées, pour ne pas restreindre la liberté chrétienne. Severoli, dans Merkle, t. I, p. 42. Cf. Theiner, *op. cit.,* t. I, p. 79. La discussion fut continuée en congrégation générale, le 3 avril. Le cardinal de Trente accepterait une édition authentique, *quacumque lingua sit.* Le cardinal de Jaen voudrait qu'on rejetât toutes les autres versions, sauf celle des Septante et qu'on ne reçut la Vulgate qu'après sa correction. Son vote fut adopté par d'autres membres. Les votes, d'ailleurs, furent assez divergents. Le cardinal del Monte, président, les résuma en disant que la majorité semblait admettre que la Vulgate soit reçue, mais qu'il faudrait rédiger le décret de façon à ne pas rejeter tacitement les autres versions. Au sujet de la pluralité des éditions de la Bible, le cardinal Poole était d'avis qu'on en eût plusieurs. Celui qui possède un vase d'or rejette-t-il les vases de bois? Il ne faut pas rejeter les Septante, ni approuver le texte latin seul, mais aussi le texte hébreu et grec, *ut omnibus ecclesiis consulatur.* Le président ayant mis la première question aux voix, tous acceptèrent que la Vulgate seule devait être reçue, qu'on ne mentionnerait pas dans le décret les autres éditions et qu'on ne rejetterait pas expressément les éditions des hérétiques. *Rogantur deinde an placeret haberi unam editionem veterem et vulgatam in unoquoque idiomate, græco scilicet, hebræo et latino, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus, interpretationibus et prædicationibus, quodque nemo ei contradicere vel eam respuere audeat.* La majorité vota la formule, *demptis verbis : in unoquoque idiomate, græco scilicet, hebræo et latino.* A. Theiner, *op. cit.,* t. I, p. 79-83. Cf. Severoli, dans Merkle, t. I, p. 42-44. Le 5 avril, le décret *De receptione vulgatæ editionis* fut lu et unanimement approuvé; il fut promulgué en session solennelle, le 8 avril. De tous ces débats il ressort clairement que les Pères du concile de Trente, dans leurs délibérations, n'ont pas examiné la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, qu'ils n'en ont parlé qu'indirectement et que ce n'est pas à cause de cette conformité qu'ils ont déclaré la Vulgate authentique. Ils voulaient un texte officiel, faisant autorité dans les écoles, la prédication et la liturgie. S'ils ont choisi la Vulgate, pour en faire ce texte officiel, c'est en raison de son ancien et universel usage dans l'Église. Le décret ne déclare pas que la Vulgate est la version la plus conforme aux originaux; il lui confère seulement un caractère officiel, qui en rend l'usage obligatoire dans l'enseignement public et la met par là même au-dessus des autres éditions et traductions qui n'ont qu'un caractère privé. « Du reste, si par authenticité, les auteurs du décret avaient entendu l'exactitude de la version, ils auraient dû imposer la Vulgate pour l'usage privé, aussi bien que pour l'usage public, car la pureté de l'Écriture est nécessaire pour la foi des particuliers, aussi bien que pour l'enseignement des pasteurs et des docteurs. Or le décret n'impose de regarder la Vulgate comme authentique que dans les leçons et les prédications publiques. C'est donc un caractère officiel que le décret lui confère. S'il ajoute que personne n'aura le droit de la rejeter, c'est qu'un document officiel ne peut être rejeté par aucun de ceux qui représentent ou qui reconnaissent le pouvoir qui a fait de ce document un document public. D'ailleurs, dans l'encyclique *Providentissimus,* Léon XIII, rappelant le décret de Trente qui nous occupe, recommande la Vulgate comme ayant reçu son authenticité de ce décret : ce qui suppose que cette authenticité consiste dans le caractère officiel qui lui a été accordé. » A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 429.

E. Du Pin, *Dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la Bible,* Amsterdam, 1701, t. I, p. 204; Du Hamel, *Institutiones biblicæ,* c. IX, Louvain, 1740; Jahn, *Introductio in libros sacros V. F.,* 2e édit., Vienne, 1839, p. 64-65; Berti, *De theologicis disciplinis,* Bamberg et Wurzbourg, 1773, t. V, p. 41; Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. franç., Paris, 1856, t. II, p. 446-448; J. Danko, *De sacra Scriptura,* Vienne, 1867, p. 230; A. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.,* Paris, 1890, p. 210-211; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* 2e édit., Paris, 1894, p. 114-124; Corluy, dans *La science catholique,* 1894, t. VIII, p. 438-445; Lingens, dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1894, p. 759-761; trad. dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1894, t. LXXI, p. 147-151; A. Vacant, *op. cit.,* t. I, p. 428-429; Kaulen, dans *Kirchenlexikon,* 2e édit., 1901, t. XII, col. 1140.

IIe ACCEPTION : QUI EST DE L'AUTEUR OU DU TEMPS AUQUEL ON L'ATTRIBUE. — La notion moderne de l'authenticité d'un livre, d'un écrit, d'un document revient souvent dans les traités de théologie positive. Quand il cite un ouvrage, une pièce, un texte, le théologien sérieux doit, au préalable, s'être rendu compte que le document, auquel il se réfère, est réellement de l'auteur,

du Père de l'Église, de l'écrivain quel qu'il soit, à qui il est attribué, ou si l'auteur n'est pas connu, qu'il est bien de l'époque à laquelle on le rapporte. La valeur du témoignage invoqué dépend de l'authenticité du livre dont il est tiré. C'est pourquoi l'authenticité des écrits des Pères et des théologiens est, à l'occasion, discutée dans les articles de ce Dictionnaire. On y indique, au moins, le triage que les critiques ont opéré entre les œuvres authentiques et les écrits apocryphes des écrivains ecclésiastiques. Voir les règles pratiques tracées par le P. de Smedt, *Principes de la critique historique*, Liège, 1883, p. 83-98.

Mais c'est surtout à l'authenticité des Livres saints, ainsi entendue et aujourd'hui niée ou mise en doute par les critiques rationalistes, que le théologien catholique doit faire attention.

1° *Importance de l'authenticité des Livres saints.* — La démonstration de cette authenticité est spécialement l'œuvre de l'apologiste chrétien. Elle est, en effet, une des bases de la théologie et elle sert à démontrer l'existence de la révélation. Voir col. 1526, 1527. C'est pourquoi, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII recommandait aux théologiens de prouver et de justifier la foi, au moins humaine, de la sainte Écriture, « afin que les livres bibliques, considérés comme témoins absolument sûrs de l'antiquité, mettent à leur tour en sûreté et en lumière la divinité et la mission du Christ Notre-Seigneur, l'institution d'une Église hiérarchique, la primauté conférée à Pierre et à ses successeurs. » Cf. L. Méchineau, *L'autorité humaine des Livres saints*, Paris, 1900, p. 34-51. L'authenticité des Livres saints doit aussi être prise en considération par ceux qui veulent s'occuper sérieusement de théologie biblique. Cette branche particulière de la théologie dogmatique étudie séparément la doctrine de chacun des écrits inspirés et se propose de faire ressortir les diverses étapes de la révélation divine, qui a été successive et progressive dans l'ancienne alliance et qui, pour avoir été très parfaite dans la connaissance des apôtres, voir col. 1657, 1658, ne s'est manifestée au dehors que fragmentairement, à l'occasion de leurs discours et de leurs écrits. L'authenticité des Livres saints a aussi de l'importance relativement à leur interprétation. Comment fixer exactement le sens d'un écrivain sacré, si on ne le replace pas dans le milieu où il a vécu ? Pour ces diverses raisons, on consacrera dans ce Dictionnaire à chacun des livres bibliques un article distinct, dans lequel on prouvera le plus solidement possible son authenticité.

2° *Nature de cette authenticité.* — Au sens rigoureux du mot, l'authenticité d'un livre consiste dans son attribution exacte à un auteur déterminé. Ainsi entendue, l'authenticité de tous les Livres saints, notamment de l'Ancien Testament, même de tous les livres historiques, n'est pas démontrée. On ne connaît pas les auteurs ni la date précise des livres de Josué, des Juges, des Rois et des Paralipomènes. Certains ouvrages didactiques ne sont pas attribués à des écrivains déterminés. Les écrits du Nouveau Testament ont une authenticité plus précise et Léon XIII, encyclique *Providentissimus*, a rangé parmi les *portenta errorum* des rationalistes modernes l'attribution des Évangiles et des écrits apostoliques à d'autres auteurs qu'à ceux que leur assigne la tradition. D'ailleurs, l'authenticité générale des Livres saints est garantie historiquement par la tradition juive et chrétienne. Elle résulte indirectement aussi de leur inspiration et de l'existence d'une religion révélée. Si donc un livre authentique est un livre, quel qu'en soit l'auteur, connu ou inconnu, dont l'autorité ne peut être contestée, tous les Livres saints sont authentiques et ont de la sorte une véritable autorité.

3° *Arguments à invoquer en preuve de cette authenticité.* — L'authenticité d'un livre étant un fait historique se constate par des moyens humains, elle est objet de science et de témoignage historique. Sa démonstration est l'œuvre de la critique et consiste principalement à recueillir les témoignages en faveur de sa rédaction du livre par un auteur déterminé. L'histoire seule peut apprendre quel écrivain a composé un ouvrage ou à quelle époque un écrit a été publié. Le témoignage de l'histoire et de la tradition, quand il est assuré, est l'argument principal de la critique historique. L'authenticité se démontre donc par ce qu'on appelle des preuves extrinsèques. Les arguments dits intrinsèques et tirés du contenu ou du style des livres, n'ont d'ordinaire qu'une valeur secondaire. Ils ne sont, le plus souvent, que négatifs et prouvent que dans le livre lui-même rien ne s'oppose à son authenticité. Ils servent ainsi à contrôler la tradition, quand elle est fondée, ou à montrer parfois son impossibilité, quand elle est vague ou incertaine. Vigouroux, *La Bible et la critique*, Paris, 1883, p. 11-15; Id., *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 50. Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus*, rappelle aux théologiens que l'on a mis à la mode, sous le nom de *critique supérieure*, un artifice consistant à juger de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité d'un livre quelconque, par ses seules notes internes, comme on les appelle. Le souverain pontife blâme l'abus de cette critique et recommande de recourir surtout aux témoignages de l'histoire. Dans sa *Lettre* au clergé de France, du 8 septembre 1899, il condamne l' « étrange et périlleuse tactique », suivant laquelle, « sous le spécieux prétexte d'enlever aux adversaires de la parole révélée l'usage d'arguments qui semblaient irréfutables contre l'authenticité et la véracité des Livres saints, des écrivains catholiques ont cru très habile de prendre ces arguments à leur compte. » Ils ont ainsi travaillé, de leurs propres mains, à faire des brèches dans les murailles de la cité qu'ils avaient mission de défendre.

4° *L'authenticité des Livres saints a-t-elle été définie par le concile de Trente?* — Des Actes du concile il ressort clairement que les Pères ont voulu, en nommant les auteurs des Livres saints dans le décret *De canonicis Scripturis*, affirmer l'authenticité des écrits dont ils pensaient connaître la provenance avec certitude. Parce qu'ils savaient que David n'est pas l'auteur de tous les Psaumes, ils ont substitué à la première formule : *Psalmi David*, celle de : *Psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum*. Sans rapporter tous les détails de leurs délibérations, disons seulement qu'on remit aux Pères des questions qui devaient être résolues à la congrégation générale du 1er avril 1546. La 12e était rédigée en ces termes : *An libri approbandi sint cum suis auctoribus, an prout in decreto scripti sunt?* 40 membres sur 53 répondirent affirmativement, et les votes les plus précis signalaient notamment l'Épître aux Hébreux. A. Theiner, *Acta genuina*, t. I, p. 71-77. Cf. Didiot, *Commentaire historique de la IVe session du concile de Trente*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1889, t. LIX, p. 492-493. En réalité, la détermination des livres canoniques est faite dans le décret, publié le 8 avril, d'après les noms de leurs auteurs, quand la Bible elle-même ou la tradition les indiquent.

Toutefois, le concile de Trente n'a pas défini comme une vérité de foi catholique l'authenticité des livres bibliques, dont il a nommé les auteurs. Il a défini seulement la canonicité de tous les livres et parties de livres de la Bible. L'anathème n'est pas porté contre ceux qui nieraient l'authenticité des livres ou fragments mentionnés, quoique Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1883, p. 293-294, ait prétendu le contraire. Il est certain cependant que les Pères ont voulu affirmer l'authenticité des livres dont les auteurs sont nommés. Leurs noms n'ont été insérés dans le décret que dans

ce dessein. Sans imposer formellement par un précepte doctrinal l'admission de l'authenticité qu'ils affirmaient, les Pères du concile se servaient d'appellations usuelles, fondées sur la tradition ecclésiastique, et proposaient comme une doctrine sûre cette authenticité des Livres saints. Leur affirmation n'est pourtant pas exprimée avec une garantie infaillible, malgré l'opinion contraire de M. Magnier, *Critique d'une nouvelle exégèse critique,* Paris [1899], p. 57-62. Il y aurait donc témérité à contester publiquement cette authenticité sans de bonnes raisons et par dédain pour l'autorité de l'Église. Dans la plupart des cas, l'affirmation du concile peut être justifiée par des arguments historiques et critiques sans réplique. Sur quelques points particuliers, tels que l'attribution stricte de l'Épître aux Hébreux à saint Paul, plusieurs écrivains catholiques ont cru pouvoir s'écarter de l'enseignement du concile de Trente. Quelques-uns même affirment que le Pentateuque, en l'état où il nous est parvenu, ne peut pas être l'œuvre de Moïse. Cf. Pelt, *Histoire de l'A. T.,* 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 324-326. Il ne faut pas oublier cependant que l'enseignement du concile de Trente, bien que, par lui-même, il ne s'impose pas absolument à notre croyance, puisqu'il n'est ni une définition dogmatique ni même une doctrine expressément formulée, est néanmoins une affirmation imposante de la tradition ecclésiastique touchant l'authenticité historique de plusieurs livres canoniques. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.,* Paris, 1891, p. 250-260; *Études,* 5 février 1902, p. 347-353.

E. MANGENOT.

AUTORITÉ. Voir POUVOIR.

AUTRICHE. Les pays placés sous l'autorité des princes de la maison de Habsbourg forment trois groupes que nous aurons à étudier séparément, car, en dehors du lien qu'établit entre eux « l'union personnelle », ils sont et veulent être absolument indépendants. Ce sont : 1° l'*Autriche,* ou plus exactement les pays cisleithans; 2° la *Hongrie,* ou royaume de saint Étienne, désignée aussi sous le nom de pays transleithans; 3° la Bosnie-Herzégovine qui, aux termes du droit public international, fait partie intégrante de l'empire ottoman, mais dont l'administration a été déléguée à l'Auriche-Hongrie par l'art. 25 du traité de Berlin (13 juillet 1878), baron d'Avril, *Négociations relatives au traité de Berlin,* Paris, 1886, et qui est gouvernée conjointement par les deux États sous le nom d'*Occupationsgebiet.* Nous ne parlerons ici que de l'Autriche, renvoyant aux mots BOSNIE-HERZÉGOVINE et HONGRIE les notices relatives aux deux autres pays. Un premier article sera consacré à l'état religieux et un second aux publications théologiques de l'Autriche.

1. AUTRICHE (État religieux de l'). — I. Statistique confessionnelle. II. Situation juridique de l'Église. III. Divisions ecclésiastiques. IV. Ordres religieux. V. Enseignement.

I. STATISTIQUE CONFESSIONNELLE. — L'empire d'Autriche comprend 17 provinces :

	Kmq.		
1. Basse-Autriche (Vienne). .	19 854	2 661 799	134
2. Haute-Autriche (Linz). . .	11 994	785 831	66
3. Comté princier du Tyrol (Innsbruck)..	26 683	928 769	32
4. Comté princier de Vorarlberg (Feldkirch).	2 602		
5. Duché de Salzbourg (Salzbourg)	7 163	173 510	24
6. Duché de Styrie (Graz).. .	22 426	1 282 708	57
7. Duché de Carinthie (Klagenfurt).	10 327	361 008	35
8. Duché de Carniole (Laibach).	9 955	498 958	50
9. Trieste.	95	695 384	87
10. Goritz et Gradiska (Goritz).	2 918		
11. Istrie (Capodistria). . . .	4 955		
12. Royaume de Dalmatie (Zara).	12 835	527 426	41
13. Roy. de Bohême (Prague). .	51 948	6 607 816	113
14. Margraviat de Moravie (Brünn).	22 222	2 276 870	102
15. Duché de Silésie (Troppau).	5 147	605 649	118
16. Royaume de Galicie (Lemberg).	78 498	6 607 816	84
17. Duché de Bukovine (Czernovitz).	10 441	646 591	62

Au point de vue ethnographique, ces provinces se répartissent en plusieurs groupes et sous-groupes.

L'Autriche, le Tyrol septentrional, le Vorarlberg, le duché de Salzbourg, la Styrie et la Carinthie renferment une population presque exclusivement allemande.

Les provinces de Bohême et de Moravie sont au contraire peuplées par des Tchèques, mélangés dans une forte proportion d'Allemands.

L'élément polonais domine en Galicie, les Ruthènes peuplent la Bukovine. Les Italiens et les Frioulans sont en grand nombre dans le Tyrol du Sud, à Goritz et à Trieste, ils forment la minorité en Istrie et en Dalmatie. Les Slaves du Sud sont des Slovènes en Carniole et dans les districts avoisinants ou des Serbo-Croates en Istrie et en Dalmatie.

Voici, d'après la statistique officielle du recensement de 1890, comment se répartissent par nationalité les populations de l'Autriche :

Allemands	8 461 580
Slaves du Nord.	5 472 871
Polonais.	3 719 232
Ruthènes.	3 105 221
Roumains	209 110
Slovènes.	1 176 672
Serbo-Croates	644 926
Italiens.	675 305

Au point de vue religieux, on peut dire que le catholicisme est la religion de la grande majorité des Autrichiens. Voici quelle est la répartition des cultes selon les plus récentes statistiques.

	Catholiques.	Protestants.	Grecs orientaux.	Israélites.
Basse-Autriche .	93,0	1,9	0,1	4,8
Haute-Autriche.	97,7	2,2	»	0,1
Tyrol.	99,5	0,4	»	0,1
Salzbourg . . .	98,4	1,5	»	0,1
Styrie	99,0	0,8	»	0,2
Carinthie. . . .	94,8	5,2	»	»
Carniole	99.9	0,1	»	»
Trieste et littoral.	98,5	0,3	0.3	0,8
Dalmatie. . . .	83,3	0,1	16.5	0,1
Bohême	96,1	2,2	»	1,6
Moravie	95,3	2,7	»	2,0
Silésie.	84,4	14,0	»	1,6
Galicie.	87,6	0,6	»	11,7
Bukovine. . . .	4,3	12,5	69,7	12,8

Il résulte de ces chiffres que les éléments non catholiques n'ont à peu près nulle part une grande importance. Les israélites, assez nombreux en Bohême et surtout en Moravie, deviennent en Pologne un groupe compact représentant le 8e de la population ; de plus, comme les israélites ne sont pas agriculteurs, on les trouve surtout groupés en « juiveries » très populeuses. La proportion d'israélites dans la Basse-Autriche est due surtout à la colonie qu'ils forment à Vienne ; en dehors de la capitale, on ne trouve que quelques individus isolés.

Les grecs schismatiques, ou comme on les appelle en Autriche les grecs orientaux, ne se rencontrent en nombre que dans la Dalmatie (100000) et en Bukovine (450 000); c'est dans l'autre moitié de la monarchie austro-hongroise que les Églises séparées ont une certaine importance.

Les protestants enfin sont partout en minorité, la statistique de 1890 compte 315000 luthériens et 120000 calvinistes dont 50000 en Galicie et 200000 en Bohême-Moravie. De très grands efforts ont été faits cependant pour propager le protestantisme depuis quelques années; adoptant pour devise le cri *Los von Rom* (Rompons avec Rome), des agitateurs audacieux et pourvus de subsides considérables, ont prêché l'apostasie; il faudrait cependant éviter de traiter ce mouvement comme un phénomène purement religieux; nous allons voir qu'il n'y a là qu'une querelle presque exclusivement politique.

L'empire d'Autriche se distingue des autres États européens en ceci, qu'il n'est qu'un composé factice, une juxtaposition de races rivales, dont aucune n'est capable d'absorber et même de dominer les autres. En Hongrie, le Magyar est parvenu à subjuguer et presque à assimiler les Slovaques du nord, à réduire à l'impuissance les Roumains de l'est et les Serbo-Croates du sud, qui subissent avec répugnance, mais subissent néanmoins le joug. En Autriche, il n'en est pas ainsi : les Serbo-Croates peuplent exclusivement la Dalmatie, les Slovènes et les Italiens forment l'énorme majorité, les uns en Carniole et dans les régions avoisinantes, les autres dans le Tyrol méridional et sur plusieurs points du littoral de l'Adriatique; ce sont les Polonais et les Ruthènes qui dominent en Galicie et en Bukovine. Dans les pays tchèques (Bohême et Moravie) l'élément slave forme une majorité, mais en face de lui se trouvent de puissantes minorités allemandes.

		p. 100		p. 100
Bohême :	Tchèques.	62,8	Allemands.	37,2
Moravie	—	70,3	—	29,4
Silésie autrich. :	Tchèques. .	22,0	—	47,8
—	Polonais. .	30,0		

On est parvenu à concilier tant bien que mal les intérêts rivaux dans presque tous les pays; à peu près partout, sauf dans les provinces allemandes de l'ouest, il y a deux langues officielles, ou même trois; la langue de l'enseignement est celle de la majorité ruthène, polonaise, italienne, slovène ou croate, et les minorités obtiennent que des établissements leur soient réservés; des froissements se produisent quand les majorités se montrent trop intolérantes ou les minorités trop exigeantes; mais avec de la dextérité, les fonctionnaires autrichiens arrivent à mettre tout le monde d'accord. Il n'en a pas été ainsi dans les pays tchèques, parce que les minorités allemandes, plus d'un tiers en Bohême, plus d'un quart en Moravie, près de la moitié en Silésie, ne se résignent pas au rôle de minorités tolérées et gratifiées de quelques médiocres concessions. Ce qui complique encore les choses, c'est qu'en Bohême les nationalités ne sont pas confondues, mais dominent chacune dans une portion du pays; le centre de la province est tchèque, mais à la périphérie, des cantons entiers sont allemands, absolument allemands, et le deviennent de plus en plus en éliminant tout élément slave; ce que les slaves font de leur côté là où ils sont les plus forts. Ailleurs on accepte l'usage simultané de deux langues officielles, en Bohême on n'admet pas qu'il y en ait plus d'une et chacun prétend que cette langue unique soit la sienne. Étant la minorité, les Allemands de Bohême étaient destinés à succomber, ils ont alors été chercher des alliés au dehors, dans l'empire allemand.

On connaît les envahissantes visées de l'Allemagne : depuis qu'elle aspire à être un grand empire colonial, elle voudrait avoir un débouché sur la Méditerranée, afin d'abréger la longue distance qui sépare Hambourg de Port-Saïd; elle a cherché à établir le point terminus de quelques-unes de ses lignes commerciales à Gênes, mais Gênes n'est pas en Allemagne, et malgré la triple alliance, les conditions du trafic sont toujours difficiles quand il s'agit de transiter par un pays étranger. Le port méditerranéen que l'Allemagne convoite c'est Trieste, et pour que Trieste devienne allemand, il faudrait que l'empire germanique s'étendît du nord au sud en s'annexant les pays allemands de l'empire d'Autriche. On commença dès lors à pousser l'empereur François-Joseph vers l'Orient, *Drang nach Osten*, au traité de Berlin on lui céda la Bosnie, on lui fit entrevoir la possibilité de s'annexer la Macédoine et Salonique, on l'encouragea à disputer aux Russes la protection des petits États slaves de la péninsule balkanique, on adopta la formule : « L'Autriche nouvelle est destinée à devenir un empire slave, » ce qui revenait à dire qu'on s'offrait pour la débarrasser de ses provinces allemandes, et quand les Allemands de Bohême firent appel aux amis qu'ils avaient de l'autre côté de la frontière, on leur fit espérer que dans une Bohême annexée à l'empire, les Tchèques seraient réduits à jouer le rôle des Polonais à Posen ou des Alsaciens à Strasbourg : savoir ne compter pour quelque chose qu'à la condition de sacrifier leurs revendications nationales et de se montrer plus allemands que les Allemands eux-mêmes. Tel était le plan du parti qui s'appelle le « pangermanisme ».

Une préoccupation se mêlait cependant à ces grandes espérances; en supposant que 5 ou 6 millions d'Allemands, Autrichiens et autant de Tchèques seraient englobés dans la plus grande Allemagne, ces nouveaux sujets, à peu près tous catholiques, ne s'aviseraient-ils pas de nommer des députés qui iraient grossir le bataillon déjà puissant du Centre? et alors que resterait-il de la politique des hommes au pouvoir, que deviendrait le protestantisme allemand réduit à ne plus être qu'une minorité désarmée par le souvenir de son intolérance passée? comment un kayser luthérien s'arrangerait-il pour gouverner un peuple dont la majorité ne partagerait plus ses croyances?

Le seul moyen d'empêcher ce bouleversement était de protestantiser les Autrichiens avant de les germaniser, ou plutôt de les germaniser par le protestantisme. Une campagne fut donc inaugurée pour attirer vers la Réforme tous ceux que séduisait l'idée d'une union entre tous les hommes de langue allemande, mais cette union ne serait complète, leur disait-on, que le jour où l'union politique serait cimentée par l'union religieuse, c'est-à-dire par l'accession de tous les Autrichiens de race germanique à la religion qu'on représentait comme celle de tous les Allemands. Les auteurs de cette agitation, MM. Schœnerer et Wolf, lancèrent donc, à la fin de 1898, leur cri de guerre : *Los von Rom!* Ils annoncèrent que le 8 décembre 1899, fête de l'Immaculée Conception, 10000 catholiques abjureraient en masse et entreraient solennellement dans l'Église de Luther. La puissante société berlinoise, *Gustav Adolf Verein*, mit au service des prussophiles ses journaux, son argent et son influence; un journal spécial, l'*Evangelische Kirchenzeitung*, fut fondé; l'Autriche fut envahie par les pasteurs et inondée de brochures de propagande; aucun moyen ne fut laissé de côté, la pression exercée par les individus influents sur ceux qui dépendaient d'eux, les calomnies les plus absurdes, les mensonges les plus effrontés, les injures les plus grossières, tout fut employé. Un député, nommé Grassmann, fit à la tribune parlementaire de Vienne le procès de la théologie catholique et prit particulièrement à partie le saint docteur Alphonse de Liguori; dans ce discours la mauvaise foi s'alliait à une ignorance démesurée, et un prélat catholique, Mgr Schœicher, polémiste savant et spirituel, releva avec verve tous les contre-sens grotesques de

ce controversiste qui ne savait pas le latin. *Correspondenz Blatt für den katholischen Klerus,* 10 mars 1901 et passim.

Les protestants autrichiens ne parurent pas très satisfaits des recrues qu'on leur amenait sous un drapeau qui n'était pas le leur; plusieurs d'entre eux, le pasteur Johanny, de Vienne, et le surintendant Witz-Oberlin se prononcèrent ouvertement contre un mouvement qui « ne reposait pas sur une conviction religieuse ».

Par contre, la presse sectaire d'Autriche, presque toute aux mains des juifs, se mit au service des agitateurs : le pasteur Johanny fut traité de « Judas protestant » et les écrivains sans croyances cherchèrent à couvrir de leurs clameurs les réponses topiques des écrivains catholiques. On accusa ensuite le clergé d'immoralité, suivant un procédé qui a été appliqué en France, et, quand l'archiduc héritier Franz Ferdinand manifesta ses sympathies pour les défenseurs du catholicisme, il y eut dans les journaux pangermanistes des articles qu'on s'étonne de lire quand on pense qu'en Autriche, la liberté de la presse est à l'état embryonnaire. Au contraire, toute manifestation en faveur de l'idée allemande est soigneusement préparée, on chauffe longtemps à l'avance l'enthousiasme, et la moindre société chorale qui vient de Saxe ou de Prusse pour donner un concert est l'objet d'ovations bruyantes; quand un bataillon allemand revint de Chine par Trieste et traversa Vienne, ce fut du délire!

Quel fut le résultat de cette chasse aux prosélytes? L'Église évangélique a gagné sur l'Église romaine 5 872 âmes en 1899, 3 394 en 1900, 5 469 en 1901, 1 792 dans le premier semestre de 1902; pendant ces trois ans et demi, le vieux-catholicisme a gagné de son côté 7 417 adeptes; à part Vienne, les provinces allemandes n'ont enregistré que peu de défections; elles sont plus nombreuses dans la partie slovène de la Styrie et surtout en Bohême. C'est donc dans les pays tchèques que la mauvaise semence a produit le plus; c'est la minorité politiquement opprimée, ou craignant de l'être, qui s'est tournée vers le protestantisme allemand pour y trouver des alliés. On peut donc tirer de là deux conclusions : la première, celle que nous annoncions plus haut, c'est que le *Los von Rom* est un mouvement avant tout politique et que le panprotestantisme n'est qu'un déguisement du pangermanisme; la seconde c'est que les résultats obtenus sont tout à fait hors de proportion avec les moyens employés et les succès annoncés. L'Église catholique y a gagné ce que toute église gagne à la persécution; elle a vu pendant la lutte de quel côté devait se tourner sa vigilance, et a senti le besoin de redoubler de zèle pour soutenir les timides et retenir les hésitants; elle s'est rendu compte que l'indifférence des masses avait souvent contribué tout autant que les solides convictions à l'échec des réformateurs et elle a senti la nécessité de profiter de son action en développant en elle-même et parmi les fidèles l'esprit apostolique; là où les œuvres n'étaient pas suffisamment organisées on en a créé de nouvelles et on a développé les anciennes. Le régime paternellement oppresseur sous lequel l'Église d'Autriche avait longtemps vécu l'avait inclinée peut-être à s'endormir un peu dans une quiétude dangereuse; les déclamations furibondes du *Los von Rom* l'ont rappelée aux réalités et tout porte à penser que cette pénible crise aura un effet salutaire : les populations allemandes de l'Autriche charment l'étranger qui vit au milieu d'elles par leur douceur, leur amabilité et ce qu'on appelle à Vienne la *Gemuthlichkeit;* pénétrées du sentiment chrétien et catholique, elles l'édifient par leurs habitudes religieuses; la lutte aura empêché l'habitude de dégénérer en routine et la douceur en mollesse; elle trempera les caractères, rendra plus intime cette union avec Rome qu'on s'est vainement efforcé de rompre.

II. SITUATION JURIDIQUE DE L'ÉGLISE. — *I. ÉGLISE CATHOLIQUE.* — 1° *Rite latin.* — Les États héréditaires des empereurs de la maison de Habsbourg furent envahis au XVI[e] siècle, comme tous les pays de l'Europe centrale, par la prédication protestante. C'est à l'action personnelle des souverains qu'est due l'extirpation presque radicale du protestantisme; combattus en tant qu'empereurs par les protestants dans leurs États électifs, ils voyaient commencer la désagrégation de ce corps puissant qu'on appelait le Saint-Empire, mais ils se crurent autorisés par là à poursuivre avec persévérance les dissidents qui s'étaient groupés en Autriche, en Styrie, en Tyrol, en Carinthie et surtout en Bohême. Cette lutte politico-religieuse dura jusqu'aux traités de Westphalie qui terminèrent la guerre de Trente ans.

Demeurée maîtresse exclusive des pays héréditaires, l'Église catholique avait payé cher ce triomphe; redevable à l'État de son intégrité, elle avait dû lui sacrifier une partie de son indépendance et le bras séculier sur lequel elle avait été obligée de s'appuyer commença à peser sur elle.

Les théories protestantes sur la relation des deux pouvoirs n'avaient pas laissé d'exercer quelque action. Trois systèmes avaient prévalu tour à tour dans les pays réformés. — D'après les Allemands, à l'origine, la suppression des évêchés avait fait passer aux princes, *jure devolutionis,* les pouvoirs exercés jusque-là par les évêques; et les souverains temporels se trouvaient investis non de l'autorité épiscopale, mais des droits détenus jusque-là par les prélats. C'est la doctrine exposée à la diète de 1555. Le système territorial, préconisé par Grotius dans son livre, *De imperio summarum potestatum circa sacra,* 1652, a été développé par Hobbes, Spinosa et Böhmer et attribue au prince le droit d'imposer sa croyance particulière à ses sujets; il se résume dans la célèbre formule : *Cujus regio, ejus religio.* Le système collégial qui est celui des calvinistes, des presbytériens anglais et qui a été exposé par Mosheim, Cramer et Pfaff, suppose qu'à l'origine le gouvernement des églises a été aux mains des prêtres et que l'épiscopat a usurpé les pouvoirs de la communauté; par la réforme, ce pouvoir de l'évêque est brisé, et les droits qu'il s'était arrogés reviennent, savoir : les droits *collegialia* aux communautés chrétiennes et les droits *majestatica* à l'autorité séculière.

La déroute du protestantisme avait laissé subsister une partie de ces idées et aboutit en Autriche, comme ailleurs, à l'établissement d'un absolutisme à la Louis XIV; des doctrines moitié protestantes, moitié gallicanes touchant les rapports de l'Église et de l'État s'implantèrent dès lors à la cour de Vienne.

Quand Nicolas de Hontheim publia, sous le nom de Fébronius, un manifeste de l'école gallicane dans lequel il réduit l'autorité du pape au profit de celle des souverains temporels et des évêques, il trouva un écho près des légistes autrichiens et à la fin du XVIII[e] siècle l'empereur Joseph II donna son nom à un système de politique religieuse qui était la mise en pratique des opinions qui avaient circulé en Europe pendant plus d'un siècle sur les rapports des deux pouvoirs.

Le joséphisme repose sur ce principe que le souverain, responsable devant Dieu du salut de ses sujets, a le droit et le devoir de prendre les mesures qu'il juge opportunes pour le bien de la religion; un deuxième principe est celui-ci : le souverain a sur les personnes et les biens de tous ses sujets un *jus eminens* que Dieu lui a concédé pour lui rendre possible sa mission.

Voici quelques-unes des conséquences de ces deux principes : 1. Les prêtres et les évêques considérés comme simples sujets doivent une obéissance absolue aux ordres du prince et de ceux qui le représentent légitimement; ils doivent donc se soumettre à toutes les lois, nonobstant les exemptions introduites dans le cours des temps. 2. Nul ne pouvant servir deux maîtres, les relations avec le souverain pontife sont subordonnées à un contrôle du souverain qui accorde ou refuse le *regium placet* aux actes pontificaux. 3. Pour empêcher

que les évêques tombent sous la dépendance de Rome, l'empereur se croit autorisé à leur accorder le droit de donner certaines dispenses soit *motu proprio* soit comme délégués de la Couronne. 4. L'enseignement étant une des fonctions essentielles de l'Église, l'État doit pourvoir à ce que cet enseignement soit donné conformément aux principes orthodoxes; il a donc droit de réglementation sur les établissements scolaires à tous les degrés, un droit permanent d'inspection, le droit de nommer et de révoquer les maîtres. 5. Pour les pratiques du culte tant essentielles que surérogatoires, l'État doit veiller à ce que chacun remplisse ses devoirs essentiels; il réglera ce qui concerne les pratiques accidentelles (fêtes chômées ou non, jeûnes et abstinences, liturgie, processions et pèlerinages, confréries, corporations religieuses), dans l'intérêt du bon ordre, de la sûreté publique, de l'hygiène et des bonnes mœurs.

Cet ensemble savant de mesures coercitives, mis en œuvre par une administration policière et bureaucratique, avait pour effet de transformer l'Église en un rouage politique, les prêtres et les évêques en fonctionnaires et la foi en une obligation d'ordre civil. L'autorité du pape devenait illusoire et la garde de l'orthodoxie était remise à quelques bureaucrates qui pouvaient être, comme on l'a vu d'ailleurs, complètement incrédules.

Pour faire accepter aux évêques et prélats leur asservissement, on leur fit croire qu'on les émancipait de la domination de Rome, et pour leur faire aimer leurs chaînes on les dora. Un épiscopat qui vivait dans l'opulence n'eut pas de peine à prendre son parti du rôle subalterne qui lui était laissé. La situation ne fut pas créée de toutes pièces par l'empereur Joseph; elle était plus ancienne que lui et dura plus que lui; à certains égards elle dure encore. Joseph II attacha cependant son nom au système, parce que son esprit philosophique l'amena à tirer des principes les plus minutieuses conséquences; ses incursions dans le domaine liturgique l'ont fait surnommer le « Sacristain », mais ce n'était pas un esprit puissant, et, pendant qu'il s'appliquait à de mesquines réglementations, d'autres organisaient en son nom le régime tracassier et inquisiteur qui devait faire du clergé autrichien un corps passivement soumis au bon plaisir du gouvernement. Ajoutons cependant, pour ne pas noircir le tableau, que ce gouvernement était aussi bien intentionné que possible, et que s'il eut la prétention exorbitante de légiférer en des matières qui sortaient de sa compétence, ce fut sous l'influence d'une infatuation commune chez ceux qui détiennent le pouvoir absolu; il n'en est pas moins vrai que, se trompant sur l'étendue de son pouvoir, le gouvernement autrichien se trompa aussi pendant plus d'un demi-siècle sur le choix des moyens; l'existence de la subordination outrée, à laquelle il réduisit le clergé, le priva du concours utile d'une foule de prêtres, qui, sous un régime de compression, renoncèrent aux préoccupations apostoliques et scientifiques pour se renfermer dans un bien-être dangereux et ne virent plus dans le sacerdoce qu'un simple métier. Ce qui resta des réformes de Joseph II, ce furent les édits de tolérance rendus en octobre et décembre 1791 en faveur des cultes non catholiques.

Sous Léopold II et François Ier une réaction se produisit contre l'esprit joséphiste; les deux empereurs du moins eurent la velléité de réagir et quelques mesures furent prises; mais telle était la puissance d'inertie de la routine que les maximes du précédent règne continuèrent à prévaloir et à gouverner les institutions ecclésiastiques; on était d'ailleurs au temps de la Révolution et aux yeux des hommes d'État qui luttaient contre elle, toute concession faite aux dépens de l'absolutisme devenait un compromis avec les principes jacobins.

Rien ne peut mieux caractériser la situation du clergé dans la première moitié du XIXe siècle que les articles consacrés par Mgr Kannengieser dans le *Correspondant* (10 et 25 octobre 1895) à l'abbé Brunner, le père de l'antisémitisme autrichien, qui fut en même temps un écrivain distingué, sociologue, historien et poète tout à la fois. Né en 1814, il fut élevé dans un de ces séminaires, création de Joseph II, où l'enseignement était donné par des professeurs fébroniens, imbus de tous les préjugés contre ce qu'on appelait les nouveautés scientifiques. L'archevêque de Vienne, sorti de la bureaucratie officielle, était dans les mêmes idées, et quand il parlait du pape, il l'appelait « son collègue de Rome ». En dépit du milieu, Brunner acquit, grâce à son travail personnel, une instruction solide, mais l'indépendance de son esprit lui valut d'être exilé dans des postes obscurs sur les confins de la Moravie et de la Hongrie; quand il venait à Vienne, il faisait frémir les bureaucrates ecclésiastiques par la liberté de ses propos et il fallut que son talent d'écrivain le signalât à Metternich lui-même pour qu'il obtînt, après vingt ans de prêtrise, un poste de vicaire dans un faubourg de la capitale. En 1848 il fondait la *Wiener Kirchenzeitung* et groupait autour de lui les premiers éléments d'un parti qui a depuis été en grandissant et qui a maintenant le droit de parler au nom de l'immense majorité du clergé autrichien.

La date de 1848 marque une crise dans l'histoire de l'Autriche : guerre en dehors, révolution en dedans, abdication de l'empereur Ferdinand. En montant sur un trône si violemment secoué, François-Joseph sentit le besoin de s'appuyer sur l'Église et ce concours ne devait être efficace que si l'Église cessait d'être un simple service administratif. Dès 1849 furent publiés des actes émancipateurs et après de longs pourparlers, un concordat fut conclu avec le saint-siège et publié dans la bulle *Deus humanæ salutis auctor* du 5 novembre 1855. Les négociations avaient été conduites par le pro-nonce à Vienne, le cardinal Viale Prela, et l'archevêque de Vienne, Mgr Rauscher, qui fut depuis fait cardinal.

Un bref de Pie IX *Optime noscitis* et une lettre de Mgr Rauscher réglèrent un certain nombre de points qui n'étaient pas prévus par les 35 articles du concordat.

Avec l'année 1856 commence pour l'Église d'Autriche une période de liberté, très heureuse et très féconde, mais malheureusement très courte. La guerre avec l'Allemagne, le traité de Prague, la reconnaissance de l'autonomie des Hongrois n'avaient pas été sans amener des perturbations intérieures qui se répercutèrent sur les relations de l'Église et de l'État autrichien.

. La loi constitutionnelle (*Staatsgrundgesetz*) du 21 décembre 1867 et celle du 25 avril 1868 ouvrirent des brèches dans l'édifice concordataire: le 25 mai suivant furent publiées trois lois qui étaient spécialement dirigées contre le catholicisme. La première, relative au mariage, supprimait toutes les concessions faites au droit de l'Église par le concordat, la seconde enlevait aux évêques la direction des écoles; la troisième, dite loi confessionnelle, accordait aux églises dissidentes des droits égaux à ceux des catholiques. Le pape Pie IX et les évêques protestèrent, mais sans succès. Enfin, le 25 juillet 1870, peu après la définition de l'infaillibilité pontificale, l'empereur, sur le rapport de son ministre M. de Strémayr, déclarait le concordat abrogé. Un des motifs allégués était que les contractants n'étaient pas les mêmes et qu'il n'y avait pas d'identité personnelle entre Pie IX faillible et Pie IX infaillible.

La conséquence de la dénonciation du concordat fut la publication d'une loi organique, en date du 9 avril 1876, à laquelle est annexé un règlement en 60 articles. L'épiscopat autrichien et après lui le pape Pie IX (encyclique du 7 mars 1874) s'élevèrent énergiquement contre ce qu'ils regardèrent à juste titre comme un retour aux principes du joséphisme. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1896, t. VI *b*, p. 222-226. On peut voir d'ailleurs dans l'exposé des motifs de la loi que tel était bien l'esprit du législateur; on y lit par exemple

§ 27 : Les droits de l'État sur les questions ecclésiastiques ne sont limités que dans la mesure fixée par les lois civiles elles-mêmes; et Pie IX avait raison d'assimiler la nouvelle législation à celle qui venait d'inaugurer en Allemagne une ère de persécutions. Il faut reconnaître cependant que si les principes sur lesquels se fondait la loi étaient détestables, l'application pratique de ces principes était relativement modérée, et que, pour vexatoire que fût l'ingérence de l'État dans les affaires de l'Église, cette tutelle avait l'intention de s'exercer dans l'intérêt du bon ordre financier et du bien-être matériel des membres du clergé. Le règlement se divise en 8 titres : de la nomination aux offices et bénéfices ecclésiastiques; de l'exercice de l'autorité ecclésiastique; de l'enseignement ecclésiastique; des corporations religieuses (ces deux titres renvoient à des lois spéciales annoncées, mais qui n'ont pas encore été publiées); du droit de patronage; des paroisses; des biens ecclésiastiques; du contrôle de l'autorité civile sur la gestion des biens de l'Église.

La nomination aux emplois et bénéfices ecclésiastiques est subordonnée à un certain nombre de conditions : la qualité de citoyen autrichien est requise de tous les membres du clergé, même des prêtres auxiliaires, coopérateurs et chapelains, même des religieux qui ne séjournent pas transitoirement dans le pays. C'est cet article qui a rendu difficile aux congrégations françaises sorties de France en 1901 la fondation d'établissements en Autriche.

On demande pour n'importe quel emploi et même pour l'ordination une attestation de bonne conduite morale et civique délivrée par les autorités politiques; il est facile de voir quel parti un gouvernement malveillant pourrait tirer de cette disposition inoffensive en apparence. Enfin, l'État détermine d'autres conditions d'âge, de stage et de capacité pour l'obtention de certains emplois comme si l'autorité ecclésiastique n'était pas la première intéressée à ne placer dans ces postes que des hommes respectables, compétents et expérimentés. Certains abus s'étaient produits sous l'ancien régime, mais le souvenir lui-même en est bien lointain.

La nomination aux emplois ecclésiastiques était soumise à certaines règles et à des usages que la loi respecte. La plupart des évêques sont, comme en France, nommés par le gouvernement avec l'agrément du saint-siège et le pape leur donne l'institution. Il y a quelques dérogations sur lesquelles nous reviendrons au paragraphe suivant.

A l'exception de certaines dignités capitulaires, les bénéfices mineurs sont à la collation des évêques; il y a un certain nombre de patrons (particuliers ou personnes morales) qui jouissent du droit de présentation conformément au droit canonique. La nomination aux canonicats, cures et bénéfices assimilés, est en théorie subordonnée au concours; mais en vertu de facultés accordées par Pie IX en 1858, ce concours se fait sous forme d'examens trimestriels qui confèrent à ceux qui l'ont subi avec succès l'aptitude d'occuper une cure qui viendrait à vaquer, et l'examen n'a pas à être renouvelé avant une période de six ans; des dispenses peuvent d'ailleurs être accordées; le gouvernement autrichien a renoncé à user du droit qu'il s'était attribué de faire procéder à ces examens par des commissaires même laïques, désignés par lui; et ce sont maintenant les examinateurs synodaux qui ont à présider ces épreuves.

La question des biens ecclésiastiques est réglée de manière à assurer au clergé une dotation honorable. Une loi de Joseph II, rendue le 27 octobre 1783, fixait le minimum au-dessous duquel ne devaient pas descendre les revenus ecclésiastiques. Cette législation souvent remaniée a été refondue dans la loi du 19 avril 1885 dite *Congrua-Gesetz*, retouchée le 13 avril 1890 et le 7 janvier 1894 de manière à améliorer la situation des prêtres employés dans les petites paroisses. Le traitement des archevêques est de 18 900 florins, celui des évêques de 12 600; les chanoines ont de 2 000 à 12 000; les professeurs de théologie 1 000, avec un supplément de 200 quand ils exercent leur emploi (*Activitätszulage*).

Une échelle établie d'après les provinces et la population des paroisses fixe le minimum, pour les curés entre 1 800 (Vienne), 1 200 (Prague, Olmutz et Trieste), 1 000 et 600 florins, pour les vicaires entre 500 et 300 florins. (Le florin dont la valeur était variable a disparu récemment et a été remplacé par une monnaie nouvelle, la couronne, qui vaut 1 fr. 10 et qui représente à peu près la moitié du florin.)

Les retraites calculées d'après l'âge, le temps de service et l'emploi occupé vont de 225 florins (vicaire, ayant moins de dix ans de service) à 600 florins (curé après 40 ans de service).

L'état des revenus de chaque ecclésiastique est fixé d'après une comptabilité très minutieuse, mais très équitable et les insuffisances sont couvertes au moyen du *fonds de religion*. La dotation du fonds de religion se compose des biens provenant de la suppression de couvents, églises et confréries; comme ressources passagères, il y a le revenu des bénéfices vacants, et dans certaines provinces, certaines taxes de chancellerie; enfin les titulaires de bénéfices dont les revenus dépassent un maximum déterminé (l'archevêque d'Olmutz a 300 000 florins de revenu, celui de Prague 70 000), versent dans la caisse de religion une part progressivement proportionnelle des excédents.

Ce fonds de religion, dont l'existence est consacrée par l'article 38 de la loi du 7 mai 1874, n'a pas d'abord été unique pour l'empire, mais a formé autant de caisses qu'il y a de provinces; il était administré par les employés du gouvernement, sans la participation des évêques; une gestion peu économe a considérablement réduit le capital. Il en est de même du *fonds des écoles*, formé au moyen des biens de la Compagnie de Jésus, quand elle fut supprimée, et destiné à subventionner des établissements d'enseignement catholique; depuis qu'on a puisé dans cette caisse pour soutenir les écoles normales où se recrute le personnel des écoles neutres, le revenu de ce fonds qui était encore de 350 000 florins en 1876 est tombé à moins de 20 000.

On voit que les évêques ont raison de réclamer une part dans la gestion et le contrôle de ce qui est le patrimoine de l'Église; en les privant de tout moyen de contrôle, l'État paraît s'être interdit le droit de trouver déplacées les critiques qui peuvent être faites contre la manière dont ses agents ont administré.

Le vice capital de la loi de 1874 lui est commun avec les autres lois politico-ecclésiastiques de l'Autriche. La conception joséphiste du prêtre-fonctionnaire est dangereuse à tous les points de vue; sans réclamer pour le clergé des privilèges qui pourraient engendrer des abus et qui certainement produiraient des mécontentements, on pourrait souhaiter qu'un peu plus d'indépendance lui fût laissée et que les évêques, aussi bien que les curés, n'aient pas à en référer aux agents du gouvernement pour chacun de leurs actes. Tant que l'empereur sera un catholique fervent comme l'est François-Joseph et comme promet de l'être François-Ferdinand, tout cet arsenal de lois vexatoires sera inoffensif, mais avec un souverain moins dévoué à la cause de l'Église, de graves conflits ne tarderaient pas à se produire au grand préjudice de la foi et des mœurs.

2° *Rites orientaux-unis.* — Les dispositions relatives aux catholiques s'appliquent, à quelques nuances près, aux Églises orientales unies de Galicie et de Bukovine.

II. GRECS NON UNIS. — L'édit de tolérance de Joseph II n'était pas applicable aux grecs ruthènes et roumains des provinces orientales de l'empire; avant son annexion en 1771, la Bukovine dépendait de la Moldavie et la religion grecque y était dominante, il y eut donc pour les habitants de cette province une transition quelque

peu brutale : il fut seulement réglé que dans les localités où les grecs non unis seraient en majorité on pourrait les autoriser à pratiquer leur religion, mais sans culte public. Le premier édit de tolérance qui les concerne est du 14 juin 1835 : leur église est reconnue, mais seulement comme communauté officiellement tolérée, par les décisions ministérielles des 26 et 29 novembre 1864 ; on leur donne dès lors le nom de *grecs orientaux*, substitué à la formule blessante de grecs schismatiques.

Les évêques de ce rite sont nommés par l'empereur, et le clergé participe aux obligations comme aux avantages de la loi dite interconfessionnelle de 1874. Les règles particulières aux grecs orientaux ont été codifiées dans l'ordonnance du 21 août 1884. Il y a, depuis 1870, un fonds de religion spécial, en Bukovine, pour les orientaux. La communauté arménienne non unie existant à Suczava en Galicie est reconnue depuis 1783.

III. PROTESTANTS. — 1° *Luthériens et calvinistes.* — Les protestants luthériens (officiellement de la confession d'Augsbourg) et calvinistes (officiellement de la confession helvétique) ont été admis au bénéfice de la tolérance par la patente de Joseph II en date du 13 octobre 1781 ; ces deux églises ont été pourvues de tous les droits des cultes reconnus par le décret du 8 avril 1861.

Un règlement ecclésiastique spécial aux protestants a été publié le 9 décembre 1891 et se compose de 165 articles, répartis en 8 titres, plus un préambule. La hiérarchie des communautés se compose de quatre degrés : les paroisses, les seniorats, les surintendances et l'église en général ; les pasteurs, doyens et surintendants ont le gouvernement de chacune de ces unités avec le concours des conseils de paroisse, de seniorat et de surintendance et sous le contrôle de l'assemblée générale. L'église a à sa tête un *Oberkirchenrath,* conseiller supérieur de l'Église, qui la représente auprès du gouvernement, mais qui n'a pas de fonction active.

Voici l'énumération des titres du règlement : 1. Paroisses : le pasteur ; élection des pasteurs, — le conseil presbytéral, les députés paroissiaux, l'assemblée paroissiale, — élections du presbytère et des députés paroissiaux. 2. Doyennés (*Senioratsgemeinde*) ; le senior, le comité de doyenné, l'assemblée décanale. 3. Surintendances : le surintendant, le comité et l'assemblée générale de la surintendance. 4. L'église : l'*Oberkirchenrath*, le synode général et le comité synodal. 5. Questions d'enseignement. 6. Pouvoir disciplinaire. 7. Biens ecclésiastiques. 8. Subventions gouvernementales.

Ce règlement, qui assure une existence officielle au protestantisme autrichien, pourvoit aussi à ce qu'à tous les degrés le contrôle du gouvernement s'exerce assez étroitement pour que toute manifestation jugée inopportune soit réprimée avant même d'avoir pu se produire.

2° *Autres communautés reconnues ou non.* — 1. Les vieux-catholiques ont été reconnus par ordonnance du 18 octobre 1877. — 2. Les frères moraves (*Herrnhutter* ou *Bruderkirche*) par ordonnance du 30 mars 1880. — 3. L'Église anglicane a été autorisée à ouvrir des chapelles à Vienne pour l'ambassade (15 mars 1875) et dans diverses villes d'eaux fréquentées par les Anglais. — 4. Les mennonites (secte anabaptiste) existent en fait en Galicie et jouissent de la tolérance sans que leur situation légale soit très claire.

Au contraire, en vertu de diverses ordonnances de 1851, 1858 et 1860, sont prohibées diverses sectes religieuses : de la Nouvelle-Jérusalem (swedenborgiens), nazaréens, frères de Saint-Jean, amis de la lumière, catholiques-allemands, chrétiens libres, etc.

IV. ISLAMISME. — Il n'y a aucune mesure légale concernant l'islamisme. Cependant quand des bataillons bosniaques, recrutés parmi les mahométans, ont tenu garnison en Autriche, à Vienne en particulier, des mesures ont été prises pour leur assurer la libre pratique de leur culte.

V. ISRAÉLITES. — Pendant longtemps les israélites ont joui d'une situation particulière, qui était une tolérance mêlée de nombreuses vexations, des mesures locales prises dans certaines provinces avaient un caractère plus social que religieux ; en fait, la loi fondamentale qui reconnaît et règle la situation des israélites et de la religion juive date du 21 mars 1890.

NOTA. — Les dispositions interconfessionnelles introduites dans la législation autrichienne en 1868, 1874, 1881, 1884 et 1895 sont relatives à divers points.

L'instruction religieuse est obligatoire pour tous les enfants, à l'exception de ceux dont les parents se sont déclarés formellement sans religion au moment de la naissance de l'enfant. Cette instruction doit être donnée dans la religion de l'enfant, telle qu'elle résulte de son acte de baptême. Tout changement de religion d'enfants âgés de 7 à 14 ans est défendu.

L'adulte ne peut changer de religion sans faire une déclaration de changement au district. Les enfants issus de mariage mixte suivent, les garçons la religion du père, et les filles de la mère, sauf stipulation contraire entre les futurs époux.

Les cimetières communaux sont mixtes (loi de 1879).

III. DIVISIONS ECCLÉSIASTIQUES. — *I. ÉGLISE CATHOLIQUE.* — 1° *Origine des diocèses autrichiens.* — L'évangélisation des pays qui forment aujourd'hui l'Autriche a commencé par le littoral de l'Adriatique.

Sans parler de la prétention des habitants de l'île de Meleda, qui veulent que ce soit dans leur pays et non à Malte que se serait arrêté saint Paul, Spalato se réclame de saint Tite, disciple de saint Paul, et en tout cas son évêché, devenu métropole en 650, remonte à la plus haute antiquité. Zara date au moins de 381. Au VIe siècle apparaissent les diocèses de Raguse, Makarska, Arbe, dans les îles de Quarnero, Risano, dans le sud. Au VIIIe siècle, Trau (715), au IXe, Cattaro (877), Stagno (877), Nona (879), au Xe, Veglia (998), puis Scardona (1059), Lesina (1147), Sebenico (1298) et Curzola (1301). De ces quinze sièges, six subsistent seulement ; les autres ont été supprimés pour la plupart en 1828, par la bulle *Locum sancti Petri,* mais étaient vacants depuis l'époque des guerres napoléoniennes.

Au nord de l'Adriatique, les sièges de Pola, Parenzo et Trieste datent des premières années du VIe siècle. Goritz est de fondation récente (1751) mais se rattache à l'église plus ancienne de Gradiska.

Dans la partie continentale on trouve, dès 381, deux évêchés à Trente et à Æmona. Ce dernier disparut et ne fut remplacé qu'au XVe siècle par celui de Laibach. Salzbourg fut fondé par saint Rupert en 536, Brixen, par saint Cassien en 591, et ce fut tout jusqu'au XIe siècle. Alors se fondent successivement Gurk (1072), Seckau (1218), Lavant (1228) et Laibach (1462).

Lors de l'évangélisation des provinces septentrionales, trois évêchés furent établis à Olmutz en 960, Prague en 973 et Cracovie en 980.

La Galicie fut dotée en 1375 des deux sièges de Przemysl et Halicz, ce dernier transféré à Lemberg en 1412. Deux siècles après, des diocèses grecs-unis étaient institués dans les mêmes villes.

Au XVe siècle, Vienne devint la résidence d'un évêque ainsi que Wiener-Neustadt ; mais ce dernier siège devait disparaître, tandis que Vienne deviendrait métropole de l'Autriche en 1722.

Au XVIIe siècle, Prague est aussi transformée en archevêché, avec deux suffragants à Leitmeritz et Kœniggrätz.

Au XVIIIe siècle, l'empereur Joseph établit cinq nouveaux sièges, Sankt-Pölten et Linz en Autriche, Budweiss en Bohême, Leoben supprimé depuis en Styrie et Tarnow pour la Galicie septentrionale et la Bukovine nouvellement acquise fut rattachée au siège de Stanislau. L'évêché arménien de Lemberg date de 1535 ou plus exactement de 1630 lors de l'union définitive des arméniens auparavant schismatiques. Voir col. 1916.

2° *État actuel.*

PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES	PROVINCES POLITIQUES.	DIOCÈSES.	POPULATION TOTALE.	CATHOLIQUES LATINS.	CATHOLIQUES GRECS UNIS.	P. 100.	PROTESTANTS.	P. 100.	GRECS ORIENTAUX.	P. 100.	ISRAÉLITES.	P. 100.	DOYENNÉS.	PAROISSES.	PRÊTRES.
I. Vienne.	Haute et Basse Autriche.	»	3 447 630	3 242 868	»	94,3	67 274	2,0	2 699	0,1	129 660	3,6	»	»	»
		Vienne.	2 661 799	1 899 227	985	93,0	50 002	1,9	2 654	0,1	128 582	4,8	27	521	1 150
		Saint-Polten.		575 470	»								21	402	822
		Linz.	785 831	767 171	»	97,7	17 272	2,2	45	»	1 078	0,1	32	404	1 039
II. Salzbourg.	Salzbourg, Tyrol et Vorarlberg [1]. Carinthie et Styrie.	»	2 745 995	2 708 924	»	98,7	33 490	1,2	275	»	3 037	0,1	»	»	»
		Salzbourg.	173 510	172 720	»	99,4	812	0,5	5	»	157	0,1	17	190	557
		Brixen (Bressanone).	928 769	409 710	»	99,5	3 401	0,4	36	»	737	0,1	28	502	1 312
		Trient (Trento).		514 672	»								35	552	1 505
		Gurk [2].	361 008	342 054	»	94,8	18 721	5,2	59	»	164	»	24	349	428
		Seckau [3].	1 282 708	880 841	»	99,0	10 556	0,8	184	»	1 979	0,2	55	343	1 019
		Lavant [4].		388 927	»								24	222	518
III. Goritz.	Goritz et Gradiska, Trieste, Istrie et Carniole.	»	1 194 342	1 183 580	»	99,1	2 353	0,2	2 298	0,2	5 357	0,5	»	»	»
		Goritz (Gorz).	695 384	237 740	»	98,5	2 004	0,3	1 948	0,3	5 268	0,8	16	193	355
		Trieste et Capodistria.		277 845	»								16	148	334
		Parenzo et Pola.		113 520	»								7	57	143
		Veglia et Arbe.		56 322	»								6	49	111
		Laibach (Ljubljana).	498 958	498 153	»	99,9	349	»	350	0,1	89	»	21	308	633
IV. Zara.	Dalmatie.	»	527 426	439 141	211	83,3	373	»	87 009	16,5	329	»	»	»	»
		Zara (Zadar).	»	78 201	»	»	»	»	104 320	»	»	»	10	95	181
		Sebenico (Sibnik).	»	93 376	211	»	»	»					8	61	98
		Spalato (Spliet).	»	188 729	»	»	»	»					7	137	351
		Lesina (Hvar).	»	58 262	»	»	»	»					6	42	129
		Raguse (Dubrovnik).	»	68 277	»	»	»	»					5	57	139
		Cattaro (Kotor) [5].	»	14 740	»	»	»	»					4	30	50
V. Prague [6].	Bohême.	»	5 843 094	5 612 622	»	96,1	127 236	2,2	159	»	94 479	1,6	»	»	»
		Prague (Praha)	1 908 807	1 895 415	»	99,3	56 544	0,8	»	»	56 882	0,3	36	593	1 353
		Leitmeritz (Litomerice).	1 420 598	1 391 730	»	98,6	17 265	1,2	»	»	603	0,1	26	440	982
		Kœnigsgratz (Kralove Hradec).	1 254 610	1 193 064	»	95,4	45 281	3,6	»	»	16 265	1,0	35	453	1 077
		Budweiss (Budejoviée).	1 161 288	1 132 413	»	97,6	8 146	0,6	»	»	20 729	1,8	34	424	963
VI Olmutz [7].	Moravie-Silésie.	Olmutz (Olomué)	2 887 519	2 680 73[illegible]	»	93,0	146 003	5,0	97	»	55 366	2,0	39	581	1 482
		Brünn (Brno).											36	420	893
VII. Cracovie (Évêché relevant directement du saint-siège).	Ancienne république de Cracovie, unie à la Galicie.	Cracovie.	837 628	773 628	»	92,4	4 000	0,4	»	»	60 000	7,2	17	191	616
VIII-X. Lemberg. (Léopol-Lvov). Archevêché latin. Archevêché grec-ruthène. Archevêché arménien uni.	Galicie et Bukovine.	Lemberg latin.	6 416 77[illegible]	2 290 132	»	35,7	55 623	0,7	452 202	7,0	793 185	12,3	20	256	657
		Przemysl latin.											26	306	642
		Tarnow.											17	191	430
		Lemberg grec uni et Halicz.		»	2 814 200	43,8							30	753	954
		Przemysl et Sambor.											40	711	857
		Stanislau.											21	431	559
		Lemberg arménien.			3 878	0,5							3	10	208

1. Le Vorarlberg dépend du diocèse de Brixen, mais est administré par un vicaire général, ordinairement pourvu du caractère épiscopal et qui réside à Feldkirch.
2. L'évêque de Gurk réside à Klagenfurt (Carinthie).
3. L'évêque de Seckau réside à Graz (Styrie).
4. L'évêque de Lavant réside à Marbourg-sur-la-Drave (Styrie).
5. Les chiffres particuliers à chaque diocèse m'ont été fournis en novembre 1901 par des renseignements venant du pays ; le chiffre total est tiré du recensement général de 1900. Il y a entre ce nombre total et la somme des nombres partiels un écart important que je constate sans l'expliquer.
6. L'archidiocèse de Prague comprend, outre son territoire situé en Bohême, deux enclaves, l'une, le comté de Glatz (70000 hab.), dans la Silésie prussienne, l'autre, plus au sud-est, dans la Silésie, qui comprend une partie prussienne (Neisse) et une partie autrichienne (Troppau).
7. Une partie de la Silésie autrichienne (comté de Teschen) relève, au point de vue ecclésiastique, de l'archevêque de Breslau ; un vicaire général réside à Teschen pour administrer les 12 archiprêtrés et les 81 paroisses situés en pays autrichien (308 000 catholiques et 197 prêtres).
8. La proportion entre le nombre des prêtres et celui des fidèles est très variable. Il est à Vienne de 1 prêtre pour 1 653 catholiques, à Brixen 1 pour 312 seulement, et à Cattaro, pour 295. La moyenne est de 1 prêtre pour 1 000 catholiques, un peu plus dans le nord et un peu moins dans les provinces du midi.

En résumé : Catholiques 21 749 943
Protestants. 436 352
Grecs orientaux 544 739
Israélites. 1 141 615
Autres, comprenant ceux qui se sont déclarés sans culte. 22 764
23 895 413

L'archevêque de Salzbourg prend le titre de primat de Germanie, légat-né du Saint-Siège, en cette dernière qualité, il a le droit de porter le costume cardinalice.

L'archevêque de Prague porte le titre de primat de Bohême.

Les archevêques de Vienne, Salzbourg, Goritz, Prague et Olmütz, les évêques de Brixen, Trente, Gurk, Seckau, Lavant, Laibach et Cracovie sont princes du Saint-Empire; ils sont dénommés en allemand *Fursterzbischof* et *Furstbischof* et prennent en latin le titre *Celsissimus* et *Illustrissimus*. Les anciennes villes épiscopales et Capodistria, Pola et Macarsca ont un chapitre et leur principale église est dite con-cathédrale. Les archiprêtres de Traù et Arbe, anciennes villes épiscopales, ont le titre de vicaires des évêques de Spalato et de Veglia.

Les évêques autrichiens sont nommés par le gouvernement impérial après avis des évêques comprovinciaux. Cette règle souffre cependant quelques exceptions : 1. les archevêques de Salzbourg et d'Olmutz sont élus par les chapitres de leurs cathédrales; 2. les évêques de Lavant et Seckau sont choisis par l'archevêque de Salzbourg; 3. l'évêché de Gurk est pourvu deux fois consécutives par collation impériale et la troisième fois par l'archevêque de Salzbourg.

3° *Aumônerie militaire.* — Ce service réglementé par le décret du 14 avril 1892 est placé en dehors de la juridiction des ordinaires. Il a à sa tête un évêque titulaire, aumônier en chef (*Feldvicar, vicarius castrensis*) nommé par l'empereur.

En temps de paix, le personnel se compose de 15 aumôniers de corps d'armée (*Militärpfärrer*) et 32 aumôniers, dits *Militärcurate,* attachés aux hôpitaux et établissements militaires. Le service des troupes en garnison est assuré par 51 aumôniers catholiques, dont 12 grecs unis, 9 aumôniers grecs orientaux et 8 pasteurs protestants.

En temps de guerre, les cadres reçoivent un grand nombre d'aumôniers de réserve qui ont leur affectation déterminée dans les unités combattantes et dans les services sédentaires.

Les affaires d'aumônerie militaire sont examinées dans un conseil mixte où chaque culte a son représentant.

L'aumônerie de la marine est réglée dans le même esprit par un décret du 15 juillet 1890.

II. GRECS ORIENTAUX. — Les grecs orientaux d'Autriche habitent deux provinces fort éloignées l'une de l'autre : la Bukovine et la Dalmatie. Ils n'ont à peu près rien de commun; les uns sont gréco-roumains et les autres gréco-serbes; ils ne sont pas de même race, ils n'ont la même langue ni comme langage usuel, ni comme idiome liturgique. Il convient de remarquer que ces deux groupes ne sont que des fractions assez médiocres de deux églises beaucoup plus importantes : l'église gréco-roumaine de Transylvanie dont la métropole est à Sibiù et l'église gréco-serbe dont le chef est le métropolite de Carlovtsi en Croatie. Mais ces deux villes sont en Hongrie, ou plus exactement dans les pays transleithans qui relèvent de la couronne de saint Étienne et le gouvernement autrichien n'a pas voulu que ses sujets relevassent de prélats d'obédience hongroise; le métropolite de Czernovitz en Bukovine est donc le chef de l'église grecque orientale autocéphale d'Autriche.

Les éparchies dalmates sont de création récente. Sous la domination vénitienne, les schismatiques étaient arrivés à avoir un évêque, ordinairement titulaire de Philadelphie, qui résidait à Trieste et exerçait une autorité contestée, ou tout au plus tolérée. Pisani, *Les chrétiens de rite oriental à Venise et dans les possessions vénitiennes*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, p. 201-224. Napoléon Ier, pendant que la Dalmatie relevait de son empire, créa l'évêché grec de Zara en 1808; le siège de Cattaro a été établi en 1870 pour contrecarrer les menées du métropolite du Monténégro.

Il y a 12 archiprêtres (protopopes) et 242 paroisses en Bukovine pour 450 000 fidèles; en Dalmatie, pour 100 000 fidèles, il y a à Zara 5 archiprêtres et 53 paroisses, 4 archiprêtres et 43 paroisses à Cattaro.

Les Arméniens non unis ont seulement à Suczawa en Bukovine une communauté moins importante encore que celle des arméniens unis dont le métropolite a le titre d'archevêque de Lvov (Lemberg).

III. PROTESTANTS. — La statistique officielle de 1901 donne encore les chiffres de 1890, soit environ 315 000 luthériens et 120 000 calvinistes.

L'église helvétique (calviniste) se divise en trois surintendances : 1° Vienne de qui relèvent les calvinistes épars dans toute la partie méridionale de l'empire; 2° Bohême, divisée en 4 seniorats; 3° Moravie, 2 seniorats.

L'église d'Augsbourg (luthériens) forme cinq surintendances : 1° Vienne, 6 seniorats; 2° Haute-Autriche, 2; 3° Bohême, 2; 4° Asche (Bohême), 1; 5° Moravie-Silésie, 3. Enfin la surintendance de Galicie est mixte : elle se compose de 4 seniorats, 3 luthériens et 1 calviniste.

En 1897, le luthéranisme comptait 146 paroisses, 109 succursales et 165 écoles; le calvinisme comptait 88 paroisses, 26 succursales et 58 écoles.

Aux deux grandes fractions du protestantisme, on peut rattacher : 1° les mennonites, secte anabaptiste qui a quelques communautés en Galicie; 2° les frères moraves qui, au nombre de 368, forment deux groupes en Bohême; 3° les vieux catholiques ont trois églises : à Vienne, à Ried (Haute-Autriche) et à Warnsdorf (Bohême).

IV. ISRAÉLITES. — C'est en Galicie, en Moravie et en Bohême que sont les grosses agglomérations israélites. Ils forment 252 communautés dans le premier de ces pays, 50 en Moravie et 197 en Bohême. De plus on en trouve 10 dans la Silésie autrichienne, 15 en Bukovine, 13 dans la Basse-Autriche, 2 dans la Haute-Autriche, les juifs isolés du duché de Salzbourg relèvent du rabbin de Linz. Pour la Styrie, la Carinthie et la Carniole, il y a un rabbin à Graz; un à Trieste pour le littoral et l'Istrie; un à Spalato et un à Raguse, bien que des renseignements venus directement de Dalmatie il paraisse résulter qu'aucun israélite n'est fixé à demeure dans le pays.

IV. ORDRES RELIGIEUX. — Florissants au moyen âge, généralement en décadence pendant le XVIIIe siècle, les ordres religieux furent l'objet de mesures vexatoires, sinon persécutrices, sous l'empereur Joseph II. Un bon nombre de maisons, réduites à quelques religieux seulement, furent fermées et leurs biens annexés au fonds de religion; la réception des postulants et l'admission des novices furent rendues difficiles; la création des séminaires généraux avait principalement pour but la suppression des maisons d'études établies dans les monastères; les ordres contemplatifs, que Joseph II jugeait inutiles, furent inquiétés par divers règlements; enfin les études furent entravées dans les couvents par cet empereur qui estimait qu'un prêtre séculier et régulier ne doit rien savoir de plus ni de moins que ce qui est indispensable pour les fonctions du ministère paroissial.

La paix de Lunéville fut suivie d'une sorte de liquidation du Saint-Empire; on indemnisa les princes laïques dépouillés de leurs provinces situées au delà du Rhin en leur attribuant les biens des évêchés et des abbayes sécularisés. L'évêché de Salzbourg fut transformé en électorat laïque pour un archiduc dépossédé de la Toscane; puis vinrent les guerres napoléoniennes, les invasions françaises, les armées cantonnant en pays conquis, Salzbourg et le Tyrol donnés à la Bavière, la Carniole et les provinces méridionales constituant un royaume d'Illyrie. Puis il fallut songer à relever les ruines accumulées pendant vingt ans de guerre, et la vie religieuse, comme la vie nationale, eurent de grands efforts à faire pour reprendre leur cours normal. Les



CARTE ÉCCLÉSIASTIQUE
DES PAYS CISLEITHANS
(AUTRICHE)
Legende
Archevêches
Evêches
Limite des provinces ecclésiastiques
Limite des diocèses
Échelle
0 50 100 200 Kil
A Deschryvere Jes
ALLEMAGNE
RUSSIE
GALICIE
BOHÊME
MORAVIE
SILÉSIE
AUTRICHE
Hte
Bse
SALZBOURG
STYRIE
TYROL
CARINTHIE
CARNIOLE
ISTRIE
CROATIE
SLAVONIE
HONGRIE
TRANSYLVANIE
BUKOVINE
ROUMANIE
SERBIE
BOSNIE
HERZEGOVINE
MONTENEGRO
DALMATIE
SUISSE
LIECHTENSTEIN
VORARLBERG
ITALIE
MER ADRIATIQUE
Breslau
Prague
Pilsen
Budweis
(Budejevice)
Leitmeritz
Olmütz
Olomuc
Brünn
(Brno)
Troppau
Teschen
Cracovie
Tarnow
Przemysl (lat. ruth.)
Lemberg
(Leopol. Lvov)
Sambor
(ruth.)
Halicz
(ruth.)
Stanislau
(ruth.)
Czernowitz
(grec. or.)
VIENNE
Linz
Salzbourg
Innsbrück
Brixen
Trente
Graz
Seckau
Gurk
Klagenfurt
Marbourg
(Lavant)
Goritz
Laibach
Trieste
Parenzo
Pola
Zagreb
Kreutz
Zengg
Zara
Sebenico
Spalato
Lissa
Mostar
Trebinje
Ragusa
Cattaro
CETINJE
Sarajevo
Banjaluka
BELGRADE
BUDA-PEST
Gran
Presbourg
Steinamanger
L. Balator
MUNICH
STUTTGART
Passau
Udine
Venise
BUCAREST
Corse
Rhin
Danube
Inn
Elbe
Oder
Vistule
Dniester
Theiss
Drave
Save

couvents qui avaient survécu à la tourmente redevinrent un foyer de culture intellectuelle et un centre d'influence sociale; ce qu'elles ont sauvé de leurs biens donne à certaines abbayes le moyen de faire grande figure et l'abbé de Klosterneubourg, par exemple, peut marcher dans les rangs de la haute aristocratie. Le concordat obtint pour les religieux certaines faveurs que la loi du 9 avril 1874 ne leur a pas enlevées, et, malgré certains côtés de la législation autrichienne, on peut dire que grâce à l'esprit hautement bienveillant de l'empereur et des princes de sa famille, les familles religieuses ont pu se développer et prospérer autant que dans n'importe quel pays catholique.

Voici d'après une publication presque officielle, *Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild*, Vienne, Leogesellschaft, 1900, la situation de chacun de ces ordres.

1° *Ordres d'hommes.*

		Abbayes.	Religieux.
I. Chanoines réguliers.	Ch. de Latran	5	349
	— Saint-Sauveur de Cracovie.	1	35
	— Prémontrés. .	8	351
		14	735

		Abbayes et prieurés.	Religieux.
II. Moines.	Basiliens (grecs unis).	15	157
	Bénédictins	22	1 120
	Camaldules	1	23
	Cisterciens.	13	530
	— trappistes.	2	87
	Olivétains	1	4
	Paulins	1	10
	Mékitaristes (arméniens unis).	2	48
		57	1 979

Soit 71 abbayes avec 2 714 religieux.

		Couvents.	Religieux.
III. Mendiants.	Dominicains.	33	343
	Franciscains	163	1 639
	Capucins	78	973
	Augustins.	7	74
	Carmes.	14	125
	Servites	14	107
	Trinitaires	19	302
		328	3 563

Soit 328 couvents avec 3 563 religieux.

		Maisons.	Religieux.
IV. Clercs réguliers et congrégations.	Jésuites.	33	1 069
	Barnabites	4	32
	Lazaristes.	15	312
	Frères des écoles chrétiennes. . . .	11	240
	Frères du Saint-Sacrement	3	42
	Frères de Marie. . .	3	72
	Missionnaires du Sacré-Cœur	1	4
	Oblats de Saint-François de Sales. . .	1	13
	Oratoriens	1	2
	Pères du Verbe divin (Steyl)	1	236
	Pères de l'Assomption.	4	23
	Pieux ouvriers de St-Joseph Calasanz.	8	38
	Rédemptoristes . . .	19	421
	Résurrectionnistes. .	3	63
	Salésiens	2	4
		109	2 571

Soit 508 maisons avec 8 113 religieux.
— 4 422 prêtres.
— 3 691 élèves, novices et frères.

2° *Ordres militaires.* — Les ordres militaires ont survécu, en Autriche, aux bouleversements de la grande Révolution et les biens considérables qu'ils ont conservés ou récupérés leur laissent une certaine importance. A cause des revenus attachés à une partie des titres chevaleresques, ceux-ci sont très recherchés; une autre raison qui les fait apprécier, c'est qu'ils ne sont accordés qu'aux membres de la noblesse et que l'amour-propre des familles se prête volontiers à cette façon distinguée et avantageuse de consacrer ses fils au service de Dieu. Les ordres militaires se rattachent aux ordres religieux grâce à ceux de leurs membres qui sont prêtres et dont une partie mène la vie de communauté.

1. L'ordre Teutonique (*Deutscher Ritterorden*), fondé en 1090, a en Autriche deux de ses bailliages, celui d'Autriche qui se compose de 9 commanderies, celui de l'Adige et des Montagnes (*an der Etsch und im Gebirge*) avec 7 commanderies. De plus 8 établissements, situés en Moravie et en Silésie, forment la dotation du grand-maître, lequel est un archiduc de la maison de Habsbourg.

Les membres de l'ordre se divisent en chevaliers profés, en chevaliers d'honneur et prêtres; ceux-ci vivent en communauté, à moins qu'ils soient détachés, pour remplir les fonctions curiales, dans une paroisse relevant de l'ordre. Le noviciat est en Silésie et le séminaire en Tyrol.

Les dames affiliées à l'ordre se consacrent à l'éducation des jeunes filles et au soin des malades.

Réorganisés en 1830, 1840 et 1861, les chevaliers se sont chargés d'organiser les services sanitaires en temps de guerre et consacrent à cet objet une partie notable de leurs revenus.

2. L'ordre de Saint-Jean de Jérusalem (*Sonveräner-Johanniter* ou *Malteser Ritterorden*), connu sous le nom de chevaliers de Malte, a en Autriche un grand prieuré. La hiérarchie est analogue à celle du Teutonique. Depuis 1875, l'ordre s'occupe des blessés militaires; il a notamment pris à sa charge la création, l'entretien et le service des trains sanitaires et est arrivé à des résultats très remarquables, grâce à la pieuse prodigalité qui a présidé à ses travaux.

3. Les chevaliers de l'Étoile-Rouge (*Kreuzherrn-Orden mit dem rothen Sterne*), dont la fondation remonte au XIIIe siècle, ont leur grand-maître à Prague, des commandeurs et des prévots. Ils se consacrent aux malades et dirigent quelques hôpitaux; comme les précédents, ils comprennent des membres ecclésiastiques, au nombre d'environ 80.

3° *Ordres de femmes.*

	Établissements.	Religieuses.
1. Contemplatives	33	485
2. Hospitalières	45	849
3. Enseignantes	350	6 293
4. Hospitalières et enseignantes.	1 064	11 217

En tout, 60 ordres ou congrégations, 1492 maisons, 18 844 religieuses.

V. ENSEIGNEMENT. — 1° *Enseignement primaire.* — La liberté d'enseignement est fort restreinte en Autriche; les établissements privés sont sous le contrôle continuel de l'État qui a sur les programmes et sur le personnel une autorité à peu près complète.

Le concordat de 1855 avait inauguré une tout autre organisation en faisant des évêques et de leurs collaborateurs les agents de cette inspection dans tous les établissements publics et privés. Art. 5. *Omnis juventutis catholicæ institutio in cunctis scholis tam publicis quam privatis, conformis erit doctrinæ religionis catho-*

licæ. Episcopi autem ex proprii pastoralis officii munere dirigent religiosam juventutis educationem in omnibus instructionis locis et publicis et privatis, atque diligenter invigilabunt ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit quod catholicæ religioni morumque honestati adversetur. — Art. 7. *In gymnasiis et omnibus quas medias vocant scholis pro juventute catholica destinatis, non nisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur, et omnis institutio ad vitæ christianæ legem cordibus inscribendam pro rei quæ tractatur natura composita erit...* — Art. 8. *Omnis scholarum elementarium pro catholicis destinatarum magistri inspectioni ecclesiasticæ subditi erunt. Inspectores scholarum diœcesanos Majestas Sua Cæsarea ex viris ab antistite diœcesano propositis nominabit... In ludimagistrum assumendi fides et conversatio intemerata sit oportet.*

Avant même que le concordat fût dénoncé, les lois des 25 mai 1868 et 14 mai 1869 avaient profondément modifié ces dispositions essentielles. L'inspection avait été retirée aux délégués des évêques, et le principe de l'école confessionnelle était remplacé par celui de la neutralité scolaire. Les écoles normales d'instituteurs étaient devenues mixtes, c'est-à-dire pratiquement étrangères à toute croyance.

Cette situation s'améliora plutôt au cours des années suivantes, à la suite des réclamations des évêques et de l'action des sociétés fondées pour la défense de l'instruction chrétienne. L'enseignement du catéchisme est donné dans toutes les écoles; les emblèmes religieux ont été rétablis là où l'intolérance sectaire les avait enlevés; la prière est faite avant les classes, les enfants sont conduits à la messe les dimanches et à certains jours de fête; enfin on veille à ce que ceux qui ont l'âge s'approchent au moins trois fois par an des sacrements.

Ceci explique le développement peu considérable de l'enseignement libre : à côté de 19000 écoles publiques, il y a environ 1 000 écoles privées entretenues, pour un certain nombre, par les catholiques, surtout dans les pays où la religion dominante n'est pas le catholicisme; mais étant données les garanties fournies aux élèves des écoles de l'État, la population des écoles privées ne représente que 4 p. 100 de l'ensemble des enfants qui fréquentent les écoles populaires.

Des écoles normales catholiques existent au nombre de 11 contre 77 écoles normales neutres ou acatholiques; 99 ecclésiastiques sont attachés aux établissements dirigés par l'État en qualité de « professeurs de religion ».

2° *Enseignement secondaire.* — Pour l'enseignement secondaire, ou moyen, comme on le désigne ordinairement en Allemagne, il y a 152 gymnases (lycées) et 63 « écoles réales » donnant ce que nous appelons en France l'enseignement moderne. 38 de ces gymnases sont des établissements libres, et sur ce nombre, 17 sont entretenus par les évêques ou les ordres religieux.

Sur 62 107 élèves de l'enseignement moyen, 51 163 appartiennent à la religion catholique, 1 500 sont protestants et 8 500 sont israélites. Le corps enseignant comprend 318 ecclésiastiques catholiques, chargés d'y donner l'instruction religieuse; les fonctions purement spirituelles d'aumônier et celles de « professeur de religion » sont en effet distinctes. En général, les ecclésiastiques ne sont pas exclus de l'enseignement public : on en compte 453 (17 p. 100) parmi les professeurs de gymnases et 175 (9 p. 100) dans le corps professoral des écoles réales. L'enseignement religieux fait partie intégrante du programme pour les élèves qui ne sont pas déclarés « sans religion » (*konfessionlos*) ; il figure pour sa part dans les examens et les jeunes gens qui ont achevé leur éducation secondaire en Autriche ne présentent que très rarement les déplorables lacunes religieuses que nous constatons en France chez beaucoup d'anciens élèves des lycées et chez un très grand nombre d'anciens élèves de l'enseignement libre.

3° *Enseignement supérieur.* — L'enseignement supérieur est reçu dans les universités qui sont au nombre de 8 : Vienne, Graz, Innsbruck, Lemberg, Cracovie, Czernovitz et enfin, la double université de Prague. En 1881, en effet, il a fallu, pour mettre fin aux tiraillements entre les deux partis, donner à chacun d'eux une université ayant son existence indépendante.

L'université de Vienne a été fondée en 1365 ; au milieu du XVe siècle, la faculté de théologie fut définitivement organisée ; à cette époque, le nombre des étudiants variait entre 5 et 7000. En 1551, les jésuites entrèrent dans le corps enseignant. On était en pleine lutte contre le protestantisme, et les nouveaux maîtres, après avoir eu quelque difficulté, comme ailleurs, à se faire accepter, rendirent de très grands services, grâce à la solidité de leur doctrine et à la nouveauté de leurs méthodes ; il était temps, en effet, de remplacer l'arme émoussée de la controverse scolastique et de demander à l'histoire et à la patristique, non pas des arguments nouveaux, mais une manière nouvelle de faire valoir les anciens.

La décadence du XVIIIe siècle fut accélérée par les réformes que le pouvoir impérial prétendit introduire dans les statuts des universités; une doctrine de centralisation et d'absolutisme, même en fait de questions religieuses, ne s'accommodait pas des restes d'autonomie qu'elles avaient conservés. Les bâtiments grandioses construits sous Marie-Thérèse et inaugurés en 1756 n'abritèrent que les ruines d'un brillant passé, et la suppression des jésuites en 1773 ne fut qu'un incident de la lutte entre la bureaucratie et l'esprit scientifique.

L'empereur Joseph II mit la dernière main à l'œuvre de ses prédécesseurs, et il fallut attendre le milieu du XIXe siècle pour retrouver dans les chaires théologiques de l'université viennoise des hommes à la fois doctes et indépendants, tels que furent Fessler, le P. Schrader et le P. Guidi, depuis cardinal; ces grands savants ont eu des continuateurs qui, jusqu'à ce jour, donnent un enseignement digne de l'antique université dont ils ont eu à rajeunir les traditions et à soutenir le prestige.

Les protestants ont fondé à Vienne une faculté de théologie évangélique, mais ils n'ont pas encore réussi à la faire incorporer à l'Université; elle ne compte d'ailleurs que 25 étudiants.

L'université de Graz fut, dès sa fondation, en 1585, confiée aux jésuites ; huit ans après la dispersion de la Compagnie, elle fut à peu près anéantie par Joseph II ; la faculté de théologie fut transformée en séminaire général pour les provinces du sud, les cours bien réduits ne comprenaient plus que trois années d'études et les professeurs y donnaient un enseignement conforme aux programmes établis par le gouvernement. Rétablie en 1827, l'université a retrouvé son véritable esprit de travail indépendant et de recherches laborieuses ; elle est fréquentée par les étudiants dalmates et triestins et, comme le montrera le tableau ci-après, elle est assez florissante.

L'université d'Innsbruck est le développement d'un collège ouvert par les jésuites au commencement du XVIIe siècle; la faculté de théologie date de 1669. Supprimée en 1781 par Joseph II, après avoir été sécularisée en 1773, elle ne fut réorganisée qu'en 1808 par le gouvernement bavarois à qui appartenait alors le Tyrol. La rentrée des jésuites, en 1838, lui rendit quelque chose de sa vitalité, mais ce n'est qu'après 1852 qu'elle a pris sa forme actuelle. C'est, en effet, la seule faculté théologique d'Autriche qui soit confiée à la Compagnie de Jésus, encore n'est-ce pas à titre absolument exclusif, car des séculiers comme M. Katschthaler et M. Bickell, le célèbre orientaliste, aujourd'hui professeur à Vienne, ont occupé des chaires à Innsbruck.

L'université de Lemberg fut fondée en 1660 par le roi Ca-

simir de Pologne; les jésuites avaient depuis 1606 à Lemberg un collège et, comme à Graz, à Linz et à Salzbourg, l'enseignement donné par les jésuites avait pris une grande extension. C'est une conception toute moderne et même purement napoléonienne que celle d'une division de l'enseignement en trois compartiments étanches; l'enseignement supérieur n'est que le développement de ce que nous appelons les études secondaires; la poésie et l'éloquence placées par Napoléon dans les facultés de lettres appartenaient aussi bien aux programmes de la classe de rhétorique; la philosophie est l'introduction naturelle à l'étude des sciences théologiques et juridiques et dans les collèges d'autrefois on passait de plain-pied d'une étude à l'autre, quand on ne les menait pas de front. La science ne doit-elle pas être une dans son principe, ses méthodes et son but? C'est ainsi que, dans leurs collèges, les jésuites étaient amenés à professer les sciences sacrées et ils le firent avec succès jusqu'à leur dispersion.

Fortement secouée par le départ de ses principaux maîtres, ébranlée aussi par les révolutions politiques après lesquelles la Galicie devint une province autrichienne, l'université de Lemberg fut restaurée par Joseph II, en 1784, pour empêcher les jeunes Polonais d'aller faire leurs études à Vilna ou à Varsovie, mais ce ne fut qu'avec des privilèges bien amoindris et un personnel très restreint. Réduite en 1807 au rang de lycée, elle fut rétablie en 1816 et a retrouvé une partie de son autonomie. Malgré le voisinage de Cracovie, elle reçoit de nombreux étudiants.

L'université jagellonique de Cracovie fut fondée en 1364, un an avant celle de Vienne, par une bulle du pape Urbain V; elle était en décadence complète, quand un chanoine de Cracovie, ardent patriote, Hugo Kollataï, en entreprit la restauration et en devint recteur; l'œuvre prospérait quand commença une période agitée au cours de laquelle Cracovie passa successivement de la domination de la Prusse (1794) à celle de l'Autriche (1795), puis fit partie de l'éphémère grand-duché de Varsovie en 1809 et devint en 1815 une minuscule république indépendante qui ne fut définitivement absorbée par l'Autriche qu'en 1846. Kollataï n'avait pas abandonné son université, mais il luttait contre de plus forts que lui; l'université fut fermée et le recteur fut détenu pendant plusieurs années à la citadelle d'Olmutz.

En 1879 l'évêché de Cracovie fut rétabli et en 1886 une organisation nouvelle fut donnée à l'université qui a retrouvé une belle vie intellectuelle, grâce aux éminents professeurs qui y ont enseigné.

L'université de Prague est la plus ancienne des États autrichiens : elle remonte à 1348 et sa faculté de théologie fut ouverte en 1368. Elle fut mêlée aux querelles nationales et dogmatiques de la fin du moyen âge et ses professeurs ne furent pas toujours du côté de l'orthodoxie; le protestantisme y trouva aussi de nombreux partisans et les Habsbourg fondèrent, pour lutter contre ces tendances, l'établissement rival des jésuites (1556). En 1652, quand la paix religieuse fut à peu près rétablie, les deux groupes universitaires furent fondus ensemble, mais en 1881 une nouvelle scission se produisit : Allemands et Tchèques ne pouvant plus cohabiter dans une même université, se séparèrent et ce dédoublement a donné satisfaction aux deux partis; la rivalité subsiste mais limitée au terrain scientifique, et cela, espérons-le, pour le plus grand bien de la science.

La fondation de l'université ruthène de la Czernovitz ne remonte qu'à peu d'années et les résultats obtenus sont encore modestes.

Dans toutes ces universités, les chaires sont données sur la présentation des autorités académiques, mais il est à remarquer qu'un très grand nombre de maîtres sont pris en dehors de l'Église catholique, parmi les indifférents et aussi parmi les adversaires de nos croyances. Dans les pays les plus croyants, comme à Innsbruck, certaines chaires importantes sont données à des protestants ou à des israélites; l'enseignement, quelle que soit d'ailleurs sa valeur scientifique, est donné parfois dans un esprit hostile à la religion. C'est pour parer aux dangers d'un tel enseignement que les catholiques d'Autriche ont formé le projet de fonder à Salzbourg une université libre et catholique; des souscriptions considérables ont été recueillies déjà et tout porte à penser que d'ici à quelques années les difficultés administratives s'aplaniront et permettront l'ouverture d'un établissement qui honorera à la fois la science et la foi des Autrichiens.

Voici sur les universités autrichiennes quelques indications statistiques datant du semestre d'été 1899 :

	Corps enseignant.			Faculté de théologie catholique.
	Profess.	Professeurs ordinaires.	Élèves.	Étudiants.
Vienne	482	95	5 770	179
Graz.	148	57	1 512	85
Innsbruck. . . .	123	54	979	313
Prague-Allemand.	168	57	1 162	36
Prague-Tchèque .	189	57	2 805	129
Lemberg	139	49	1 819	288
Cracovie	161	52	1 196	52
Czernovitz. . . .	41	28	354	47
	1 451	449	15 597	1 129

Les étudiants se divisent sous le rapport du culte en 12 878 catholiques, 2 811 israélites, 515 grecs orientaux et 509 protestants. Il faut remarquer le très grand nombre d'étudiants israélites; ils sont 149 à Czernovitz (42 p. 100), 330 à l'université de Prague (28 p. 100), 354 à Lemberg (19 p. 100), 202 à Cracovie (17 p. 100) et 1292 à Vienne (24 p. 100).

Aux facultés de théologie des universités il faut en ajouter deux qui sont indépendantes : celle de Salzbourg, vestige de la puissante et savante université confiée à l'ordre bénédictin en 1620 par l'empereur Ferdinand II, sécularisée en 1802, et bientôt disparue, elle fut relevée en 1844 pour être définitivement fermée en 1848, mais la faculté de théologie a survécu sous l'autorité du prince archevêque et le contrôle du gouvernement qui l'assimile à un séminaire. Il en est de même de la faculté d'Olmutz conservée, quand l'université de cette ville disparut en 1855.

4° *Séminaires.* — Conformément aux prescriptions du concile de Trente, sess. XXIII, c. XVIII, des séminaires s'ouvrirent en Allemagne dès les dernières années du XVIe siècle. L'évêque d'Augsbourg fonda le sien en 1566, celui de Constance en 1567, celui de Salzbourg en 1569.

La forme de ces établissements différait notablement de celle qu'une longue expérience a fait prévaloir; comme il a été indiqué plus haut, les institutions où se donnait l'enseignement littéraire s'adjoignaient des professeurs spéciaux quand les sujets se présentaient pour étudier la philosophie, puis la morale et la pastorale; lorsqu'il n'y avait pas à proximité une université qui pût donner les cours de théologie dogmatique, un ou plusieurs professeurs étaient chargés de cet enseignement. Telle était, par exemple, la forme du collège dirigé à Olmutz par les jésuites; le collège date de 1560, le séminaire de 1574; en 1579 il y fut adjoint un *convict* (séminaire interne) ouvert aux jeunes gens catholiques originaires des pays scandinaves et des états protestants du nord de l'Allemagne. A Graz le séminaire est ouvert 13 ans après le collège, à Linz les cours de philosophie commencent en 1669, ceux de théologie en 1672.

Les villes épiscopales ne tardèrent pas à avoir toutes un séminaire : Trente en 1580, Gurk en 1588, Laibach en 1597, Klagenfurt en 1605, Brixen en 1607.

A Vienne les jésuites avaient fondé divers séminaires :

séminaire convict, 1554-1773; séminaire du pape, 1572-1753; alumnat de Klosel, 1618-1756, qui furent remplacés en 1758 par un séminaire archiépiscopal.

Le petit séminaire fondé à Vienne en 1856 est, depuis 1881, à Oberhollabrunn.

Le séminaire central pour les grecs catholiques a été fondé en 1849.

De plus l'*Augustineum* et le *Pazmaneum* reçoivent les ecclésiastiques étrangers au diocèse de Vienne qui se consacrent aux études; le second fondé par le cardinal Pierre Pazmany, archevêque de Gran, en 1623, est réservé aux étudiants hongrois.

A Zara il y a un séminaire central commun aux six diocèses dalmates.

A Prague le collège des jésuites et sa faculté de théologie luttèrent contre les tendances hérétiques de l'université et finirent par avoir le dessus.

Mais quand la paix religieuse fut rétablie par la disparition presque totale du protestantisme, le gouvernement impérial entreprit de réglementer les séminaires comme il avait fait pour les universités, et l'effet de cette réglementation fut désastreuse; le départ des jésuites et les idées novatrices des conseillers de Marie-Thérèse aggravèrent le malaise, et Joseph II compléta l'œuvre de destruction en instituant les trop fameux séminaires généraux. Aux séminaires diocésains il substitua à Vienne, Prague, Olmutz, Graz, Innsbruck, Fribourg-en-Brisgau et Lemberg des maisons où tous les clercs de la région, les séculiers et les réguliers, devaient faire leur éducation théologique; les évêques ne conservaient que le droit de réunir leurs jeunes prêtres pendant quelques mois dans les maisons sacerdotales, où ils devaient acquérir hâtivement les connaissances dont ils avaient besoin pour entrer dans le saint ministère.

L'empereur avait appuyé la réforme sur plusieurs raisons : d'abord la nécessité de remanier le plan des études : selon lui un prêtre en savait toujours trop; il fallait qu'en trois ans un séminariste eût acquis un minimum de connaissances religieuses, suivi quelques cours accessoires, tel que celui d'économie rurale, et il devenait bon pour occuper un poste de curé; il n'était bon qu'à cela et n'était pas tenté de devenir un savant. L'enseignement donné dans les séminaires généraux devait avant tout inculquer aux élèves le principe de la subordination de l'Église à l'État et des prêtres aux autorités civiles. Enfin, à tant d'autres avantages, devait se joindre celui de l'économie : il faut lire les rapports que l'empereur se faisait présenter sur des questions comme celle de savoir si les séminaristes ne pourraient pas boire de l'eau au lieu de bière ou de vin, et les discussions avec les « traiteurs », entrepreneurs de la nourriture, qui demandaient 24 kreuzers par tête et à qui Joseph II n'en voulait donner que 23 1/2.

Ce système mesquin et chimérique aboutit en six ans à une faillite scientifique, morale et financière. Dès que Joseph II mourut, son successeur Léopold, le Léopold qui régnait en Toscane lors du synode de Pistoie, s'empressa de détruire une institution aussi malfaisante que dispendieuse, en dépit des combinaisons du fondateur.

Les évêques furent de nouveau chargés de la formation de leurs collaborateurs; l'enseignement ne fut pas beaucoup plus satisfaisant, car les manuels imposés aux professeurs étaient pénétrés de maximes joséphistes et fébroniennes; mais, grâce au dévouement et à la vertu des éducateurs, le mal fut réduit graduellement et les vieux préjugés se dissipèrent, lentement il est vrai, mais progressivement. Il subsiste encore bien des restes de l'ancien état de choses : j'ai fait, il y a une douzaine d'années, un assez long séjour dans une grande ville; je disais la sainte messe de bonne heure à l'autel du saint-sacrement; le dimanche, l'église était pleine et je n'eus pas une fois à donner la sainte communion; en questionnant les prêtres, je pus me convaincre que le jansénisme pratique du XVIII[e] siècle était encore très enraciné dans le pays. A Vienne, au contraire, [illegible] les fidèles [illegible] à la fréquentation des sacrements grâce aux encouragements de prêtres d'un zèle et d'une [illegible] admirables.

Tout sera l'œuvre des bons évêques et des bons prêtres; maintenant l'Église d'Autriche n'en manque plus. Dans leur réunion, tenue au mois de novembre 1901, les évêques d'Autriche, sur la proposition de la faculté de théologie de Vienne, ont pris les premières mesures pour la réorganisation des études théologiques dans l'empire, tant dans les séminaires que dans les facultés universitaires.

D'après les publications officielles, les 44 séminaires catholiques n'auraient eu dans l'année 1897-1898 que 1978 élèves, plus 24 grecs unis et 6 arméniens catholiques, 2000 séminaristes pour 30 diocèses dont plusieurs sont très peuplés, ne donnent qu'une moyenne de 66 par diocèse; soit 1 séminariste pour plus de 10000 fidèles, mais il faut y joindre les 1 200 étudiants en théologie des facultés et les étudiants des ordres religieux. Les chanoines de Saint-Augustin ont leurs écoles à Klosterneubourg et à Saint-Florian, les cisterciens à Heiligenkreuz et à Mehrerau; les prémontrés à Tepl, en Bohême et à Innsbruck; les bénédictins à Gottweig, à Admont, à Marienberg et à Muri-Gries (Tyrol).

Les scolastiques franciscains sont réunis à Schwaz pour y suivre pendant deux ans les cours de philosophie et de théologie fondamentale; ils passent à Salzbourg pour y faire la 1[re] année de théologie, à Hall pour la 2[e], à Kaltern pour la 3[e], et à Botzen pour la dernière année. Quarante religieux occupent les diverses chaires. Les franciscains croates ont une organisation analogue; les capucins étudient de même à Trente, Roveredo et Meran.

Les rédemptoristes ont leur maison d'études à Mautern en Styrie, les jésuites à Cracovie, les lazaristes et les dominicains en ont deux, à Graz et à Vienne.

Enfin, les missionnaires de Steyl, congrégation allemande dont M[gr] Anzer est le supérieur, se sont beaucoup développés en Autriche : leur nom est *Gesellschaft des göttlichen Wortes,* ce qui peut se traduire : *société du Verbe divin* ou *de la Parole de Dieu*; ils évangélisent plusieurs colonies allemandes en Afrique et ont en Chine la mission du Chan-toung.

Cette société, à peu près seule en Autriche à représenter l'apostolat en pays infidèle, possède, depuis 1889, à Maria-Enzersdorf, près de Mödling, dans la banlieue de Vienne, un établissement qui comprend juvénat, noviciat et scolasticat; le nombre des sujets s'accroît très rapidement; de 115 en 1894, il était passé en 1899 à 236, et le *Personal-Stand* du diocèse de Vienne pour 1902 nous apprend que la maison renferme 17 prêtres, 29 diacres, 77 clercs, 46 novices, 64 frères, et ne donne aucune indication sur les élèves qui ne sont pas dans les ordres. Voir col. 847. Terminons en exprimant le vœu que l'introduction dans la société de Steyl d'hommes doux et bienveillants comme sont les Autrichiens, tempérera l'influence des éléments purement allemands de cette société, et fera fusionner avec leurs vertus énergiques, mais quelque peu batailleuses, les qualités de modestie, de condescendance et de bonne humeur qui semblent spontanées, mais qui se développent encore plus puissamment sous l'action de la grâce au milieu du clergé autrichien.

Œsterreichisches Staats-Handbuch für [illegible] [illegible] Vienne, 1901; [illegible] Paris, [illegible] 1901; *La* [illegible] Rome, 1901; M[gr] [illegible] Paris, 1901 [illegible] Vienne, [illegible] 190[illegible]; D[r] H. [illegible] *[illegible]* [illegible] *[illegible]* [illegible] von [illegible]; R. V. [illegible], extrait de *[illegible]*'s

Handbuch für den politischen Verwaltungsdienst, Vienne, 1898; Mgr Simon Aichner, prince évêque de Brixen, *Compendium juris ecclesiastici ad usum cleri ac præsertim per imperium austriacum in cura animarum laborantis,* 9e édit., revue et complétée par le Dr Théod. Friedle, vicaire général et théologal de l'église de Brixen, Brixen, 1900; Gautsch von Frankenthurn, *Die confessionellen Gesetze v. 7. und 20 Mai 1874 mit Materialien,* Vienne, 1874; Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts,* Vienne, 1895; Rittner, *Pravo-Koscielne Katolickei,* Lemberg, 1878; card. Rauscher, *Ueber die Stellung der kath. Kirche in Œsterreich,* Vienne, 1860; Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts,*Graz, 1895; Jacobsen, *Ueber d.œsterr. Concordat,*Leipzig, 1856; Helfert, *Rechte der Acatholiken,* Prague, 1856; Porubzky, *Die Rechte der Protestanten in Œsterreich,* Vienne, 1867; Mgr Milas, évêque grec oriental de Zara, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche,* Zara, 1890; Id., *Das Synodalstatut der griech.-orient. Metropolie der Bukovina und Dalmatiens,* Mayence, 1885; Geller, *Gesetz betreffend die Rechtsverhältnisse der israël. Religiongesellschaft,* Vienne, 1890; Mgr Kannengieser, *Juifs et catholiques en Autriche-Hongrie,* Paris, 1892; *Berichte der Fortgang des Los von Rom Bewegung,* 7 vol., Munich, 1899-1901; J. H., *Ueber die Schlagworte Los von Rom! Los von Œsterreich,* Warmdorf, 1899; *Die antirömische Bewegung,* Cilli, 1899; Planitz, *Los von Rom in der früheren Geschichte der Kirche in Böhmen,* Leipzig, 1899; A. Fritsch, *Unter dem Keichen des Los von Rom Bewegung,* Munster, 1900; *Der Vaticanismus oder Los von Rom, ibid.,* 1900; Mgr Scheicher, *Wahlbilder,* Vienne, 1901; Fr. Stauracz, *Beleuchtung der « Los von Rom » Bewegung um aes Kampfes der Alldeutschen gegen die katholische Sittenlehre,* Vienne, 1901; G. Goyau, *L'Allemagne en Autriche,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 15 mars 1903; Otto Braunsberger, S. J., *Rückblick auf das katholische Ordenswesen in 19 Jahrhundert,* Fribourg-en-Brisgau, 1901; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* Paderborn, 1896; Mgr H. Zschokke, *Die theologische Studien und Anstalten der katholische Kirche in Œsterreich,* Vienne et Leipzig, 1894.

P. PISANI.

II. AUTRICHE (Publications catholiques sur les sciences sacrées). — Nous avons signalé dans notre article ALLEMAGNE, col. 853-881, la part prise par l'Autriche actuelle au mouvement théologique avant 1866. Contentons-nous de rappeler ici pour la période néo-scolastique du XVIIe et du XVIIIe siècle la *Theologia Salisburgensis* (*theologia catholica secundum viam et doctrinam S. Thomæ*) du bénédictin Metzger, in-fol., 1695; pour le XVIIIe siècle, le grand mouvement joséphiste qui inaugura une ère nouvelle, marquant d'une part le déclin de la théologie dogmatique, de l'autre une forte tendance vers les études de théologie historique et pratique et un élargissement considérable du cadre de l'enseignement ecclésiastique, auquel malheureusement ne répondit aucunement la valeur des productions littéraires de l'époque; pour le XIXe siècle, les efforts de Günther (1863) et de son école, brisant avec les vieilles traditions de la scolastique et tendant à mettre au service de la théologie catholique les spéculations de l'école idéaliste de Hegel. L'Autriche ne resta pas étrangère au relèvement des études théologiques qui s'opéra en Allemagne vers le milieu du XIXe siècle. Nous en avons la preuve dans une série d'importantes publications. Mais les revers politiques qui la détachèrent du reste de l'Allemagne, le mouvement d'effervescence qui devait, de plus en plus, menacer son unité nationale et religieuse, les tristes suites du joséphisme qui s'y firent sentir plus longtemps que partout ailleurs, et sans doute aussi un esprit de conservatisme et de traditionalisme exagéré, y entravèrent sous plus d'un rapport les progrès de la science théologique. Puissent les généreux efforts tentés au milieu des plus rudes épreuves, pour donner à la science catholique toute la puissance d'action et tout l'éclat dont elle a besoin pour remplir son auguste mission, être bientôt couronnés du plus heureux succès!

Voici les principales publications de ces dernières années :

I. THÉOLOGIE DOGMATIQUE. — Après la *Theologia dogmatica catholica* de J.-B. Schwetz († 1890), professeur aux facultés d'Olmutz et de Vienne, parue à Vienne, en 1851, 2 vol., plusieurs fois rééditée depuis après avoir été imposée aux écoles théologiques de l'empire comme manuel officiel, œuvre correcte dans sa doctrine, aussi éloignée de l'esprit joséphiste que des spéculations audacieuses de Günther, nous avons à citer la *Theologia dogmatica catholica specialis* de J. Katschthaler, professeur à Vienne, Ratisbonne, 1877-1888; l'*Enchiridion theologiæ dogmaticæ* de F. Egger, professeur à Brixen, Brixen, 1887-1890; le *Theologiæ dogmaticæ compendium,* de Hurter, S. J., professeur à Innsbruck, 3 in-8o, Innsbruck, 1880, 7e édit., 1891, résumé dans la *Medulla theologiæ dogmaticæ,* 3e édit., 1889, du même auteur; les grandes œuvres de théologie scolastique et positive de son collègue Stentrupp, S. J., *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato,* pars prior : *Christologia,* 2 in-8o, 1882; pars altera : *Soteriologia,* 2 in-8o, 1888-1889; *Synopsis tractatus scholastici de Deo uno, ibid.,* 1895; les *Quæstiones selectæ ex theologia dogmatica* de F. Schmid, professeur à Brixen, Paderborn, 1891. Voir col. 860.

Rappelons en terminant les œuvres de Franzelin, dont l'auteur par son origine se rattache à l'Autriche.

II. THÉOLOGIE APOLOGÉTIQUE ET POLÉMIQUE. — Nous avons cité, col. 862, la théologie fondamentale d'Ehrbich, Prague, 1859. Ajoutons celles de Schwetz, *Theologia fundamentalis, seu generalis,* 2 vol., 7e édit., Vienne, 1882, de Sprinzl, *Handbuch der Fundamentaltheologie vom religionsphilosophischen Standpunkte bearbeitet,* Vienne, 1876; les œuvres de polémique populaire de Séb. Brunner (1893) dirigées surtout contre l'esprit joséphiste et rationaliste de son temps. Il est à souhaiter que le mouvement inauguré par la publication des *Apologetische Studien,* qui viennent d'être transformés en *Theologische Studien,* l'une des plus heureuses entreprises de la *Leogesellschaft,* s'accentue plus fortement dans un pays où la foi catholique est si sérieusement menacée.

III. ÉCRITURE SAINTE. — J. Jahn, professeur à Vienne (1816), avait inauguré le XIXe siècle par une série de publications relatives aux études bibliques, telles qu'une introduction à l'Ancien Testament, une archéologie biblique en 5 vol., un manuel d'herméneutique, une édition de la bible hébraïque et plusieurs grammaires de langues orientales. Il ne sut pas rester assez indépendant vis-à-vis de la critique protestante et rationaliste de son temps et se fit censurer. Voir col. 862.

Les questions d'introduction à l'Écriture sainte ont été traitées, depuis, dans un sens plus correct par J. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.,* Vienne, 1862; *Historia revelationis divinæ N. T.,* Vienne, 1867; *De Scriptura sacra commentarius,* Vienne, 1867; A. Mesmer, *Geschichte der Offenbarung,* Innsbruck, 1869; H. Zschokke, *Historia sacra V. T.,* Vienne, 1872; 4e édit., Vienne et Leipzig, 1894; J. Mally, *Historia sacra Antiqui Testamenti,* 2e édit., Gran, 1890; Em. Schöpfer, *Geschichte des alten Testaments, mit besonderer Rucksicht auf das Verhältniss von Bibel und Wissenschaft,* Brixen, 1893, 2e édit., 1895, adaptation française par l'abbé Pelt, *Histoire de l'A. T.,* 2 in-12, Paris, 1897; 3e édit., 1901-1902. Cet ouvrage a donné lieu à une intéressante controverse sur les principes de la critique biblique entre le professeur Kaulen, de Bonn, dont l'étude : *Grundsätzliches zur katholischen Schriftauslegung* (*Literarischer Handweiser* de Hülskamp, 1895, n. 618-619, col. 113) se termine par les mots : « Point de concessions à la science incrédule, » et l'auteur qui a cherché à préciser ses vues dans un travail intitulé : *Bibel und Wissenschaft. Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der biblischen Urgeschichte,* Brixen, 1896. Citons encore Gutjahr, *Einleitung zu den h. Schriften des N. T.,* Graz, 1897, et les manuels de Schneedorfer, Prague, 1888 sq., et

de Myszkowski, Lemberg, 1892 ; F. Schmid, *De inspirationis bibliorun vi ac ratione*, Brixen, 1885 ; F. Egger, *Streiflichter über die freie Bibelforschung*, Brixen, 1899 ; Zschokke, *Die biblischen Frauen des alten Testaments*, Fribourg-en-Brisgau, 1882.

La philologie biblique a été particulièrement traitée par G. Bickell, *Grundriss der hebräischen Grammatik*, *Metrices biblicæ regulæ exemplis illustratæ*, Innsbruck, 1879 ; *Carmina Veteris Testamenti metrice, ibid.*, 1882 ; *Dichtungen der Hebräer*, 1882-1883 ; *Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta*, Vienne, 1894 ; *Beiträge zur semitischen Metrik*, Vienne, 1894, t. I ; *Der Prediger über den Werth des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes*, Innsbruck, 1884 ; Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, Vienne, 1896 ; Schlœgl, *De re metrica veterum Hebræorum disputatio*, Vienne, 1899 ; Zschokke, *Institutiones fundamentales linguæ aramaicæ*, Vienne, 1870 ; *arabicæ*, 1869.

Pour l'exégèse de l'Ancien Testament citons : G. K. Mayer, *Messianische Prophetieen*, Vienne, 1860 ; Schneedorfer, *Die Klagelieder des Propheten Ieremias erklärt*, *ibid.*, 1876 ; *Das Weissagungsbuch des Propheten Ieremias*, Prague, 1881 ; Veith, *Koheleth und Hoheslied metrisch übersetzt und erklärt*, Vienne, 1878 ; Zschokke, *Das Buch Job*, *ibid.*, 1875 ; *Wissenschaftlicher Commentar zu den h. Schriften des Alten Testamentes. Auf Veranlassung der Leogesellschaft herausgeg. von B. Schaefer*, en voie de publication ; ont paru : Seisenberger, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther* ; Schmalzl, *Das Buch Ezechiel*.

L'exégèse du Nouveau Testament a été traitée par F. X. Pölzl, *Kurzgefasster Kommentar zu den 4 hg. Evangelien*, Graz, 1880-1892 ; Riezler, *Das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nach Lukas*, Brixen, 1900 ; J. Panek, *Commentarius in epistolam b. Pauli ad Hebræos*, Innsbruck, 1882 ; *In duas epistolas ad Thessalonicenses*, Ratisbonne, 1886 ; Gutjahr, *Die Briefe des h. Apostels Paulus erklärt*, en voie de publication, t. I, Graz, 1900. Le P. Hetzenauer a publié une réédition mise à jour de la *Triplex expositio beati Pauli apostoli epistolæ ad Romanos* de Bernardin de Picquigny, Innsbruck, 1891, et édité un texte critique de la Vulgate : *Novum Testamentum Vulgatæ editionis, ex vaticanis editionibus earumque correctorio*, Innsbruck, 1892 ; *Novum Testamentum græce et latine*, 2 in-12, Innsbruck, 1896, 1898 ; au sujet de cette édition, il a publié *Wesen und Principien der Bibelkritik*, Innsbruck, 1900.

Zschokke a donné de précieuses contributions à la théologie biblique : *Theologie der Propheten des Alten Testaments*, Fribourg-en-Brisgau, 1877 ; *Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher*, Vienne, 1889. Le P. Fonck s'est occupé de la flore biblique : *Streifzüge durch die biblische Flora*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. V, fasc. 1er.

IV. Histoire ecclésiastique. — Après la *Geschichte der christlichen Kirche* de J. O. von Rauscher, Soulzbach, 1829, restée inachevée, parut une série de manuels latins d'histoire ecclésiastique sans prétention scientifique. Les œuvres les plus marquantes des dernières années en voie de publication pour le moment, sont dues à la plume de trois professeurs de l'université d'Innsbruck, l'*Histoire de la papauté depuis la fin du moyen âge*, par L. Pastor, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1886 sq. (trad. franç. par Furcy Raynaud, Paris, 6 in-8e, 1888-1898), les t. I et III de la 3e et 4e édition, retouchée et améliorée, ont paru en 1901 et 1899 ; l'*Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, par le P. Grisar, *ibid.*, 1901, t. I ; l'*Histoire du peuple allemand, depuis le XIIIe siècle jusqu'à la fin du moyen âge*, par le P. Michael, Fribourg-en-Brisgau, 1897 sq. Nous devons une mention particulière aux solides travaux historiques du P. Denifle, l'infatigable chercheur dont l'Autriche peut se glorifier d'être la patrie. Citons aussi la grande *Histoire universelle* de J. B. Weiss, écrite dans un esprit foncièrement catholique, 20 vol., 4e édit., 1892 sq. ; les travaux historiques de C. Höfler ; les *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis in terris coronæ S. Stephani*, du P. Nilles, 2 vol. ; la *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland*, d'Al. Huber, t. IV, Salzbourg, 1874 ; l'*Histoire ecclésiastique de la Bohême*, par Frind, 2 vol., Prague, 1866 ; une série de publications pour l'histoire des ordres religieux ; parmi celles qui traitent l'histoire des diocèses, citons celles de A. de Meiller (Salzbourg), de Tinkhauser (Brixen), de Schindelberger et Hiptmaier (Linz), les monographies diocésaines publiées sous les auspices de la *Leogesellschaft*, sous le titre : *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in Œsterreich*, Vienne, 1896 sq. ; les études biographiques de Wolfsgruber sur le cardinal Rauscher et le cardinal Migazzi, Vienne, 1888, 1891, de Michael sur Döllinger, 2e édit., Innsbruck, 1892, de Rössler sur le cardinal Jean Dominici, Fribourg-en-Brisgau, 1893, et enfin, la brillante publication d'Ehrhard, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, Vienne, 1902, qui donne un aperçu synthétique de l'histoire ecclésiastique des derniers siècles. Elle a été beaucoup discutée.

V. Patrologie. — Les *Institutiones patrologiæ* de J. Fessler, Innsbruck, 1850-1851, ont été rééditées depuis et mises à jour par B. Jungmann, 1890-1896. Le savant exposé des récents travaux patrologiques publié par le professeur Ehrhard, en 1894, vient d'être continué, avec une compétence magistrale, pour les travaux sur la littérature anténicéenne parus de 1884 à 1900. Ce qui concerne la littérature postnicéenne est en préparation. Les aperçus généraux que l'auteur a ajoutés à son travail de vaste et profonde érudition méritent une attention particulière. Il est à souhaiter que la grande œuvre de réédition critique des Pères latins entreprise par l'Académie des sciences de Vienne sous le titre de *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, dont les tomes I-XLI ont paru jusqu'ici, Vienne, 1866 sq., réponde de plus en plus aux désirs exprimés par le savant critique, en donnant une part plus large à l'élément théologique. Cf. *Regulativ für die Anlage der Ausgaben des Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1901. Ce n'est pas aux critiques, mais aux jeunes théologiens que s'adresse le P. Hurter dans les *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, enrichis de nombreuses notes dogmatiques et dont les deux séries embrassent 54 volumes.

Nous devons au syriologue P. Zingerle, O. S. B., une série de précieuses publications de textes, telles que les *Monumenta syriaca*, Innsbruck, 1866 sq., la *Chrestomathia syriaca*, Rome, 1871.

La congrégation des mekitaristes de Vienne publie une *Bibliothek der alten armenischen Litteratur, in deutscher Uebersetzung*, Vienne, 1900, t. I.

Comme monographies nous avons à citer la volumineuse étude du cardinal Rauscher sur *Saint Augustin*, publiée par Wolfsgruber ; l'essai de Kopallik sur saint Cyrille d'Alexandrie, Mayence et Vienne, 1881 ; de Wolfsgruber sur saint Grégoire le Grand, Saulgau, 1890 ; les travaux de Sprinzl sur la doctrine des Pères apostoliques : *Die Theologie der apostol. Väter*, Vienne, 1880, et sur la théologie de saint Justin, *Theol. pract. Quartalschrift*, 1884, 1885.

VI. Histoire de la théologie. — Nous devons à l'Autriche les plus riches contributions à l'histoire de la théologie. Ce sont d'abord les études de Ch. Werner († 1888), professeur à Saint-Pölten et à Vienne, sur l'histoire de l'apologétique et de la polémique, de la théologie catholique en Allemagne depuis le concile de Trente, sur saint Thomas d'Aquin, Suarez et la scolastique moderne,

Bède le Vénérable, Alcuin et son siècle, la scolastique du bas moyen âge, Rosmini et son école, Vienne, 1884; voir col. 869; c'est ensuite l'excellent répertoire biographique et bibliographique du R. P. Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* 2e édit., Innsbruck, 1897-1899. Voir col. 869.

VII. Théologie morale. — Les publications les plus importantes sont celles de E. Müller, *Theologia moralis,* 3 vol., Vienne, 1868 sq., 6e édit., 1891; J. Scheicher, *Allgemeine Moraltheologie,* Ratisbonne, 1885; Noldin, *Summa theologiæ moralis,* en cours de publication; ont paru, t. II, *De præceptis;* t. III, *De sacramentis.*

VIII. Théologie pastorale. — Elle fut traitée par A. Gassner, *Handbuch der Pastoraltheologie,* Salzbourg, 1868-1870; 2e édit., 1881; S. Schüch, *Handbuch zu den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie,* 11e édit., par Grimmich, Innsbruck, 1899; A. Ricker, *Pastoralpsychiatrie zum Gebrauche für Seelsorger,* 2e édit., Vienne, 1889; Id., *Leitfaden der Pastoral-Theologie,* 2e édit., Vienne, 1898. Pour l'homilétique nous avons à citer le solide travail de J. Jungmann, *Theorie der geistlichen Beredsamkeit,* 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1877-1878; 3e édit., 1894; pour la catéchétique, A. Ricker, *Kurzgefasste Anleitung zur Theorie der Katechetik,* 3e édit, Vienne, 1890, et J. Katschner, *Katechetische Anleitung,* etc., Graz, 1899; pour la liturgie une série de publications de Nilles : *Kalendarium manuale academiis utriusque ecclesiæ orientalis et occidentalis clericorum accommodatum,* 2e édit., 2 in-8°, 1896-1897; *De rationibus festorum utriusque SS. Cordis,* 2 in-8°, 1868, etc.; 5e édit., Innsbruck, 1885, etc.

IX. Droit canon. — S. Aichner, *Compendium juris ecclesiastici,* Brixen 1869, souvent réédité, en 1900 par Friedle; R. de Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts,* 2 vol., Graz, 1885-1898: Mahl-Schedl-Alpenburg, *Grundriss des kath. Kirchenrechts,* Vienne, 1890; Maassen, *Geschichte der Quellen u. der Literatur des canon. Rechts...,* t. I, Graz, 1870-1874, et les manuels de droit matrimonial de Kartner, Innsbruck, 1866, de Binder, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, et de Griessl, 2e édit., Graz, 1890.

X. Revues. — *I. Revues bibliographiques et critiques.* — 1° *Allgemeines Litteraturblatt,* publié par la *Leogesellschaft,* et dirigé par F. Schnürer, Vienne et Stuttgart; avant 1899 sous le titre : *Œstereichisches Litteraturblatt.* Paraît 2 fois par mois. 2° *Literarischer Anzeiger für das katholische Œsterreich,* publié par F. Gutjahr, Graz, 1901-1902, 16e année. Mensuel.

II. Revue scientifique et littéraire embrassant également la théologie. — *Die Kultur. Zeitschrift für Wissenschaft, Litteratur und Kunst,* publiée par la *Leogesellschaft.* 8 livraisons par année depuis 1900.

III. Revues théologiques. — 1° *Zeitschrift für katholische Theologie,* publiée par les professeurs de théologie d'Innsbruck, fondée en 1877. Paraît 4 fois par an. 2° [*Linzer*] *Theologische- praktische Quartalschrift,* publiée par les professeurs du séminaire diocésain de Linz et rédigée par J. Schwartz et M. Hiptmaier, Linz, 1848 sq. Paraît 4 fois par an.

IV. Revue d'histoire ecclésiastique. — *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik,* Raigern (Moravie), 1880 sq. Paraît 4 fois par an.

K. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie [in Deutschland]. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart,* 2e édit., Munich et Leipzig, 1889; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* 2e édit., Innsbruck, 1892-1899, t. IV; Zschokke, *Die theologischen Studien und Anstalten in Œsterreich,* Vienne, 1894.

E. Muller.

AUTUN (Inscription d'). Voir Pectorius.

AUXERRE (Synode d'). Synode des abbés, prêtres et diacres du diocèse assemblés sous la présidence de l'évêque Aunacharius ou Aunaire, tenu on ne sait au juste en quelle année, entre 570 et 590. Les signataires sont au nombre de quarante-quatre et ils font quarante-cinq canons de discipline, parmi lesquels il convient de mentionner l'obligation pour les prêtres de venir au synode en mai et pour les abbés au concile en novembre, la défense aux femmes de chanter à l'église, l'interdiction de donner l'eucharistie aux morts, d'enterrer dans les baptistères, de donner le baptême en dehors de Pâques si ce n'est aux moribonds, l'obligation pour les clercs d'assister à jeun à la messe, la défense aux moines de se marier, l'interdiction aux prêtres d'assister à une sentence de mort, l'interdiction pour la femme de recevoir l'eucharistie dans sa main non voilée, comme aussi de toucher les palles, enfin, la défense aux prêtres de chanter et de danser dans un festin. Les autres canons concernent certains usages du temps et font connaître les mœurs de l'époque.

Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 911-917; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 212 sq.

J.-B. Martin.

AUXILIUS, nom véritable ou pseudonyme d'un écrivain du IXe siècle qui composa plusieurs traités pour soutenir la validité des ordinations faites par le pape Formose (891-896). Voir Formose. On ne sait pas avec certitude quel était le lieu de son origine. Il se dit étranger à Rome et venu d'un pays éloigné. Les critiques conjecturent qu'il était Français ou Germain de nation. Quoi qu'il en soit, il fut ordonné prêtre par le pape Formose et lorsque les ordinations de ce pape furent discutées sous le pontificat de Sergius III (904-911), Auxilius s'efforça de démontrer leur validité. Il prouvait en même temps que la promotion de Formose au souverain pontificat avait été canonique. Il passa de Rome à Naples, où il vécut quelque temps, et devint peut-être moine au Mont-Cassin. Deux de ses traités écrits, l'un en 908 ou 909 et l'autre avant 912, ont été édités par le père Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus,* Paris, 1655, p. 348-378, et reproduits dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, 1677, t. XVII, p. 4-22, et par Migne, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1059-1102. Mabillon y a ajouté un troisième traité sur le même sujet, *Vetera analecta,* 2e édit., Paris, 1723, p. 28-52, qui se trouve dans Migne, *P. L.,* t. CXXIX, col. 1103-1112. Enfin Bianchini, *Anastasii bibliothec. de vitis roman. pontificum,* Rome, 1735, t. IV, p. LXX-LXXIV, a publié un fragment d'une *Invectiva in Romam pro Formoso papa,* réédité par Migne. *P.L., ibid.,* col. 823-838. Voici les titres des trois premiers écrits suivant l'ordre de l'édition de Mabillon : 1° *Liber cujusdam requirentis et respondentis, seu Auxilii libellus super causa et negotio Formosi papæ ;* 2° *De ordinationibus a Formoso PP. factis ;* 3° *De eadem quæstione tractatus, qui infensor et defensor dicitur.* Ce troisième traité, qui est en forme de dialogue comme le premier, est de l'année 911. Il est précédé d'une préface générale, dans laquelle Auxilius résout négativement la question de savoir si les ordinands, qui ont été ordonnés malgré eux, doivent être réordonnés, et d'une préface particulière, dans laquelle il fait connaître l'occasion de la composition de ce traité. Il le fit à la prière de Léon, évêque de Nole, ordonné, lui aussi, par Formose, et dans le but de répondre aux objections soulevées contre cette ordination. E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts,* Leipzig, 1866, a donné d'après un manuscrit de Bamberg, avec des fragments nouveaux du traité *De ordinationibus a Formoso papa factis,* p. 107-116, deux autres traités : 1° *Auxilii in defensionem sacræ ordinationis papæ Formosi, libellus prior,* p. 59-78, *libellus posterior,* p. 78-

95. 2° *Libellus in defensionem Stephani episcopi*, p. 96-106. Cet Étienne était évêque de Naples et il avait été intronisé dans son premier siège épiscopal, à Sorrente, par Benoît IV, ordonné lui-même par le pape Formose.

Baronius, *Annales eccles.*, an. 908, Lucques, 1744, t. XV, p. 547, avec les notes de Pagi et de Mansi, an. 897, *ibid.*, p. 484-486; Morin, *Comment. de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, p. 342-347; *Maxima bibliotheca vet. Pat.*, Lyon, 1677, t. XVII, p. 1-4; Mabillon, *Vetera analecta*, 2e édit., Paris, 1723, p. 31-32; *P. L.*, t. CXXIX, col. 1053-1060, 1101-1104; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, IXe siècle, 2e édit., Paris, 1697, p. 517-526; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, t. VI, p. 122-127; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1754, t. XIX, p. 474-482; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. III, p. 344-346; Dümmler, *op. cit.*; *Realencyklopädie*, Leipzig, 1896, t. II, p. 310-311; *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1896, p. 492, note.

É. MANGENOT.

AUXILIIS (Congrégation de). Voir MOLINISME, THOMISME.

AVANZINI Pierre, prêtre romain, docteur en philosophie, en théologie et en l'un et l'autre droit, est connu par les notes et commentaires sur la constitution *Apostolicæ sedis,* qu'il publia d'abord dans les *Acta sanctæ sedis* et qu'il réunit ensuite en volume sous ce titre : *De constitutione Apostolicæ sedis qua censuræ latæ sententiæ limitantur commentarii ex latinis ephemeridibus quibus titulus Acta sanctæ sedis excerpti,* Rome, 1872. Ce commentaire fut justement apprécié. L'auteur en avait préparé une seconde édition corrigée et complétée de quelques notes et documents nouveaux, quand il fut enlevé par la mort, au commencement de l'année 1874. L'édition parut toutefois, sans trop de retard, par les soins des rédacteurs des *Acta sanctæ sedis,* au mois de juin 1874. Depuis cette date, malgré la multiplicité des travaux de même genre, le commentaire de Pierre Avanzini a été plusieurs fois réimprimé. La sixième édition est de 1883, in-12, Rome.

Avertissement des éditeurs, *ad benevolum lectorem*, dans la deuxième édition et les suivantes du commentaire d'Avanzini, avec la date : juin 1874; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 1436; Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rouen, 1900, p. 10.

A. BEUGNET.

AVARICE. — I. Définition. II. Moralité. III. Péchés dérivés. IV. Remèdes.

I. DÉFINITION. — Le mot avarice vient du latin *aveo*, désirer ardemment. *Avaritia* peut se décomposer, d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXVIII, a. 1, en *æris aviditas*. Le mot grec correspondant, φιλαργυρία, a la même signification.

On définit l'avarice : l'amour déréglé des richesses. Nous expliquons cette définition :

1° *Amour déréglé.* — On peut aimer les richesses de deux manières. La première est celle de l'homme prudent qui estime les biens de la fortune en tant qu'ils lui sont nécessaires pour la satisfaction de ses besoins, et utiles pour l'exercice de la charité. La seconde est celle de l'homme cupide qui veut et amasse la richesse pour elle-même, sans souci des devoirs qu'elle impose à celui qui la possède. Cette seconde manière inclut un désordre, et c'est ce désordre que nous appelons avarice.

2° *Des richesses.* — Le mot avarice a été employé quelquefois dans un sens large, et étendu au désir immodéré des honneurs et du plaisir comme à celui des richesses. S. Augustin, *Enar. in Ps. CXVIII*, serm. XI, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1530. Saint Thomas écrit à ce sujet, *loc. cit.*, a. 2 : *Nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem.* L'avarice, dans ce sens, se confondrait avec l'amour de soi, l'ambition et toutes les passions égoïstes. Mais la signification propre du mot est restreinte à la cupidité des richesses. Saint Augustin lui-même donne cette définition, dans la *Cité de Dieu*, l. XIV, c. XV, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 424 : *libido habendi pecuniam*. Et c'est dans le même sens que saint Thomas emploie cette autre définition qui avait cours dans les écoles de son temps : *immoderatus amor habendi*. *Loc. cit.*, a. 1. Ajoutons qu'il faut comprendre, sous le nom de richesses, tous les biens extérieurs, meubles et immeubles, qui peuvent être objet de propriété, mais principalement l'argent qui peut servir à l'acquisition de n'importe quel autre bien.

II. MORALITÉ. — Nous avons à montrer que l'avarice est un péché et à rechercher de quelle nature et de quelle gravité est ce péché.

1. C'EST UN PÉCHÉ. — Puisque nous avons défini l'avarice, « un amour déréglé, » elle est, de par sa notion même, un désordre moral, par conséquent un péché. Mais en quoi consiste ce désordre moral? Saint Thomas l'explique, *loc. cit.*, a. 1, ad 2um : « L'avarice peut impliquer deux sortes de dérèglement à l'égard des biens extérieurs. Le premier se rapporte immédiatement à leur acquisition ou à leur conservation et consiste en ce qu'on en acquiert ou conserve plus qu'on ne doit. En ce sens l'avarice est un péché qui va directement contre le prochain, parce que, au point de vue des richesses extérieures, un homme ne peut être dans la surabondance sans qu'un autre ne soit dans le besoin. Il est impossible, en effet, que tous possèdent en même temps les biens temporels. Le second dérèglement concerne les affections intérieures que l'on a pour les richesses, quand on les aime, ou qu'on les désire, ou qu'on se délecte en elles d'une manière immodérée. A ce point de vue l'avarice est un péché de l'homme contre lui-même, parce que son affection est par là désordonnée, quoiqu'il n'y ait point de désordre dans son corps comme par les vices charnels. En conséquence, l'avarice est aussi un péché contre Dieu, comme sont tous les péchés mortels, en tant que l'homme méprise le bien éternel pour un temporel. »

A ces considérations de raison nous pouvons ajouter d'autres preuves pour montrer que l'avarice est un péché. 1° Les réprobations, menaces et anathèmes portés contre les avares ou mauvais riches, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament : Eccle., V, 9-10; Eccli., X, 9-10; XXXI, 5-11; Is., II, 7; Baruch, III, 18-19; Matth., VI, 24; XIX, 23-24; Marc., X, 24; Luc., VI, 24; XII, 13-21; XVI, 13, 19-26; Rom., I, 29; I Cor., V, 10; VI, 10; Eph., V, 5; Colos., III, 5; I Tim., VI, 9-10, 17-19; Heb., XIII, 5; Jac., V, 1-6. — 2° L'insistance des Pères de l'Église à prémunir les fidèles contre la cupidité des biens de la terre. Saint Augustin adresse à son peuple plusieurs sermons à ce sujet. *Serm.*, LXXXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 523-530; CVII, col. 627-632; CLXXXVII, col. 953-959. Saint Grégoire le Grand met en relief les aspects coupables de l'avarice dans différents chapitres de son commentaire sur Job. *Moral. in Job*, l. XIV, c. LIII; l. XV, c. XIX-XXIV; l. XX, c. XIV; l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXV, col. 1071, 1093; t. LXXVI, col. 150, 620. — 3° les décrets du droit canonique contre les clercs trop attachés aux biens temporels. Can. *Hi igitur, in decreto*, dist. XXIII, c. III; *Cum omnes*, caus. I, q. I, c. XX; *Quæro ergo*, caus. VI, q. I, c. XXI.

II. SA NATURE. — Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 1, 3, explique que l'avarice peut avoir deux formes différentes. Elle est quelquefois le désir, la poursuite, la détention des biens terrestres à l'encontre des droits rigoureux d'autrui. Sous cette forme elle est un péché contre la justice. Il est question de cette avarice dans le prophète Ézéchiel, XXII, 27 : « Ses princes étaient au milieu d'elle, comme des loups toujours attentifs à ravir leur proie, à répandre le sang et à courir après le gain pour satisfaire leur avarice. »

Plus ordinairement l'avarice est un attachement exagéré aux biens qu'on possède légitimement. En raison de cette exagération, l'avare refuse de s'en dessaisir

dans la mesure qui serait convenable, soit pour le soulagement des misères d'autrui, soit même pour la satisfaction normale de ses besoins personnels. Sous cette forme, il y a, dit saint Thomas, *loc. cit.*, a. 3, un péché opposé à la vertu de libéralité. Le saint docteur définit la libéralité, *ibid.*, q. CXVII, a. 1 : « une vertu par laquelle nous faisons bon usage des biens extérieurs qui nous ont été donnés pour notre sustentation. »

II. SA GRAVITÉ. — Disons d'abord que si l'avarice est contraire à la justice, à titre, soit de vol, soit d'injuste détention, elle a de toute évidence la gravité de ces péchés, mortelle *ex genere suo.* S. Thomas, *ibid.*, q. CXVIII, a. 4. Voir DÉTENTION et VOL.

Mais si elle n'est que l'attachement exagéré à son propre bien, contraire, comme nous avons dit, à la vertu de libéralité, les moralistes s'accordent à dire qu'elle est seulement faute vénielle *ex genere suo.* S. Thomas, *loc. cit.;* Noël Alexandre, *Tract. de peccatis*, c. V, a. 3, reg. 2, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. XI, col. 853; Busenbaum, *Medulla theologiæ moralis*, l. V, c. III, dub. II, Bruxelles, 1661, p. 530, reproduit sans commentaire dans S. Liguori, *Theol. mor.*, l. V, n. 68, Paris, 1884, t. I, p. 259, et dans Ballerini, *Opus theol. morale*, tr. IV, *De peccatis*, n. 59, Prato, 1889, t. I, p. 574; Génicot, *Theol. mor. institutiones*, Louvain, 1898, t. I, p. 150. Cet enseignement unanime est fondé sur des considérations de raison qui peuvent se résumer ainsi : D'une part, la vertu de libéralité, prudente dispensation des biens de la fortune, n'oblige pas *sub gravi*, quand ni la justice ni la charité ne sont en jeu. D'autre part, l'attachement à la richesse est légitime en lui-même et nécessaire dans une certaine mesure. Dépasser la mesure est une faute qui ne paraît pas constituer un grave désordre moral.

Mais aussi tous les auteurs font remarquer que ce péché, véniel en lui-même quand on le considère dans sa simple opposition à la vertu de libéralité, *ex genere suo*, peut devenir et devient de fait mortel, en raison de circonstances qui transforment ou aggravent notablement son caractère de culpabilité, *per accidens.* Voici des exemples : 1° L'amour de l'argent peut arriver à une telle exagération que l'avare soit disposé à sacrifier ses devoirs de religion et la grâce divine plutôt que son argent. Une telle disposition réfléchie et volontaire est mortellement coupable. 2° L'avare, sans léser des droits de justice, peut violer cependant des obligations incontestables de charité. Il ne fait jamais l'aumône. Or, il y a des circonstances où l'aumône est gravement obligatoire. Voir AUMÔNE. 3° Il faut tenir compte aussi du tort que l'avare se fait à lui-même par ses préoccupations exagérées et ses privations imprudentes, soit dans sa santé et ses autres intérêts temporels, soit aussi et surtout dans sa vie chrétienne et ses intérêts surnaturels. D'où on peut rencontrer, dans la vie pratique, des avares gravement et très gravement coupables. C'est de ceux-ci que le livre de l'Ecclésiastique porte ce jugement sévère, X, 9, 10 : *Avaro nihil scelestius;... nihil est iniquius quam amare pecuniam.* Ce sont eux aussi que saint Paul exclut du royaume des cieux, I Cor., VI, 10 : *Neque avari... regnum Dei possidebunt.*

III. PÉCHÉS DÉRIVÉS. — L'avarice est un vice ou péché capital. Un péché doit être considéré comme capital, dit saint Thomas, en raison surtout de la fin qu'il poursuit : *vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4. Quelle est donc la fin propre du péché d'avarice? Quel est l'objet où s'arrête la volonté de l'avare? Nous avons répondu : c'est la richesse. Or, personne ne conteste que la richesse et tous les biens que ce mot désigne n'exercent sur l'imagination et la volonté de l'homme une influence puissante, qui peut devenir un entraînement en dehors des limites du devoir et par conséquent une source de péchés :

> *Quid non mortalia pectora cogis*
> *Auri sacra fames?*
>
> Virgile, *Énéide*, l. III, 56.

Il faut conclure que l'avarice est comptée à bon droit parmi les péchés capitaux : *Avaritia est principale vitium quia respicit ad pecuniam quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXVIII, a. 7.

Quels péchés naissent de cette source? Saint Grégoire, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, n. 88, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621, en énumère sept qui constituent comme l'armée spéciale de ce chef qui est l'avarice : *Habent contra nos hæc omnia exercitum suum... De avaritia, proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ et contra misericordiam obdurationes cordis oriuntur.* Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 8, appelle ces péchés les filles de l'avarice : trahison, fraude, tromperie, parjure, inquiétude, violence et insensibilité à l'égard des malheureux. Et voici en quels termes il en établit la généalogie : « L'avarice, qui est un amour trop grand des richesses, excède de deux façons. D'abord elle tient trop à la conservation des biens, et de là résulte l'*insensibilité*, car le cœur de l'avare n'est point touché par la compassion, ni porté à secourir les malheureux. Ensuite l'avarice excède dans la recherche de la fortune; et sous ce rapport on peut encore la considérer de deux manières. Premièrement dans l'affection de la volonté, elle produit l'*inquiétude*, parce qu'elle cause à l'homme des soucis et soins superflus, selon ce qui est dit dans l'Écriture : « l'avare ne sera jamais « rassasié d'argent. » Eccle., V, 9. Secondement dans ses effets extérieurs, elle emploie quelquefois la force pour s'approprier le bien des autres, ce qui est la *violence;* quelquefois le dol, qui s'appelle la *tromperie*, s'il consiste en une simple parole; le *parjure*, si on y ajoute un serment; la *fraude*, s'il est commis par des actes et a pour objet des choses; la *trahison*, s'il a pour objet des personnes, comme on le voit par l'exemple de Judas, qui trahit le Christ par avarice. »

IV. REMÈDES. — Les moralistes et les auteurs ascétiques ont recherché des remèdes contre le vice d'avarice. Nous groupons sous trois titres les principaux d'entre ces remèdes.

I. CONSIDÉRATIONS D'ORDRE SURNATUREL. — Ces considérations porteront sur deux points : 1° *L'exemple de N.-S. J.-C.* — Jésus était maître de toutes les richesses du monde; pourtant il a voulu naître, vivre et mourir dans la pauvreté : *egenus factus est cum esset dives.* II Cor., VIII, 9. Il est né dans l'étable de Bethléhem; il a vécu du travail de ses mains dans l'atelier de Nazareth; il n'avait pas, pendant sa vie publique, où reposer sa tête, Luc., IX, 58; il est mort dans le dénûment du Calvaire et fut inhumé dans un sépulcre d'emprunt. Cette leçon ne peut rester sans profit pour une âme qui a gardé la foi.

2° *La difficulté du salut pour les riches.* — Qu'il nous suffise de rappeler quelques textes scripturaires en ce sens : Baruch, III, 18-19 : « Où sont ceux qui ont amassé dans leurs trésors l'argent et l'or en qui les hommes mettent leur confiance? Ils ont été exterminés et sont descendus dans les enfers. » — Matth., XIX, 24 : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » — Luc., VI, 24 : « Malheur à vous, riches, parce que vous avez ici-bas votre consolation. » — I Tim., VI, 9 : « Ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation et le piège de Satan, et dans de nombreux désirs vains et pernicieux qui conduisent l'homme à sa perte et à sa damnation. »

II. CONSIDÉRATIONS D'ORDRE RATIONNEL. — 1° *L'avare n'est pas heureux.* — D'abord il ne jouit pas de sa

fortune. Sa passion, que rien ne rassasie, lui impose sans relâche des fatigues et des privations. Ensuite il est dans une perpétuelle inquiétude de perdre ce qu'il a amassé. On sait quel parti ont tiré de cette crainte étroite et incessante les psychologues qui portent sur la scène les travers de l'humanité. Enfin, il est et se sent odieux à tout le monde : aux pauvres pour qui il n'a que des duretés; aux gens d'affaires qu'il a essayé d'abuser; à ses serviteurs qui attendent leur salaire; à sa famille même qui souffre de privations contre toute raison.

2° *L'avare sera bien obligé de quitter tout à la mort.* — « Nous n'avons rien apporté en ce monde; il n'est pas douteux que nous n'en emporterons rien non plus. » I Tim., VI, 7. Dès lors, à quoi bon les soucis de l'avare? Après lui ses biens seront le partage des autres, peut-être de ses enfants, peut-être de parents éloignés, peut-être même d'étrangers, qui lui garderont peu ou point de reconnaissance. Saint François de Sales écrit dans l'*Introduction à la vie dévote*, part. IV, c. X, *Œuvres complètes*, Paris, 1885, t. I, p. 246 : « Si vous êtes inclinée à l'avarice, pensez souvent à la folie de ce péché qui nous rend esclaves de ce qui n'est créé que pour nous servir; qu'à la mort, aussi bien faudra-t-il tout quitter et le laisser entre les mains de tel qui le dissipera ou auquel cela servira de ruine et de damnation. »

III. ACTES CONTRAIRES. — En vertu de l'adage : *contraria contrariis curantur,* l'avarice doit être combattue par l'exercice des vertus qui lui sont opposées, libéralité, justice, charité; et plus particulièrement par l'accomplissement du devoir de l'aumône. Saint François de Sales, *loc. cit.*, ajoute aux paroles que nous avons rapportées : « Violentez-vous à faire souvent des aumônes et des charités. » L'aumône a une double efficacité pour la guérison de cette maladie de l'âme qui est l'avarice : l'une directe, car elle réagit par sa nature même contre la tendance de ce vice; l'autre indirecte, car elle est une œuvre méritoire qui obtient de la bonté de Dieu, pour celui qui l'accomplit, des grâces de conversion et de sanctification. Il est écrit au livre de Tobie, IV, 7 : « Faites l'aumône de votre bien et ne détournez votre visage d'aucun pauvre; la conséquence sera que le Seigneur ne détournera pas non plus son visage de vous. »

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXVIII; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. XIV-XVI; part. IV, c. X, *Œuvres complètes*, Paris, 1885, t. I, p. 142-151, 246; Busæus (du Buis), *Panarium seu summa remediorum spiritualium*, v° *Avaritia*, Paris, 1894, t. I, p. 26 sq.; Ferraris, *Bibliotheca canonica, juridica, moralis*, etc., v° *Avaritia*, Venise, 1770, t. I, p. 177 sq.; Noel Alexandre, *Tract. de peccatis*, c. X, *De avaritia*, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. XI, col. 819-951; S. Liguori, *Theologia moralis*, l. V, *Tr. de peccatis*, n. 68-70, Paris, 1884, t. I, p. 259 sq.; et tous les auteurs de théologie morale dans le traité *De peccatis*.

A. BEUGNET.

AVÉDIKIAN Gabriel, religieux mékitariste de Venise, né à Constantinople en 1750, et mort dans les derniers jours de l'année 1827 au couvent de Saint-Lazare à Venise. Envoyé jeune encore audit monastère, après y avoir achevé ses études, il fut ordonné prêtre, et choisi en 1785 comme maître des novices. En 1799, il fut élu vicaire de l'abbé général Étienne Meleonian, à la mort de celui-ci, en 1809, il fut désigné comme *locum tenens*. L'abbé Étienne Akontz le nomma aussi son vicaire; et en 1824 il fut chargé de nouveau, à la mort dudit abbé, de l'office de *locum tenens*. — Ses principales productions théologiques en arménien littéraire sont : 1° *Commentaire sur les 14 épîtres de saint Paul*, ouvrage de longue haleine, pleine d'érudition patristique, 3 in-4°, Venise, 1806-1812; 2° *Explication des hymnes de l'Église arménienne*, in-4°, Venise, 1814; 3° *Dissertazione della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio,* in-8°, Venise, 1824; 4° un ouvrage posthume, *Dissertazione sulle correzioni dei libri ecclesiastici armeni*, in-8°, Venise, 1868.

[illegible], *Biographie des hommes illustres en arménien*, 2 in-8°, Venise, 1830.

J. MISKGIAN.

AVELLANEDA (Diego de), jésuite espagnol, né à Grenade en 1530, admis dans la Compagnie en 1556, professa la théologie au Collège romain, fut recteur de Séville, confesseur de François de Mendoza, ambassadeur d'Espagne et de l'infante Isabelle, épouse de Charles IX, provincial d'Andalousie, visiteur de Castille, recteur de Madrid, et préposé de la maison professe de Tolède, où il mourut le 2 mai 1598. — *Quæstio theologica de complice revelando vel non in confessione sacramentali... Opera A. R. P. Petri Vicecomitis Inquisitoris Cremonæ*, in-4°, Crémone, 1594. Avellaneda avait composé cette dissertation à la demande de César Speciano, évêque de Novare, en 1589; ce prélat la confia plus tard à P. Visconti, inquisiteur à Crémone, qui la publia sous son nom, sans faire allusion à l'auteur.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 681.

C. SOMMERVOGEL.

AVE MARIA. Voir ANGÉLIQUE (SALUTATION), col. 1273-1277.

1. AVENDAÑO Diego, jésuite espagnol, né à Ségovie le 29 septembre 1596, admis dans la Compagnie, à Lima, le 25 avril 1612, professa avec éclat la théologie à Lima, fut deux fois provincial du Pérou, recteur des collèges de Cuzco, Chuquisaca, du collège Saint-Paul et du noviciat de Lima, où il mourut le 31 août 1688. — *Problemata theologica, Tomus primus. De Deo uno, præcipuas difficultates circa illius existentiam, constitutionem, ...complectens; cum dilucida, nec trita explicatione; et prolusione apologetica pro Virginis Deiparæ immaculata conceptione*, in-fol., Anvers, 1668; — *Tomus secundus. De divina trinitate. Cum splendido et [illegible] præludio amphitheatri misericordiæ corollario, ad immaculatum Virginis Deiparæ spectante conceptionem*, ibid. — *Thesaurus indicus sive generalis instructor pro regimine conscientiæ in iis quæ ad Indias spectant. Tomus I, quæ ad civilem præsertim conducunt gubernationem*, in-fol., Anvers, 1668; — *Tomus II, circa spiritualia totus, ibid.* Trois autres volumes auraient paru à Anvers en 1675.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 683-684.

C. SOMMERVOGEL.

2. AVENDAÑO Y EZTENAGA (Michel de), jésuite espagnol, né à Idiazabal (Guipuzcoa), le 9 octobre 1617, admis dans la Compagnie en avril 1636, enseigna la philosophie, douze ans la théologie scolastique, fut recteur des collèges de Compostelle, Valladolid et autres, et mourut à Madrid le 7 janvier 1686. *De divina scientia et prædestinatione,* 3 in-fol., Saint-Sébastien, 1674.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 684.

C. SOMMERVOGEL.

AVERROISME. L'averroïsme, comme le mot l'indique, vient d'Averroès, et représente l'aristotélisme hétérodoxe du moyen âge. — I. Son père. II. Ses causes. III. Faits qui signalent son histoire. IV. Idées qui le caractérisent. V. Hommes qui l'ont défendu. VI. Iconographie chrétienne des triomphes de la vraie philosophie sur l'erreur averroïste.

I. LE PÈRE DE L'AVERROÏSME. — 1° Averroès (Ibn Roschd), né à Cordoue l'an 522 de l'Hégire (1128) et mort à Maroc l'an 595 (1198), est le plus célèbre des philosophes arabes. Fils et petit-fils de hauts magistrats, il fut destiné également à la magistrature supérieure. Après avoir étudié la théologie, la jurisprudence, puis la philosophie, la médecine et les mathématiques, il

occupa un rang très élevé dans le monde administratif aussi bien que dans le monde savant de son pays. Il consacrait à commenter Aristote ou à produire des œuvres originales, les loisirs que lui laissaient les fonctions de juge, soit à Séville, soit à Cordoue, et ceux que plus tard lui fit la disgrâce passagère du calife Almançour auprès duquel il avait été desservi par la jalousie de ses rivaux ou par l'hétérodoxie de sa doctrine.

2° Averroès est avant tout, ou plutôt exclusivement, le disciple d'Aristote. Il ne le traduit pas parce que des traductions existent déjà et que, du reste, il ne sait ni le grec, ni le syriaque; mais il commente avec une science consommée les livres du Stagyrite, d'où son nom de « commentateur ». Aristote est pour lui un « être divin » et « le principe de toute philosophie. On ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et les conséquences à en tirer »; mais « il a achevé les sciences, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi... n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance ». Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 3e édit., 1867, p. 55. C'est un brevet de science complète et infaillible que le disciple décerne à son maître. Mais il avoue lui-même qu'on peut différer dans les conséquences à en tirer, et c'est sur ce point que se singularise la doctrine d'Averroès. Il pousse les principes qu'il trouve ou qu'il croit trouver dans Aristote à des conclusions très lointaines et extrêmes, dont la plupart serviront de thèses caractéristiques de l'averroïsme latin.

3° Les erreurs propres à Averroès sont signalées par Gilles de Rome, *De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennæ, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis,* dans Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* Fribourg (Suisse), 1899, p. 9-11. Le commentateur affirme qu'aucune loi n'est vraie, bien qu'elle puisse être utile, *quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis,* il s'attaque par là à la religion chrétienne, à la religion juive et même à la religion musulmane, qui admettaient la possibilité et la réalité de la création. Fréquemment cependant Averroès professe son respect pour le Coran, mais quand il trouve Mahomet en contradiction avec Aristote, c'est celui-là qui doit céder à celui-ci. Averroès prétend encore que l'ange ne peut rien mouvoir, sinon immédiatement, un corps céleste, *quod angelus nichil potest movere, nisi celeste corpus immediate;* que l'ange est une action pure, *quod angelus est actio pura;* que dans aucune production toute la raison du produit ne peut être la puissance du producteur, *quod in nulla factione tota ratio facti est potentia facientis,* attaque directe de la création où la chose créée a toute sa raison d'être dans la puissance créatrice; que d'aucun agent ne peuvent sortir simultanément et immédiatement des effets divers, *quod a nullo agente possint simul progredi immediate diversa ;* que Dieu n'exerce aucune providence sur les êtres particuliers, *quod Deus non habet providentiam aliquorum particularium,* c'est la ruine de la providence divine; qu'il n'y a pas de trinité en Dieu, *quod in Deo non est trinitas;* que Dieu ne connaît pas les singuliers, *quod Deus non cognoscit singularia;* que certaines choses arrivent par la nécessité des lois de la matière indépendamment de toute providence divine, *quod aliqua proveniunt a necessitate materie absque ordine divine providentie,* c'est Dieu exilé du monde qu'il n'a pas créé et qu'il ne peut gouverner; que l'âme intellective n'est pas multipliée avec les corps humains, mais est unique, *quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero;* que l'homme appartient à son espèce par l'âme sensitive, *quod homo ponitur in specie per animam sensitivam;* que l'union de l'âme intellective et du corps ne donne pas une nouvelle unité à l'homme, *quod non sit plus unum ex anima intellectiva et corpore.* Ces trois dernières propositions appartiennent à la fameuse théorie de l'intellect séparé de l'homme, et unique pour la race humaine tout entière. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900, p. 232, ramène aux points suivants les principales théories d'Averroès : 1° l'intelligence des sphères et l'émanation des intelligences du premier moteur suivant un processus de déchéances successives; 2° la potentialité et l'éternité de la matière; 3° le monopsychisme humain et la négation de l'immortalité personnelle; 4° l'interprétation allégorique du Coran.

4° Il était utile de rapporter ces théories qui sont plus que l'averroïsme latin en germe, qui en sont la substance et que nous allons retrouver professées par des maîtres de l'université de Paris et stigmatisées par l'autorité ecclésiastique. — Il est important aussi de remarquer que ces thèses sont propres à Averroès et n'appartiennent pas, du moins explicitement, à Aristote. On pouvait donc être péripatéticien sans les professer. C'était le cas de l'école albertino-thomiste qui attaquait l'averroïsme, c'est-à-dire les excès doctrinaux d'Averroès, tout en témoignant le plus grand culte et une prudente adhésion à l'égard de la philosophie du Lycée. Mais tous n'en étaient pas convaincus ; dans l'école augustinienne, en particulier, on attribuait à Aristote toutes les erreurs de tous ses disciples ou commentateurs et l'on y attaquait le péripatétisme en bloc. Ainsi saint Thomas et Albert le Grand étaient enveloppés dans la réprobation totale de la philosophie péripatéticienne et ils reçurent, de ce chef, quelques éclaboussures dans certaines condamnations de la fin du XIIIe siècle. La lutte contre l'averroïsme fut donc double : d'une part, elle procédait de tous les savants orthodoxes que le souci de sauver la foi armait contre les erreurs nouvelles; dans cette lutte les augustiniens s'alliaient aux albertino-thomistes ou péripatéticiens modernes contre les aristotéliciens exagérés; d'autre part, la guerre venait des théologiens que le souci de conserver les cadres anciens, les méthodes traditionnelles, mettait en garde contre toute innovation; alors les augustiniens se trouvaient seuls dans un camp en face des péripatéticiens modérés, comme saint Thomas, soutenus par les péripatéticiens excessifs, comme Siger de Brabant.

II. Les causes de l'averroïsme. — Nous avons dit que l'averroïsme représente l'aristotélisme hétérodoxe du XIIIe siècle. Originairement et en droit, il était la philosophie intégrale d'Aristote comprise et enseignée par des philosophes latins à la lumière des commentaires d'Averroès. Bientôt et en fait, on détacha de cet ensemble des thèses opposées à la doctrine théologique et c'est leur suite qui composa finalement l'averroïsme latin. — Les causes de l'averroïsme doivent être cherchées dans l'état de la science chrétienne au XIIIe siècle, dans celui de la science aristotélicienne, dans les conditions de l'humaine nature. Dans les sociétés en formation ou en révolution, c'est-à-dire dans celles dont les cadres ne sont pas encore entièrement construits ou ont été brisés, l'influence des vieilles civilisations aux cadres tout faits est extrême. Il y a tendance à accepter tout d'une pièce ces civilisations et à imposer leur organisation, leurs méthodes de vivre, de penser et d'administrer aux sociétés en formation. Ainsi la révolution française, après avoir aboli le passé, voudra jeter la nation dans le moule des institutions romaines. Tel était, au commencement du XIIIe siècle, l'état de l'esprit humain en face de la pensée aristotélicienne. Une poussée se faisait, continue et puissante, vers le développement des sciences rationnelles; les doctrines peu nombreuses et trop courtes du passé semblaient insuffisantes. Les Arabes offraient un organisme philosophique complet avec de nombreuses données scientifiques parfaitement synthétisées. Certains esprits, voulant apporter à leur temps une belle efflorescence scientifique, adoptèrent toute la synthèse aristotélicienne, telle qu'elle était présentée par

les Arabes. Ils prirent le bloc sans s'inquiéter de savoir s'il contenait des scories ou du faux. Et cela répondait à une seconde tendance de la nature humaine, de s'enthousiasmer pour les grands maîtres et d'accepter intégralement et de confiance tous leurs enseignements. Ajouterons-nous un autre mobile, moins noble et moins puissant à coup sûr? Les attaques exagérées des augustiniens contre l'aristotélisme poussèrent à l'apologie excessive de celui-ci; le désir de défendre ce qu'il y avait incontestablement de bon dans la philosophie d'Aristote fit qu'on adopta, sans discrétion et sans réserve, tout ce qu'Aristote et son commentateur avaient dit.

En même temps qu'il procède d'un amour immodéré d'Aristote, d'une confiance absolue en son commentateur et d'une préoccupation extrême d'imposer à l'esprit humain des formules toutes faites de pensée et de savoir, l'averroïsme tient à s'affirmer, du moins extérieurement, fidèle à la religion et à la foi chrétienne. Son grand maître, Siger de Brabant, écrit qu'il faut adhérer à la foi qui surpasse toute raison humaine, *et in tali dubio fidei adherendum est que omnem racionem humanam superat. Quæstiones de anima intellectiva*, VII, dans Mandonnet, *op. cit.*, p. 112, lig. 28. Culte pour Aristote, respect pour la foi, lequel des deux sentiments l'emporte? C'est le second. *Hoc dicimus sensisse philosophum de unione anime intellective ad corpus, sententiam tamen sancte fidei catholice, si contraria huic sit sentencie philosophi, preferre volentes sicut et in aliis quibuscumque. Ibid.*, III, dans Mandonnet, *op. cit.*, p. 99, lig. 18. Cependant le respect de la foi ne l'emporte pas tellement qu'il fasse renoncer entièrement à Aristote, dans les points de conflit. Siger distingue sans cesse la *via philosophiæ* et la *veritas*. La première représente la raison humaine, et la seconde la foi. Quand il y a opposition, il ne s'interdit pas pour cela de développer ce qu'il appelle les arguments de la raison, il les donne même exclusivement, sous prétexte de parler en philosophe et non en théologien. *Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicacione corporum humanorum diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut racione humana et experiencia comprehendi potest, querendo intencionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Ibid.*, VI, Mandonnet, *op. cit.*, p. 107, lig. 20. Il y a donc disposition à distinguer deux vérités et deux hommes, la vérité rationnelle que le philosophe admet, la foi que le croyant accepte; celui-ci doit se taire en philosophie où celui-là seul a la parole, et celui-là à son tour s'incliner quand celui-ci traite de questions de croyance. Ce sont les deux tiroirs créés dans l'intelligence humaine, c'est le germe de l'indépendance philosophique et de la thèse de la possibilité et de la légitimité d'affirmations contradictoires en science et en religion. Saint Thomas s'en plaint dans un sermon prononcé à Paris. « Il y en a, dit-il, qui étudient la philosophie et affirment des choses qui ne sont pas conformes à la foi. Quand on leur rappelle que c'est contraire à la foi, ils répondent qu'ils ne font que répéter l'opinion du philosophe. C'est être faux prophète et faux docteur, ajoute-t-il, parce que c'est soulever des doutes sans les résoudre. » P. A. Uccelli, *S. Thomæ Aquinatis et S. Bonaventuræ Balneoregiensis sermones anecdoti*, Modène, 1869, p. 71; *S. Thomæ opera*, édit. Fretté, t. XXXII, p. 676; cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. CXXVI.

III. LES FAITS. — 1° Le 16 mars 1255, un règlement de la faculté des arts de Paris prescrivait l'enseignement des livres d'Aristote. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 277. Ce document indique l'époque où Aristote est accepté définitivement et officiellement par l'université de Paris. Ce doit être aussi l'époque où naît l'averroïsme. Le commentateur monta avec le philosophe dans les chaires de la capitale, il dut s'y faire aussitôt des adeptes. Quoi qu'il en soit, il y eut tout de suite des ennemis. L'année suivante, en 1256, Albert le Grand écrit, par ordre du pape Alexandre IV, son traité *De unitate intellectus contra Averroem*. Il y déclare, en commençant, que chez plusieurs de ceux qui professent la philosophie, il s'est élevé des doutes concernant la séparation de l'âme d'avec le corps. *Quia apud nonnullos eorum qui philosophiam profitentur dubium est de separatione animæ a corpore*, c. I. *Opera*, t. V, p. 218.

2° La théorie d'Averroès commençait donc au moins à ébranler les esprits. Elle fit bientôt plus et le même Albert le Grand, dans sa *Somme théologique*, avouera que l'erreur combattue par lui s'est concilié plusieurs défenseurs. *Et hic error in tantum invaluit quod plures habet defensores. Sum. theol.*, part. II, q. LXXVII, membr. III, t. XVIII, p. 379. C'est probablement le danger que l'averroïsme naissant faisait courir à la foi qui poussa l'Église à se montrer plus vigilante encore à l'égard de l'étude d'Aristote, et il n'est pas téméraire de penser avec le P. Mandonnet, p. LXXIV, que les progrès de cette école ne furent étrangers ni à l'envoi des lettres d'Urbain IV, du 19 janvier 1263, renouvelant les décrets de Grégoire IX, y compris la prohibition d'enseigner Aristote, Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 427, ni au séjour de saint Thomas d'Aquin et de Guillaume de Moerbeke à la cour pontificale où sont élaborées les traductions nouvelles d'Aristote et les nouveaux commentaires critiques, 1261-1269, ni, en 1269, au retour de saint Thomas d'Aquin à l'université de Paris où le rappelait sans doute la nécessité d'opposer un maître incontesté aux audaces de plus en plus entreprenantes de l'erreur. L'année 1270 mit aux prises l'Ange de l'École avec le chef de l'averroïsme latin, Siger de Brabant. L'erreur avait grandi, ses partisans s'étaient multipliés. Saint Thomas nous l'apprend lui-même cette année-là, dans son *De unitate intellectus contra averroistas*, c. I: *Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium.*

3° La lutte est alors très vive, les discussions doctrinales vont leur train, les disciples de saint Thomas s'en prennent aux averroïstes, les augustiniens s'en prennent aux uns et aux autres. Peu à peu les positions se précisent, les disputes se confinent sur un nombre déterminé de propositions; nous en trouvons l'énumération dans une lettre qu'un nommé Gilles, probablement Gilles de Lessines, écrit à Albert le Grand, pour lui demander de vouloir bien se prononcer sur ces thèses qui animent toute la population des écoles parisiennes. Des quinze propositions contenues dans la lettre de Gilles, treize sont nettement averroïstes, c'est-à-dire hétérodoxes et seront bientôt condamnées, la quatorzième et la quinzième sont orthodoxes, mais péripatéticiennes et soutenues par saint Thomas. Elles ont été ajoutées aux autres par les augustiniens qui veulent envelopper dans la même réprobation l'averroïsme et l'école albertino-thomiste. La quatorzième à propos du Christ soutient l'unité de forme dans l'homme; la quinzième traite de la simplicité et de l'immatérialité des anges. La lettre de Gilles et les quinze propositions sont publiées par le P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 15, 16.

4° C'est apparemment au milieu de ces discussions qu'il faut placer la polémique entre Siger de Brabant et saint Thomas d'Aquin. Elle porte surtout sur l'unité numérique de l'intelligence humaine. Siger défend cette unité dans un traité *De anima intellectiva*, saint Thomas, sans nommer son adversaire, le réfute victorieusement dans son *De unitate intellectus contra averroistas*. Les raisons les plus solides ne font pas déposer les armes aux disciples du commentateur arabe. L'autorité alors intervient, et les erreurs averroïstes sont condamnées et excommuniées ainsi que tous ceux qui les auront enseignées sciemment ou soutenues, par le seigneur Étienne

évêque de Paris, l'an du Seigneur 1270, le mercredi après la fête du bienheureux Nicolas d'hiver ». C'était le 10 décembre. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 486. Voici le texte des propositions condamnées. 1. Il n'y a numériquement qu'une seule intelligence pour tous les hommes. 2. Il est faux ou impropre de dire que c'est l'homme qui comprend. 3. La volonté de l'homme veut ou choisit sous l'empire de la nécessité. 4. Tout ce qui se passe dans le monde est soumis nécessairement à l'influence des corps célestes. 5. Le monde est éternel. 6. Il n'y a pas eu un premier homme. 7. L'âme qui est la forme de l'homme comme tel se corrompt par la mort. 8. L'âme séparée après la mort ne peut pas souffrir d'un feu corporel. 9. Le libre arbitre est une puissance passive et non active, mue nécessairement par son désir. 10. Dieu ne connaît pas les singuliers. 11. Dieu ne connaît rien en dehors de lui-même. 12. Les actions humaines ne sont pas soumises à la providence divine. 13. Dieu ne peut pas donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible et mortelle. Cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. CXXIX.

5° La condamnation de 1270 fit peut-être taire les enseignements qu'elle prohibait, mais elle ne calma pas les esprits. Nous en avons une première trace dans une dispute quodlibétique soutenue par saint Thomas d'Aquin peu de temps après l'acte d'Étienne Tempier, l'évêque de Paris. Ces disputes portaient habituellement sur des questions d'actualité. Or, celle-ci résout entre autres problèmes, le suivant : « Doit-on éviter les excommuniés, lorsque les gens compétents ont des opinions diverses sur leur excommunication? » Il est difficile de ne pas deviner là une allusion à la situation de certains averroïstes qui ne s'étaient sans doute pas complètement soumis et que d'aucuns voulaient, par conséquent, éviter comme excommuniés. L'effervescence continuait ; elle jeta bientôt des divisions profondes dans la faculté des arts. A propos d'une élection au rectorat, les averroïstes se divisèrent, nommèrent un recteur autre que celui choisi par la majorité. Pendant trois ans, il y eut deux facultés des arts ayant chacune ses chefs propres et sa vie indépendante. Les dissidents s'appelaient le parti de Siger qui en était probablement devenu le recteur. On dut se laisser aller à de grandes témérités dans cette faction, si nous en jugeons par un règlement promulgué le 1er avril 1272 par le parti de la majorité, appelé le parti d'Albéric, son recteur. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 499. Entre autres choses, il est dit dans ce règlement : « Si quelqu'un conclut, dans Paris, contre la foi à l'occasion d'une question qui touche à la théologie et à la philosophie, celui-là sera réputé hérétique à perpétuité et retranché de la société des maîtres, à moins qu'il ne se rétracte humblement. Enfin quand un maître ou un bachelier de la faculté aura à lire ou à discuter des textes ou des questions difficiles qui semblent porter atteinte à la foi, il usera de prudence. Il réfutera les raisons ou le texte, ou même les déclarera simplement faux et erronés. Il se gardera aussi de lire ou de discuter les difficultés tirées du texte ou d'autres auteurs, mais les omettra entièrement comme étant hors de la vérité. » Trad. Mandonnet, *op. cit.*, p. CCXIII.

C'était, on le voit, la manière même de Siger que nous avons signalée plus haut et qui était ouvertement prohibée.

6° Toutes ces divisions, d'autres encore, mettaient l'université de Paris dans un état lamentable, et peu s'en fallut que la crise de l'averroïsme n'ait été le coup de mort de la plus grande institution d'études du moyen âge. Heureusement, de part et d'autre, les maîtres virent le danger et d'un commun accord recoururent à l'arbitrage du légat, Simon de Brion. La sentence arbitrale est du 7 mai 1275. Elle rétablit l'unité dans le gouvernement de la faculté des arts. Elle ne prononce aucune condamnation de doctrines, mais elle la prépare en menaçant de répression les auteurs de la division. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. I, p. 529. La paix ne se fit pas dans les esprits. Les maîtres averroïstes perdirent sans doute quelque prestige et des adeptes. Ils gardèrent, du moins clandestinement, leurs positions philosophiques et un décret du 2 septembre 1276 porté par l'université dut interdire les conventicules secrets. Denifle-Chatelain, t. I, p. 539.

7° Instruit sur tous ces faits, le souverain pontife, Jean XXI, dans une lettre adressée à Étienne Tempier, le 18 janvier 1277, se plaint que certaines erreurs opposées à la foi se fassent jour de nouveau, il prescrit à l'évêque de Paris une enquête sur ces erreurs et leurs partisans et demande un rapport détaillé. Denifle-Chatelain, t. I, p. 541. Étienne Tempier fit l'enquête prescrite par le pape. Mais au lieu d'attendre, de provoquer même la sentence pontificale qui devait en être la conclusion toute naturelle, il se prononça lui-même et porta, le 7 mars, un décret condamnant 219 propositions tirées de l'enseignement de quelques maîtres ès arts ou averroïstes ou simplement péripatéticiens, de certains livres de nécromancie ou autres superstitions. Les auteurs ou auditeurs desdites propositions devaient, dans les sept jours, sous peine d'excommunication, révéler ce qu'ils savaient à l'évêque ou à son chancelier. Ensuite l'évêque procéderait juridiquement contre les coupables, suivant la gravité de leur faute. Cet acte émanait d'un homme trop passionné, mêlait trop de choses, obéissait à des préoccupations trop humaines, à des vues d'école trop étroites pour jouir d'une grande autorité. Il était, en effet, plutôt une condamnation du péripatétisme en général, y compris l'averroïsme, qu'une prohibition exclusive de celui-ci.

8° Quoi qu'il en soit, il mettait les chefs averroïstes dans une situation fort dangereuse. A la suite de l'enquête qui avait précédé et des dénonciations qui durent en être la conséquence, Siger de Brabant et les autres maîtres de l'erreur furent l'objet de poursuites, quittèrent Paris et, avec leur disparition, s'éclipsa aussi pour un temps l'école averroïste.

Elle ne disparut pas totalement et longtemps encore elle fut l'adversaire le plus redoutable de la scolastique. Sa fausse philosophie se retrouve, aux siècles suivants, à Paris, en Italie, où elle se fait des adeptes résolus dans l'université de Padoue ; elle s'infiltre sourdement en plus d'un système doctrinal ; elle mène la scolastique à la décadence et à la ruine.

IV. Les idées. — Il n'est pas une partie de la science chrétienne que l'averroïsme n'ait tenté de pervertir dans ses thèses principales. Pour le prouver nous recourrons, outre les propositions condamnées en 1270 et en 1277, à l'*Hexaemeron* de saint Bonaventure, collat. VI, *Opera omnia*, Quaracchi, t. V, p. 360-361 ; au catalogue des erreurs d'Averroès donné par Gilles de Rome, dans Mandonnet, *op. cit.*, p. 5 sq., et aux diverses œuvres de Siger de Brabant éditées par Bäumker et par le P. Mandonnet.

1° *En théologie*, les averroïstes attaquent tout le système catholique des rapports des créatures avec le créateur. Avec eux Dieu cesse de créer, de gouverner sa créature, de la conserver, de concourir à ses actes. L'échelle des êtres a Dieu à son sommet, en bas les natures matérielles, sphères incorruptibles et intelligentes, ou espèces terrestres corruptibles et passagères, au centre les intelligences séparées. Celles-ci sont nécessaires et ne peuvent pas ne pas être, elles produisent les sphères incorruptibles, qui, à leur tour, appellent à l'être les natures corruptibles de ce monde terrestre. Dieu n'a connaissance que de ce qui est nécessaire, universel, immatériel et causé par lui. Dès lors il ne connaît pas ce bas monde, et n'en a cure pour y exercer une providence ou un concours quelconque.

2° *En cosmologie*, le monde est éternel : en vertu de

ce principe que ce qui n'a pas de fin n'a pas eu de commencement, on affirme que le monde n'a pas commencé, que la matière est de toute éternité, que les formes sont également contenues en elle *ab æterno*; à plus forte raison les cieux incorruptibles et l'âme immortelle n'ont pas pu avoir de commencement. Les espèces elles-mêmes qui sont formées d'êtres transitoires, comme l'espèce humaine, n'ont pas eu de premier individu et se perpétuent depuis toujours. Il n'y a pas eu de premier homme. Saint Thomas admet la possibilité de la création *ab æterno*, mais en fait, avec l'Église, il croit que le monde a été créé dans le temps. La thèse averroïste va droit contre ce dogme de la création et du commencement du monde.

3° C'est *en psychologie*, que la plus redoutable erreur fut émise par les averroïstes et que la plus terrible bataille s'engagea entre eux et les scolastiques. L'averroïsme professe l'unité de l'intellect humain, de l'intellect possible, dont il fait une substance séparée, dominant toute la race humaine, unique pour tous les hommes. Cet intellect se met en contact avec les images conservées dans les deux facultés de sensibilité interne, appelées par Aristote l'imagination et l'estimative; par ce contact il exerce son acte qui est de comprendre, et il détermine ainsi les lumières intellectuelles propres à chacun. Il est le même pour tous, le contact diffère avec chacun et amène pour chacun aussi une illumination spirituelle spéciale. Le grand argument des averroïstes était que l'intelligence devait être à la fois unie et séparée par rapport à l'homme : unie pour qu'on pût dire que c'est l'homme qui comprend et raisonne; séparée parce que l'homme étant mortel, l'intelligence serait mortelle également, si elle n'était pas séparée du composé humain corruptible. Les adversaires acceptaient aussi que l'intelligence humaine doit être unie et séparée; mais c'était dans la définition de l'union et de la séparation que l'on ne s'entendait plus. Les averroïstes prétendaient que l'âme intellectuelle était tellement séparée qu'elle n'était pas et ne pouvait pas être la forme substantielle du corps; elle constituait une substance distincte et indépendante. L'union, dès lors, n'était plus qu'accidentelle, c'était une union de contact par lequel l'intellect, se tournant vers l'homme, se servait de ses images et souvenirs pour exercer ses actes intellectuels, et conduisait enfin le composé à la manière dont le pilote conduit le navire. Les scolastiques, au contraire, affirmaient que l'âme était unie substantiellement au corps, qu'elle ne formait avec lui qu'une seule substance, qu'il y avait autant d'âmes intellectives et d'intelligences distinctes qu'il y a d'individus humains, que cela n'empêchait pas d'établir une séparation suffisante. L'âme, en effet, selon eux, a plusieurs puissances ou facultés : les unes sont unies à un organe et n'agissent que dans le composé; les autres, l'intelligence et la volonté, ne sont pas unies à des organes et agissent spirituellement. Il suffit, pour comprendre cela, ajoutaient-ils, de distinguer entre l'essence de l'âme et ses facultés, l'essence est forme du corps, les facultés ne sont pas l'essence, les unes sont unies au composé, les autres en sont distinctes, sans être cependant détachées de la substance de l'âme. De cette divergence de procédé dans l'explication de la thèse fondamentale de l'union et de la séparation de l'âme et du corps, résultaient des divisions radicales sur une foule de points où la foi a parlé. Pour les averroïstes, dans l'homme, pris par le dedans, il n'y a qu'une âme sensible corruptible, mourant avec le corps; il n'y a donc plus d'immortalité individuelle, la personnalité est fortement compromise, la responsabilité morale n'existe plus, la différence essentielle entre l'homme et la bête est supprimée. D'un autre côté, et le problème pris par le dehors, l'intellect humain est un : c'est le monopsychisme humain, une sorte de raison impersonnelle qui brille au sommet de l'humanité, et qui seule possède l'immortalité. Une telle doctrine fournit le terrain le plus favorable aux développements du panthéisme idéaliste. Les âmes humaines ne se survivent que dans l'intellect séparé, elles s'y fusionnent et en prennent la destinée. Aussi rien d'étonnant que, réduisant une pareille philosophie en pratique, un homme d'armes de Paris déclarât ne pas vouloir expier ses fautes, car, disait-il, « si l'âme du bienheureux Pierre est sauvée, je le serai également; ayant la même intelligence, nous aurons la même destinée. » Mandonnet, *op. cit.*, p. CXVIII.

4° *En morale*, l'averroïsme nie la liberté et professe le plus pur déterminisme psychologique. L'homme est régi par la nécessité, il veut ou choisit sous l'empire de la nécessité, car la volonté est une faculté passive dont tout le rôle est d'obéir fatalement à la raison déterminée par les agents extérieurs et au désir. Du reste tout dans le monde est mû nécessairement. C'est la ruine du libre arbitre, la suppression de la responsabilité morale et l'illégitimité de tout châtiment.

5° *En logique*, la théorie des deux vérités est admise, ainsi que nous l'avons déjà signalé. Les averroïstes tirent de leurs principes les plus audacieuses conclusions et les imposent au nom de la philosophie. Ils professent en même temps un profond respect pour l'Église, les dogmes et la foi, et quand la foi et la philosophie sont en désaccord, ils agissent comme si deux vérités contraires pouvaient exister sur un même point. La condamnation de 1277 le leur reproche ouvertement dans l'exposé des motifs : *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium damnatorum*. Denifle-Chatelain, t. I, p. 543.

V. Les hommes. — Pendant longtemps l'averroïsme ne fut connu que par les réfutations dont il avait été l'objet, et comme ces réfutations ne s'en prenaient qu'aux idées sans nommer les adversaires qu'elles attaquaient, jusqu'à ces derniers temps on ne savait le nom d'aucun averroïste. « On a pu remarquer, écrivait Renan, *op. cit.*, p. 318, qu'au XIIIe siècle, ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les réfutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle, nous ont seules révélé leur existence. Il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines. » Aujourd'hui grâce à d'habiles explorateurs des régions philosophiques du moyen âge, nous n'en sommes plus là; nous pouvons citer des noms. Le grand chef de l'averroïsme, au XIIIe siècle, est incontestablement Siger de Brabant, que le P. Mandonnet vient de si bien mettre en lumière. Dante, *Paradis*, X, 133-138, dit de lui :

> Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
> E il lume d'uno spirito, che in pensieri
> Gravi, a morir gli parve venir tardo,
> Essa è la luce eterna di Sigeri,
> Che leggendo nel vico degli strami,
> Sillogizò invidiosi veri.

« Celui-ci, de qui ton regard revient à moi, est la lumière d'un esprit à qui, dans ses graves pensers, la mort parut lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, qui, enseignant dans la rue du Fouarre, syllogisa d'importunes vérités. » Siger ne mérite pas tout l'honneur que lui fait le grand poète italien. Dante ignorait sans doute ses erreurs philosophiques, et le met en paradis par la nécessité où il se trouve de placer là un représentant exclusivement philosophe du péripatétisme. Nous ne rapporterons pas sa vie, voir Siger de Brabant; qu'il nous suffise de dire que, tempérament audacieux et turbulent, il fut l'âme de la faction averroïste à l'université de Paris. Il professa le plus pur averroïsme dans sa chaire de la rue du Fouarre comme dans ses livres. Les

œuvres de Siger sont les *Impossibilia,* publiés par Bäumker à Munster, en 1898; des *Quæstiones logicales,* une *Quæstio utrum hæc sit vera : Homo est animal nullo homine existente?* des *Quæstiones naturales,* un traité *De æternitate mundi,* des *Quæstiones de anima intellectiva,* éditées par le P. Mandonnet, Fribourg (Suisse), 1899. A la suite de la condamnation de 1277, Siger s'enfuit de Paris. Cité au tribunal de l'inquisiteur de France, Simon Duval, le 23 octobre 1277, il ne répondit probablement pas à la citation, car nous le voyons peu après comparaître en cour de Rome où il avait vraisemblablement interjeté appel de la juridiction de Simon Duval. Il dut alors répondre de l'accusation d'hérésie portée contre lui. Emprisonné, il mourut peu de temps après, percé par son clerc qui était comme fou. *Romania,* 1900, t. XXIX; cf. *Revue de philosophie,* 1er février 1901, p. 231. Son compagnon d'égarement et de condamnation, fut Boèce de Dacie. Il est en effet désigné par un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, par un catalogue des œuvres de Raymond Lulle et par un catalogue des propositions de 1277, comme directement visé par la condamnation. Il écrivit un traité *De modis significandi,* des questions sur les *Premiers et seconds analytiques,* sur les *Topiques,* les *Sophismes,* le livre *De anima,* la *Métaphysique,* et des *Sophismata.* Cf. Hauréau, *Boecius, maître ès arts à Paris,* dans l'*Histoire littéraire de la France,* t. XXX, p. 270-279. Poursuivi comme Siger en cour de Rome, il mourut également en prison. Voir BOÈCE DE DACIE. A ces deux chefs de l'averroïsme, il faut joindre Bernier de Nivelles, chanoine de Saint-Martin de Liège, cité en même temps que Siger par Simon Duval. « Il comparut vraisemblablement en cour de Rome comme Siger de Brabant; toutefois il fut renvoyé des fins de la poursuite, puisque nous le retrouvons plus tard faisant un legs de vingt-cinq volumes au collège de Sorbonne et désigné comme exécuteur testamentaire d'un chanoine de Tongres en 1283. » Mandonnet, p. CCLXIX. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* IIe part., t. II, p. 96, Renan, *Averroès et l'averroïsme,* p. 259, prétendent faire de l'école franciscaine avec l'université de Paris, les deux foyers de l'averroïsme au XIIIe siècle. Mandonnet, p. CCLV sq., montre fort bien qu'au sujet des franciscains, ces affirmations sont sans fondement historique et personne n'en a donné la démonstration. Le seul prétexte à une assertion de ce genre est une théorie mal comprise et augustinienne de Roger Bacon sur l'unité de l'intellect agent. Nous avons dit que l'averroïsme vivait encore aux XIVe et XVe siècles. Ses principaux tenants sont alors Jean de Jandun qui dit de lui-même qu'il est le singe d'Aristote et d'Averroès. *Comment. in metaph.,* Venise, 1525, fol. 84. On retrouve chez lui les thèses averroïstes, et il atteste que des *socii* les soutiennent avec lui. M. de Wulf, *op. cit.,* p. 372 sq. L'université de Padoue défend elle aussi l'averroïsme par l'organe du médecin Petri d'Abano, 1316, Urbain de Bologne, 1405, Nicoletto Vernias, Paul de Venise, 1429, et Gaetan de Thiene. Au début du XVIe siècle, Alexandre Achillinus, 1518, Augustinus Niphus, 1546, Zimara, 1532, continuent à Padoue les traditions averroïstes.

VI. ICONOGRAPHIE DE L'AVERROÏSME. — La défaite de l'averroïsme inspira souvent les peintres chrétiens. En particulier la pensée de saint Thomas vainqueur des hérésies et spécialement de celle d'Averroès, était tout à fait populaire au moyen âge. Elle devait donc tenter les artistes et en effet ils l'exprimèrent plus d'une fois. Nous en avons déjà donné un exemple dans l'article ARISTOTÉLISME. Une fresque peinte en 1489 par Filippino Lippi, dans l'église de Sainte-Marie-sur-Minerve, à Rome, traduit merveilleusement le triomphe de saint Thomas d'Aquin. Le docteur angélique est sur une tribune élevée, entouré de la Théologie et de la Philosophie à droite, de la Prudence et de la Charité à gauche, en bas et à droite Arius est à la tête d'un groupe de ses sectateurs; à gauche Sabellius précédant ceux qu'il a entraînés dans l'hérésie; un jeune homme près d'Arius le sollicite de se tourner vers saint Thomas, un dominicain montre le saint docteur aux sabelliens. Au centre du tableau, couché sous les pieds de l'Ange de l'École, Averroès. C'est le plus vaincu de tous. C'est de lui surtout que triomphe la Sagesse, comme l'indique l'inscription qui est entre ses mains : *Sapientia vincit malitiam;* et encore l'autre inscription qui, au-dessous de lui, occupe le panneau du milieu de la tribune : *D. Thome, ob prostratam impietatem.* Déjà et avant Filippino Lippi, Taddeo Gaddi avait peint « l'Ange de l'École assis sur une chaire élevée, ayant à ses côtés les personnages des deux Testaments et entouré par les quatre sciences, chacune d'elles surmontée du philosophe qui en est le type : à ses pieds sont Arius, Sabellius et Averroès. Dans plusieurs autres peintures, on voit ce dernier tourmenté par les démons, s'arrachant les cheveux, etc. ». César Cantù, *Les hérétiques italiens aux XIIIe et XIVe siècles,* dans la *Revue des sciences historiques,* 1866, t. I, p. 498.

Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. I, p. 288, 295, 395; Martène et Durand, *Thesaurus anecdotorum,* t. V, col. 1795-1814; Du Boulay, *Hist. univers. Paris.,* t. III, p. 432-443; *Histoire littéraire de la France,* t. XIX, p. 238-266, 350-355; t. XXI, p. 96-127; t. XXX, p. 230-279; Fleury, *Histoire ecclésiastique,* l. LXXXVI, n. 11; l. LXXXVII, n. 5; Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge,* Paris, 1850; Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 3e édit., Paris, 1867; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1874; Salvatore Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique,* 2e édit., trad. franç., Paris, 1876; Ch. Potvin, *Siger de Brabant,* dans le *Bulletin de l'Académie royale des sciences de Belgique,* IIe série, 1878, t. XLV, p. 330-357; Carlo Cipolla, *Sigieri nella divina Commedia,* dans *Giornale storico della letteratura italiana,* 1886, t. VIII, p. 53-139; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis,* Paris, 1889; Pierre Dubois, *De recuperatione terre sancte,* édit. Langlois, Paris, 1891; L. Hannes, *Des Averroes Abhandlung : « Ueber die Moglichkeit der Conjunction, » oder : « Ueber den materiallen Intellekt, » in der hebräischen Uebersetzung eines Anonymus nach Handschriften zum ersten Male herausgegeben...,* Halle, 1892; Cf. Bäumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII Jahrhundert, zum ersten Male vollstandig herausgegeben und besprochen,* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Munster, 1898, t. IV, fasc. 6; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* Fribourg (Suisse), 1899; *Revue thomiste,* t. III, p. 704-718; t. IV, p. 18-35, 689-710; t. V, p. 95-110; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900; Picavet, *L'averroïsme et les averroïstes,* Paris, 1902. Voir ANGÉLOLOGIE D'APRÈS LES AVERROÏSTES LATINS, col. 1260-1264.

A. CHOLLET.

AVERSA Raphaël (1589-1657), de la congrégation des clercs réguliers mineurs, dont il fut cinq fois le supérieur général, a publié : 1° *Theologia scholastica universa,* Bologne, 1650; 2° *De ordinis et matrimonii sacramentis tractatus theologici et morales,* in-4°, Bologne, 1642; 3° *De eucharistiæ sacramento et sacrificio, de pœnitentiæ sacramento et extrema unctione,* in-4°, Bologne, 1644; 4° *Tractatus de fide, spe et charitate,* in-4°, Venise, 1660. Ce fut un théologien de mérite et en même temps un vrai religieux, d'une humilité profonde, qui refusa deux fois le chapeau de cardinal, que lui avaient offert Innocent X et Alexandre VII.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Innsbruck, 1892, t. I, p. 384.

J. BELLAMY.

AVEZAN (Jean d'), jurisconsulte français, né en Gascogne dans la vallée d'Aure, mort à Paris en 1669; il reçut à Toulouse les leçons de Cujas, enseigna le droit à Orléans, puis vint à Paris, mandé par le chancelier Séguier qui lui fit donner la charge de conseiller aux conseils du roi. Il est l'auteur de plusieurs traités juridiques entre lesquels il faut citer : 1° *Contractuum liber,* in-4°, Orléans, 1644, 1649; 2° *Liber de censuris eccle-*

siasticis cum diss. de pontific. et regia potestate, in-4°, Orléans, 1654 ; 3° *Liber de renuntiationibus, de resignationibus et pensionibus beneficiorum, deque portione congrua et competenti*, in-4°, Orléans, 1657 ; 4° *Diss. de sponsalibus et matrimoniis*, in-4°, Paris, 1661 ; 5° *Diss. patronatus juris pontificii*, in-4°, Paris, 1666.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 256.

V. Oblet.

AVIAU DU BOIS DE SANZAY (Charles-François d'), né le 7 août 1736, au château du Bois de Sanzay, diocèse de Poitiers. Grand-vicaire d'Angers, puis archevêque de Vienne (1790), il refusa de prêter le serment de fidélité à la constitution civile du clergé et prit le chemin de l'exil en 1792 ; rentré furtivement en 1797, il parcourut le Vivarais et le Forez déguisé en paysan. Nommé en 1802 à l'archevêché de Bordeaux, il mourut en 1826. On a de lui un *Écrit sur le prêt à intérêt du commerce*, Lyon, 1799, et quelques lettres posthumes sur le gallicanisme. Ces lettres, publiées par le *Mémorial catholique*, mai et juin 1827 et mai 1828, ont été écrites à différentes époques. Les plus importantes sont adressées à M. Émery (2 avril 1810), à l'abbé Frayssinous, à l'occasion de son livre les *Vrais principes de l'Église gallicane* (11 avril 1818), et à M. Duclaux, supérieur général de Saint-Sulpice. Mgr d'Aviau y combat ce qu'il nomme « le déplorable système gallican » (lettre à l'abbé Frayssinous), il y montre les quatre articles de 1682 expressément condamnés par le saint-siège et contraires à la tradition catholique et n'accepte pas qu'on les enseigne dans son séminaire. D'autres lettres ont paru dans le même journal, 1829, p. 186 sq. Enfin quinze lettres inédites adressées à J. Arnaud, ont été publiées par L. Favot, sous ce titre *Autour du Concordat* (1800-1808), 1901, et 44 autres, par L. Charpentier, *Une correspondance épiscopale sous le premier empire...*, 1903.

Mémorial catholique, 1827, p. 330 sq., 401 sq. ; 1829, p. 186 sq. ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. Oblet.

AVIGNON (Schisme d'). Voir Schisme d'Avignon.

AVILA (François d'), né à Avila où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs. Étudiant au collège de Saint-Grégoire à Valladolid. Se livra à l'enseignement jusqu'au moment où son cousin, François d'Avila, nommé cardinal par Clément VIII, en juin 1596, l'appela à Rome et en fit son théologien. Consulteur de l'index et présent aux congrégations *De auxiliis*, il mourut en 1604. — *De gratia et libero arbitrio, sive de auxiliis divinæ gratiæ*, in-4°, Rome, 1599 ; *Dissertatio de confessione per literas sive per internuncium capitibus 23 complexa*, Rome, 1599 ; in-8°, Douai, 1623 (édit. du P. E. Choquet, O. P.), contre les *Aphorismi confessariorum* du P. Sa.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 353 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 149 ; R. Martinez-Vigil, *La orden de predicadores*, Madrid, 1884, p. 240 ; Lepez, *Hist. gen. ord. præd.*, part. III, p. 278.

P. Mandonnet.

AVIT (Saint). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines.

I. Vie. — Alcimus Ecdicius Avitus, né, probablement à Vienne, vers le milieu du v[e] siècle, d'une noble famille gallo-romaine originaire de l'Auvergne, devint évêque de Vienne vers 490, et mourut vers 519.

Grâce à lui Gondebaud, roi des Burgondes, protégea la religion catholique qu'il n'eut pas le courage d'embrasser, et Sigismond, fils et successeur de Gondebaud, se convertit. En même temps que l'arianisme, Avit combattit les doctrines de Nestorius et d'Eutychès. Il soutint la cause du pape Symmaque contre l'antipape Laurent. Il fut l'âme du concile d'Épaone (517), dont les canons fortifièrent la discipline ecclésiastique.

L'évêque, en saint Avit, fut doublé d'un homme politique de premier ordre. On l'a accusé d'avoir trahi son roi et sa nation en poussant Clovis à entreprendre une guerre religieuse contre les Burgondes et les peuples ariens. Cette imputation est maintenant tombée : on a reconnu que la pièce incriminée, *Epist.*, XLI, *P. L.*, t. LIX, col. 257-259, n'est pas une lettre unique, mais contient en réalité une lettre d'Avit à Clovis pour le féliciter de son baptême, et un fragment d'une lettre rédigée par Avit et envoyée par le roi Sigismond à l'empereur Anastase, lequel conservait une suzeraineté nominale sur tout l'empire et de qui les Burgondes étaient censés tenir leurs droits. Cf. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, *Epist.*, XXXVIII, XXXVIII bis, p. 190-193. La lettre mémorable du saint à Clovis, si elle est à l'honneur de l'évêque, ne rend pas douteux le patriote ; le mot *vestra fides nostra victoria est* signifie que désormais on ne se réclamera plus du souvenir de ses ancêtres pour refuser d'adhérer à la foi catholique, et sans doute cette pensée inspire à saint Avit la confiance de réaliser enfin cette conversion de Gondebaud qui lui tenait tant à cœur.

Évêque et homme d'État, saint Avit fut encore un écrivain digne d'estime. Sa prose est embarrassée et n'échappe pas à la décadence alors générale ; mais ses vers ont des beautés qui font de lui « le plus distingué de tous les poètes chrétiens du VI[e] au VIII[e] siècle ». En particulier, ses trois poèmes sur la création, le péché originel et la sentence de Dieu forment comme un *Paradis perdu* qui, au jugement de Guizot, « mérite l'honneur d'être comparé de près à celui de Milton. » *Histoire de la civilisation en France*, 2[e] édit., Paris, 1853, t. II, p. 58, 60.

II. Œuvres. — 1° *Lettres*. — *P. L.*, t. LIX, col. 199-290, 381-386 ; Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, p. 117-269, 357-358.

Saint Avit publia-t-il lui-même une édition de ses lettres ? C'est probable. En tout cas, elles existaient distribuées en neuf livres, au dire de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 34, *P. L.*, t. LXXI, col. 231, en trois, au dire du biographe de saint Avit. Cf. Chevalier, p. XXI. Il nous en reste 78 dans l'édition Chevalier, sans compter seize lettres intercalées dans le recueil des lettres d'Avit, mais qui ne sont pas de lui, ou qui ont été écrites par lui au nom du roi Sigismond. Une lettre du pape Symmaque à saint Avit, *P. L.*, t. LXII, col. 51, et t. LIX, col. 391, n'est pas authentique. Cf. Chevalier, p. 172. Deux de ces lettres constituent un important traité intitulé *Contra eutychianam hæresim*, mais qui est encore et surtout contre le nestorianisme. *Epist.*, II, III, *P. L.*, t. LIX, col. 202-219 ; *Epist.*, LXXXVI, LXXXVII, Chevalier, p. 247-269. L'ensemble est une des sources les plus riches pour l'histoire politique et religieuse de ce temps.

2° *Homélies et fragments divers*. — *P. L.*, t. LIX, col. 289-322, 385-386, 391-398 ; Chevalier, p. 270-345.

Saint Avit avait fait un recueil de ses homélies, peut-être distinct de l'homiliaire *De diversis temporibus anni* dont parle son biographe. Cf. *P. L.*, t. LIX, col. 323 ; Chevalier, p. 3, XIII, XXI. Deux seulement de ces homélies nous sont parvenues complètes ou à peu près ; l'une d'elles traite de l'histoire des Rogations, *P. L.*, t. LIX, col. 289-294 ; Chevalier, p. 293-299. Nous possédons des fragments de vingt-cinq et l'indication du sujet de quatre autres. Florus, de Lyon, qui nous a conservé une bonne partie de ces fragments, dans ses extraits des Pères sur les lettres de saint Paul, a sauvé de même des débris de lettres ou traités de saint Avit. Cf. Chevalier, p. XXXIX-XLVI.

3° *Poèmes*. — *P. L.*, t. LIX, col. 323-382 ; Chevalier, p. 5-114.

A la demande de son frère saint Apollinaire, évêque de Valence, Avit recueillit cinq de ses poèmes, qu'il désigne, dans une de ses lettres, sous le titre général de *De spiritalis historiæ gestis*. *Epist.*, XLV, *P. L.*, t. LIX, col. 262 ; *Epist.*, XLIII, Chevalier, p. 200. Cf. *P. L.*, t. LIX, col. 323 ; Chevalier, p. 3. Les manuscrits donnent

un titre à chacun des poèmes ou livres : l. I, *De initio mundi*; l. II, *De originali peccato*; l. III, *De sententia Dei*; l. IV, *De diluvio mundi*; l. V, *De transitu maris rubri*. Cf. S. Isidore de Séville, *De vir. illust.*, XXXVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1101; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au* V*e siècle*, Paris, 1899, p. 25-29. Sur une nouvelle requête de saint Apollinaire, Avit lui envoya un poème *De virginitate*, ou, comme il s'exprime, *De consolatoria castitatis laude*, adressé à leur sœur la vierge Fuscine. Cf. *P. L.*, t. LIX, col. 369; Chevalier, p. 90.

4° *Œuvres apocryphes*. — Saint Avit n'est pas l'auteur d'un poème sur l'Heptateuque que lui attribuent des manuscrits, et, sur la foi de ces manuscrits, l'éditeur de saint Avit, Sirmond. Cf. Sirmond, *Opera varia*, Paris, 1696, t. II, p. 264, et *P. L.*, t. LIX, col. 381; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. XXXVIII-XXXIX; Mayer, *The latin Heptateuch*, Cambridge, 1889.

Le récit du colloque de Lyon entre catholiques et ariens, publié parmi les œuvres de saint Avit, *P. L.*, t. LIX, col. 387-392, n'est pas authentique. Cf. J. Havet, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI, p. 233-250; Chevalier, p. 157-158, note.

III. DOCTRINES. — 1° *L'Église et le pape*. — Saint Avit voit dans l'arche de Noé l'image de l'Église, et, dans le sommeil d'Adam et la création d'Ève, l'image du sommeil de Jésus sur la croix et de la naissance de l'Église. *Poem.*, I, 160-169; IV, 493-501; *P. L.*, t. LIX, col. 327, 353; Chevalier, p. 10, 60. Cf. *P. L.*, t. LIX, col. 311; Chevalier, p. 289. Il proclame l'unité des fidèles *sub uno Deo patre et una Ecclesia matre in una fide*. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LIX, col. 200; *Epist.*, LXXXV, Chevalier, p. 243. Cf. *Epist.*, LII, *P. L.*, t. LIX, col. 270; *Epist.*, LIII, Chevalier, p. 214. Il parle en « grave et éloquent défenseur de l'Église romaine ». Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église*, dans les *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Paris, 1896, t. VI, p. 115. Cf. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, Paris, 1899, t. III, p. 118. Il félicite Jean de Cappadoce, archevêque de Constantinople, d'avoir mis fin au schisme d'Acace par la réunion de l'Église d'Orient à celle de Rome. *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LIX, col. 227-228; Chevalier, p. 141-142. Avant l'issue de cette affaire, il avait écrit, au nom des évêques de la province de Vienne, au pape Hormisdas, pour le prier de le tenir au courant et il lui disait ces fortes paroles : *Quæsumus ergo servitio meo cuncti ut quid filiis vestris, fratribus meis, id est gallicanis, si consular, responderi debeat instruatis, et quia securus, non dicam de Viennensi, sed de totius Galliæ devotione, polliceor omnes super statu fidei vestram captare sententiam*... *Epist.*, LXXXVII, *P. L.*, t. LIX, col. 290; *Epist.*, XXXII, Chevalier, p. 179-180. Cf. *Epist.*, XXXVII, *P. L.*, col. 253-254; *Epist.*, XXXIV, Chevalier, p. 181-182. Au patrice Senarius, ministre du roi Théodoric, qu'il priait de faire parvenir à Hormisdas la lettre dont nous venons de parler et à Vienne la réponse d'Hormisdas, il expliquait la consultation des évêques de sa province en ces termes : *Scitis synodalium legum esse ut in rebus, quæ ad Ecclesiæ statum pertinent, si quid fuerit dubitationis exortum, ad Romanæ Ecclesiæ maximum sacerdotem quasi ad caput nostrum membra sequentia recurramus*, et il invitait de la sorte Senarius à s'intéresser à la question : *Non enim ad solos sacerdotes Ecclesiæ pertinet status : cunctis fidelibus sollicitudo ista communis est... Cum de fidei regula vel ægrotat aliquid vel sanatur, nobiscum vos aut gaudere oportet aut gemere*. *Epist.*, XXXVI, *P. L.*, t. LIX, col. 253; *Epist.*, XXXIII, Chevalier, p. 180-181. En 501, les évêques d'Italie, sur l'ordre du roi Théodoric, s'étaient réunis en concile et avaient jugé le pape Symmaque : ne pouvant ni aller à Rome en personne ni réunir un concile national, saint Avit protesta, au nom de tout l'épiscopat des Gaules qui l'en avait chargé, dans une lettre qui est un des documents les plus insignes sur la primauté du pape. *Epist.*, XXXI, *P. L.*, t. LIX, col. 248-249; *Epist.*, V, Chevalier, p. 131-133.

2° *Les hérésies et les hérétiques*. — Sur les controverses trinitaires et christologiques de son temps, saint Avit expose et prouve la doctrine orthodoxe. Il s'attache principalement à établir la divinité de Jésus-Christ et la réalité de son corps. Agobard, de Lyon, se réclamera de lui pour combattre l'adoptianisme de Félix d'Urgel. Cf. *Lib. advers. dogma Felicis Urgellen.*, c. XXXIX, XLI, *P. L.*, t. CIV, col. 65, 97. Avit affirme, avec la divinité du Saint-Esprit, sa procession *a Patre Filioque* et sa mission *a Patre vel Filio*. *P. L.*, t. LIX, col. 386; Chevalier, p. 278. Mais, si la doctrine d'Avit est sûre, il a, sans parler d'une injuste condamnation du mot *insufflare*, au lieu d'*inspirare*, appliqué à Dieu (cf. la note de Sirmond, *P. L.*, t. LIX, col. 200), quelques erreurs de fait qui ne sont pas sans surprendre. Avit attribue à Eutychès le χριστοτόκος qu'il n'admettait pas, mais qu'admettait Nestorius à l'exclusion du θεοτόκος également rejeté par Eutychès. *Epist.*, II, *P. L.*, t. LIX, col. 204; *Epist.*, LXXXVI, Chevalier, p. 249. Il raconte d'une manière inexacte le conflit récent entre orthodoxes et monophysites à Constantinople, au sujet de l'addition au *Trisagion* du *Qui crucifixus es propter nos miserere nobis*. *Epist.*, III, *P. L.*, t. LIX, col. 210-212; *Epist.*, LXXXVII, Chevalier, p. 257-259. Il vante à Clovis l'orthodoxie de l'empereur Anastase, en réalité favorable au monophysisme. *Epist.*, XLI, *P. L.*, t. LIX, col. 258; *Epist.*, XXXVIII, Chevalier, p. 191.

Saint Avit fut interrogé par Gondebaud sur une lettre qui est de Fauste de Riez, *P. L.*, t. LVIII, col. 845-850, quoique saint Avit se demande si c'est lui qu'elle a pour auteur ou si c'est Fauste le manichéen. *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LIX, col. 219-220; *Epist.*, II, Chevalier, p. 121-125. Il y était dit que la pénitence *momentanée*, c'est-à-dire faite au moment de la mort, est inutile, et que la foi seule ne sert de rien. Avit s'insurge contre la première affirmation. Relativement à la seconde, il observe que la foi sans les œuvres sauve les enfants ainsi que les adultes qui viendraient à mourir après le baptême avant d'avoir pu faire des œuvres; ici, il ne semble pas que saint Avit atteigne l'enseignement de Fauste de Riez, car Fauste ne parle de l'inutilité de la foi sans les œuvres que pour les adultes baptisés et en mesure d'agir, à en juger par ce qu'il dit ailleurs. *De gratia Dei et libero arbitrio*, I, 7, *P. L.*, t. LVIII, col. 794.

Dans la réconciliation des bonosiens et des autres hérétiques baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le baptême ne se réitère pas. *P. L.*, t. LIX, col. 311; Chevalier, p. 280-281. On distinguait, dans la confirmation qui se donnait après le baptême, la chrismation et l'imposition des mains : à l'occasion du retour à la foi catholique d'un des rares donatistes qui existaient dans les Gaules, Avit dit que la chrismation ne se renouvelle pas, mais bien l'imposition des mains. *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. LIX, col. 240-241; *Epist.*, XXII, Chevalier, p. 162-163. Sirmond a vu, dans ce texte, la preuve qu'aux yeux d'Avit l'imposition des mains constituait la confirmation proprement dite et donnait le Saint-Esprit, *P. L.*, t. LIX, col. 240-242, note, cf. *Antirrheticus secundus de canone Arausicano*, dans *Opera varia*, Paris, 1696, t. IV, col. 291-320; dans deux autres passages, saint Avit attribue à l'imposition des mains sur les hérétiques réconciliés une sorte de *sanatio* de leurs erreurs. *P. L.*, t. LIX, col. 225, 311; Chevalier, p. 135, 280.

Saint Avit admet que tout hérétique converti, même évêque, si par ailleurs rien ne s'y oppose, puisse être promu à l'épiscopat. *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. LIX, col. 242-243; *Epist.*, XXIV, Chevalier, p. 164-165. En revanche, conformément au 33e canon du concile d'Épaone, Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. IV, col.

1580, il est d'avis que les basiliques des hérétiques même convertis, et pareillement leurs vases sacrés, ne peuvent être affectés au culte catholique. Quant aux temples de ceux qui demeurent fidèles aux doctrines hérétiques, saint Avit ne veut pas qu'on les leur arrache par la violence, comme il ne veut pas qu'on persécute les hérétiques (saint Avit parlait ainsi sous le règne du catholique Sigismond); eux le font quand ils le peuvent, *sed vim intendere, loca pervadere, altaria commutare, non pertinet ad columbam. Epist.*, VI, *P. L.*, t. LIX, col. 224-227; Chevalier, p. 133-139. De même à Clovis néophyte saint Avit avait conseillé, non pas, comme on le lui a reproché, l'apostolat de la violence, mais celui de la persuasion. *Epist.*, XLI, *P. L.*, t. LIX, col. 259; *Epist.*, XXXVIII, Chevalier, p. 192.

3° *Questions diverses.* — On ne doit pas priver de la communion pour des fautes légères. *Epist.*, LXI, *P. L.*, t. LIX, col. 272-273; *Epist.*, LXIII, Chevalier, p. 220. Saint Avit nous apprend que, de son temps, on se servait du mot *missa* pour renvoyer l'assistance, non seulement à la fin de la messe, mais dans les prétoires. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LIX, col. 199; *Epist.*, LXXXV, Chevalier, p. 243.

Il désire qu'on soumette à la pénitence publique, avant de le réconcilier avec l'Église, un homme qui s'était marié, contre les canons, avec la sœur de sa défunte épouse. *Epist.*, XV, *P. L.*, t. LIX, col. 233-234; Chevalier, p. 151. Lui-même atténua cette décision et consentit à dispenser de la pénitence publique, pourvu que la séparation eût lieu. *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. LIX, col. 234-235; Chevalier, p. 152-153.

Sur le rôle du peuple dans les élections sacerdotales et épiscopales, saint Avit a ce texte important: *Satis gravis exempli est ut nunc sacerdotalis ordinatio a populis regenda dicatur, cum idcirco tantum, in consecrandis episcopis, plebibus servetur electio ut ad succiduas constitutiones velut per quoddam mandatum electis liceat legere quod videtur. Epist.*, LXVI, *P. L.*, t. LIX, col. 274-275; *Epist.*, XLIX, Chevalier, p. 210. Il ne veut pas que les clercs dépendent de la justice séculière. *Epist.*, LXI, *P. L.*, t. LIX, col. 272; *Epist.*, LXIII, Chevalier, p. 220.

Sirmond a cru trouver, dans saint Avit, l'affirmation du droit qu'aurait le mari de se séparer de sa femme adultère et d'en épouser une autre. Mais il ne paraît pas que l'évêque de Vienne soit aussi explicite. Il dit seulement : *Quid excogitari turpius, quid horribilius potest quam ut illum nec hoc prohiberet a meretrice propter quod solum Deus separari virum permittit a conjuge. Epist.*, XLIX, *P. L.*, t. LIX, col. 267 (cf. la 1re note de Sirmond); *Epist.*, XLVII, Chevalier, p. 208; ce qui autorise à quitter l'épouse adultère, mais non à contracter de nouvelles noces.

Avit, ayant expliqué que les anges portent nos prières au ciel et nous en rapportent les bienfaits de Dieu, ajoute : *Assistunt hi precibus nostris, non pennarum flatu, sed donorum spiritu, quorum volasse voluisse est. P. L.*, t. LIX, col. 315; Chevalier, p. 319; cf. *Poem.*, IV, 190-202, *P. L.*, t. LIX, col. 348; Chevalier, p. 50.

La peine du feu dans l'enfer est éternelle. *Poem.*, III, 57-65, *P. L.*, t. LIX, col. 338; Chevalier, p. 32. Les enfants morts sans baptême sont condamnés à la géhenne et à ses flammes. *Poem.*, VI, 190-195, *P. L.*, t. LIX, col. 372-373; Chevalier, p. 98.

Comme presque tous les auteurs ses contemporains, saint Avit crut la fin du monde prochaine. *Epist.*, XX, *P. L.*, t. LIX, col. 237; *Epist.*, XVIII, Chevalier, p. 157; cf. *Poem.*, V, 251, *P. L.*, t. LIX, col. 360; Chevalier, p. 74.

Il combattit les ordalies. Cf. S. Agobard, *Lib. advers. legem Gundobadi*, c. XIII, *P. L.*, t. CIV, col. 124-125; F. Patetta, *Le ordalie*, Turin, 1890, p. 329; C. de Smedt, *Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus*, 15 janvier 1895, p. 38-40.

Signalons enfin des textes de saint Avit sur la discipline de l'arcane, *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. LIX, col. 242; *Epist.*, XXIV, Chevalier, p. 164-165, et sur le culte des reliques de la vraie croix, *Epist.*, XVIII, *P. L.*, t. LIX, col. 239-240; *Epist.*, XXI, Chevalier, p. 162; cf. *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. LIX, col. 243-244; *Epist.*, XXV, Chevalier, p. 166-167.

I. ŒUVRES. — L'édition princeps des poèmes de saint Avit parut à Strasbourg en 1507; des éditions [illegible] parurent à Paris en 1508, en 1510 et [illegible] à Lyon en 1536 par Jean de Gagny qui pensa publier ces poèmes pour la première fois et qui fit suivre une édition qui se propagea dans les éditions qui suivirent. En 1643, Sirmond publia à Paris une édition de beaucoup meilleure et à peu près complète de saint Avit; elle a été intégralement reproduite, avec quelques additions, jusqu'à ces dernières années, et notamment par Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1773, t. X, p. 697-800, et par Migne, *P. L.*, t. LIX, col. 191-398. Le texte a été amélioré dans l'édition de M. R. Peiper, *Monumenta Germaniæ historica, Auctorum antiquissim.*, Berlin, 1883, t. VI b, et surtout dans celle de M. U. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, Lyon, 1890; cf. A. Poncelet, dans *L'université catholique*, Lyon, 1891, t. VI, p. 283-290.

II. VIE. — 1° *Source ancienne.* *Vita S. Aviti episcopi*, publiée par Chevalier, p. XXI-XXV. Cf. Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*, Bruxelles, 1898, t. I, p. 137, et Chevalier, p. XXI, note.

2° *Travaux modernes.* Henschenius dans *Acta sanctorum*, Paris, 1863, febr. t. I, p. 666-674; V. Cucheval, *De sancti Aviti, Viennæ episcopi, operibus*, Paris, 1863; B. Hauréau, *Gallia christiana*, Paris, 1865, t. XVI, col. 19-25, et *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1867, t. XXVI a, p. 137-172; C. Binding, *Das burgundisch-romanische Königreich*, Leipzig, 1868, p. 122-250, 290-297; A. Charaux, *Saint Avite, évêque de Vienne en Dauphiné, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1876; A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 419-428; R. Peiper, *Mon. Germ. hist. Auct. antiq.*, Berlin, 1883, t. VI b, p. I-LXXVI; H. Denkinger, *Alcimus Ecdicius Avitus, archevêque de Vienne, et la destruction de l'arianisme en Gaule*, Genève, 1890; S. Gamber, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine du Ve siècle*, Paris, 1899. Pour les autres sources, cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 202, 2459, et *Œuvres complètes de saint Avit*, p. XXXV-XXXVII.

F. VERNET.

AVORTEMENT. — I. Nature. II. Moralité. III. Peines canoniques.

I. NATURE. — 1° *Définition.* — Le mot avortement, en latin *abortus* ou *aborsus*, vient de *aboriri*, opposé de *orior*, « naître, » et signifie par conséquent « mourir ou disparaître prématurément ». Il désigne l'accouchement prématuré d'un fœtus humain déjà mort ou du moins non viable. D'où il suit que l'avortement suppose nécessairement la mort du fœtus, soit avant sa mise au jour, soit après, en raison de sa non-viabilité. Moralistes, médecins et jurisconsultes s'accordent sur cette définition, avec cette différence, cependant, que les médecins comme les moralistes étendent la notion d'avortement aux accidents involontaires aussi bien qu'aux manœuvres coupables, tandis que les hommes de loi, n'envisageant que le point de vue criminel, ne connaissent que l'avortement provoqué et coupable. D'où cette définition du docteur Tardieu, *Étude médico-légale sur l'avortement*, Paris, 1881, citée par Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, Paris, 1884, p. 203 : « L'avortement est l'expulsion *violente* et prématurée du produit de la conception. »

Si l'enfant naît viable, malgré que l'accouchement soit prématuré, ce n'est pas un avortement. Il y aurait donc lieu, pour expliquer la définition, de déterminer quels sont les signes et les conditions de viabilité d'un enfant à sa naissance. La réponse appartient aux physiologistes plutôt qu'aux moralistes. Qu'il nous suffise de reproduire ici cette observation du docteur Ferdut : « Pour nous, physiologistes, la viabilité de l'enfant ne peut être déterminée que par le degré de perfection ou de maturité des organes, et non nécessairement par l'époque de la grossesse ; c'est ce qui fait que tel fœtus

est viable avant tel autre conçu le même jour. Dans l'immense majorité des cas, le fœtus n'est apte à vivre séparé de sa mère qu'après avoir séjourné sept mois révolus dans le sein de celle-ci; aussi la viabilité réelle n'est qu'à sept mois. » Eschbach, *loc. cit.*, p. 202.

2° *Espèces.* — L'avortement peut être volontaire, soit directement, soit indirectement, ou involontaire.

L'avortement est involontaire, quand l'expulsion du fœtus est produite par accident, sans être aucunement voulue ni par la mère, ni par d'autres personnes. On l'appelle aussi avortement naturel ou accidentel. Les causes qui peuvent l'amener sont nombreuses. « non pas seulement des chutes, des commotions violentes, un exercice excessif, des coups sur le ventre, mais simplement des bains trop chauds ou trop froids, un pédiluve maladroit, un faux pas, un cahot de voiture, une odeur forte et désagréable, une émotion vive, une grande secousse morale, une contrariété. » Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 1892, t. II, p. 185.

L'avortement est directement volontaire quand il est prémédité et voulu, soit comme fin principale pour se débarrasser de l'enfant, soit comme moyen pour sauvegarder la santé de la mère. On l'appelle encore avortement provoqué. « Tantôt l'avortement est fait par la femme même ou son mari, ou des personnes étrangères à l'art; tantôt il l'est, par la sage-femme ou le médecin... Le procédé opératoire est variable : on use de substances ou de drogues réputées abortives, ou on s'adresse directement à l'utérus et on provoque artificiellement ses contractions pour expulser l'œuf. » Surbled, *loc. cit.*, p. 188. Quelques auteurs ramènent à l'avortement provoqué, les procédés chirurgicaux, embryotomie, craniotomie, etc., qui consistent à briser l'enfant dans le sein de sa mère en cas d'accouchement dangereux. Ainsi Bonal, *Tract. de virtute castitatis*, Toulouse, 1888, p. 201. Il y a évidemment une grande analogie entre l'avortement et ce genre d'opération, et les mêmes considérations morales que nous ferons sur l'avortement pourront s'appliquer à ces pratiques chirurgicales. Toutefois l'embryotomie est distincte de l'avortement proprement dit. C'est pourquoi elle est l'objet d'un autre article. Voir EMBRYOTOMIE.

Si l'avortement n'est pas voulu directement, ni comme fin, ni comme moyen, mais prévu et permis comme conséquence probable d'un acte libre et légitime en lui-même, il ne peut être dit provoqué au sens rigoureux de ce mot; les théologiens le qualifient « indirectement volontaire ». Exemples : Une mère pour guérir de la fièvre prend un remède dont l'effet direct n'est pas l'expulsion du fœtus, mais qu'elle sait pouvoir produire ce résultat. Une autre accomplit un travail pénible, ou entreprend un voyage difficile — nous pouvons supposer ce travail urgent, ce voyage nécessaire — avec des craintes pour la conservation du fruit qu'elle porte dans son sein. Si l'avortement se produit dans ces circonstances, nous disons qu'il est indirectement volontaire.

II. MORALITÉ. — *I. POSITION DE LA QUESTION.* — Nous n'avons pas à nous occuper, au point de vue de la moralité, de l'avortement involontaire, qui n'est ni provoqué ni prévu et par conséquent ni directement ni indirectement imputable à une volonté libre. Ce n'est pas un acte humain. Si regrettable donc que soit ce fait considéré matériellement, il n'entraîne pas de responsabilité morale. — Mais que faut-il penser de l'avortement volontaire? Est-il coupable ou non? L'est-il toujours? Peut-on, dans des circonstances exceptionnelles, le provoquer directement? Peut-on du moins le permettre ou vouloir indirectement? Nous devons répondre à ces interrogations. Il sera utile toutefois de résumer auparavant l'histoire de la question.

II. HISTOIRE. — 1° *Dans l'antiquité païenne.* — L'ancienne société païenne a pratiqué l'avortement sans mesure comme sans honte. Pour ce qui concerne les peuples grecs, nous n'avons qu'à nous reporter aux écrits d'Hippocrate. « Si ce grand médecin conseille aux femmes de ne pas prendre les médicaments abortifs dont il enseigne publiquement l'usage, ce n'est pas pour leur éviter une faute morale, mais pour prévenir les immenses dangers corporels qui résultent de leur absorption. » Surbled, *loc. cit.*, p. 191. A Rome, l'avortement est à son apogée, au temps de l'empire, dans toutes les classes de la société. « Ce n'est plus une opération honteuse, clandestine; c'est une pratique usuelle, répandue et admise partout, jusque dans le palais des empereurs, tellement publique que le théâtre en parle librement comme d'une chose simple et permise. » *Ibid.* Voir Plaute, *Truculentus*, I, II, 99; Ovide, *De amoribus*, l. II, c. XIII; Juvénal, *Sat.*, II, VI; Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, l. XII, c. I.

Cependant des lois existaient contre les pratiques abortives, quelques-unes très sévères, telle la suivante : « Quiconque aura fait prendre une potion abortive, même sans intention criminelle, comme le fait est d'un mauvais exemple, sera envoyé aux mines, s'il est pauvre; et s'il est riche, sera relégué dans une île, une partie de ses biens étant confisquée. Si la mère ou l'enfant succombe par l'effet de cette potion, les coupables seront punis du dernier supplice. » Julius Paulus, *Recerpt. sentent.*, l. V, tit. XXIII, n. 14, dans Pellat, *Manuale juris synopticum*, Paris, 1870, p. 838. Mais le désordre des mœurs était plus fort que les lois. Les pratiques déshonorantes de la Rome impériale ne disparurent que sous la divine influence de l'Évangile.

2° *Dans la société moderne.* — Au point de vue qui nous occupe, la société moderne ne ressemble que trop, hélas! à la société païenne. Sous des prétextes multiples, les uns plus spécieux, les autres futiles, des mères cherchent à se débarrasser du fruit qu'elles portent dans leur sein, et ne sont pas en peine de trouver des complices diplômés ou non, qui les aident dans leur dessein. Le Dr Tardieu écrit, *loc. cit.*, p. 21, 22 : « Le crime d'avortement constitue une véritable industrie. C'est là une vérité tellement reconnue, que l'on désigne publiquement des maisons où les femmes sont assurées de trouver la funeste complicité qu'elles réclament, et dont la notoriété est répandue jusqu'à l'étranger. Trop souvent les auteurs de ces manœuvres coupables appartiennent à la profession médicale, et empruntent à l'art lui-même leurs moyens de défense. Dans l'immense majorité des cas, à côté d'une accusée, le plus souvent passive, se trouve une complice qui déshonore la profession de sage-femme. Plus rarement, mais trop souvent encore, l'accusation pèse sur les médecins, quelques-uns pourvus du diplôme de docteur. » — Et pourtant, il y a, dans toutes les législations modernes, des peines rigoureuses contre le crime d'avortement. En Angleterre il est puni de mort. Surbled, *loc. cit.*, p. 205. En France, l'article 317 du code pénal est ainsi conçu : « Quiconque, par aliments, breuvages, médicaments ou par tout autre moyen, aura provoqué l'avortement d'une femme enceinte, soit qu'elle y ait consenti ou non, sera puni de la réclusion. La même peine sera prononcée contre la femme qui se sera procuré l'avortement à elle-même, ou qui aura consenti à faire usage des moyens à elle indiqués ou administrés à cet effet, si l'avortement s'en est suivi. Les médecins, chirurgiens et autres officiers de santé, ainsi que les pharmaciens qui auront indiqué ou administré ces moyens, seront condamnés à la peine des travaux forcés à temps, dans le cas où l'avortement aurait eu lieu. » Cette pénalité est justement sévère. Mais en fait, la plupart des coupables échappent à la justice, et ceux qu'elle saisit sont souvent acquittés par les jurys, ou ne subissent les sanctions pénales qu'avec des tempéraments. Et le mal va plutôt grandissant.

Observons encore, que si les médecins honnêtes sont unanimes à condamner l'avortement abusif et non motivé, il y en a parmi eux qui considèrent cette pratique comme légitime quand il s'agit d'assurer la santé de la mère ou de la sauver d'un accident mortel. C'est l'avortement que l'on appelle *médical*, lequel est accepté par la législation civile comme par l'opinion. Surbled, *loc. cit.*, p. 196.

3° *Dans l'enseignement théologique.* — Les théologiens n'ont pas été d'accord de tout point sur l'avortement et nous les distinguons en deux groupes.

Quelques-uns faisant une différence, selon les époques de la grossesse, entre le fœtus qui est animé, c'est-à-dire informé par l'âme humaine, et celui qui ne l'est pas, ont écrit que c'est un homicide de faire avorter le fœtus animé, mais non de détruire un embryon auquel l'âme humaine n'est pas encore unie. Que si on détruit ce fœtus inanimé sans une raison de force majeure, ce sera une faute assurément; mais si la vie de la mère est mise en danger par la présence de l'embryon sans âme dans son sein, elle peut se défendre contre cet agresseur et le faire avorter. Au reste, poursuivent ces auteurs, la mère est en droit de retrancher de son corps un membre qui mettrait sa vie en péril. Or, dans le cas supposé, l'embryon qui n'a pas d'âme humaine, ne peut être considéré comme séparé de la mère, mais une partie d'elle-même, *pars viscerum.* Les plus connus parmi les moralistes qui ont soutenu ces considérations sont Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, l. IX, disp. XX, n. 9, Anvers, 1626, t. III, p. 224, et Layman, *Theol. mor.*, l. III, tr. III, c. IV, n. 4, Bamberg, 1699, p. 293. Il nous semble que cette opinion est atteinte, quoique non formellement condamnée, par le décret d'Innocent XI de 1679 censurant la proposition 34e que nous reproduisons plus loin. Cf. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 394, Paris, 1878, t. II, p. 245.

Mais le plus grand nombre des théologiens — *sententia communior*, dit S. Liguori, *loc. cit.* — affirment que tout avortement voulu et provoqué est un péché grave en soi et sans excuse possible. Cette affirmation ne peut faire de doute si on admet que l'animation du fœtus est immédiate, c'est-à-dire commence dès la conception. Mais en admettant même l'animation médiate, postérieure à la conception, ces auteurs déclarent que tout avortement doit être considéré comme un homicide. C'est un homicide formel si le délit est commis après l'animation; un homicide anticipé s'il la précède, car il y a destruction d'un être vivant préparé à devenir prochainement l'être humain. Ainsi raisonnent Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. IX, n. 61, Anvers, 1612, p. 96; De Lugo, *De justitia et jure*, disp. X, sect. V, n. 131, Paris, 1869, t. VI, p. 79; Lacroix, *Theologia mor.*, l. III, part. I, n. 825, Paris, 1874, t. II, p. 60; et parmi les auteurs plus récents, Carrière, *De justitia et jure*, Paris, 1839, t. II, p. 370; Gury, *Compendium theol. mor.*, n. 402, Rome, 1887, t. I, p. 382; Marc, *Institutiones morales*, n. 742, Rome, 1889, t. I, p. 506.

III. PRINCIPE DE LA SOLUTION. — Nous disons que tout avortement volontaire est un homicide, et que la victime de cet homicide est un innocent. — Cette double assertion détermine le caractère moral de l'acte. Quelques explications sont nécessaires.

1° *L'avortement est un homicide.* — Ici se pose la question de l'animation médiate ou immédiate du fœtus. On en comprend toute l'importance. Si l'âme est unie à l'embryon humain dès le moment de la conception, il n'y a pas de contestation possible, le fœtus à tout âge est déjà l'homme, et tout avortement, sans distinction, a le caractère d'homicide. Or, il en est ainsi. Nous n'entreprenons pas la discussion des opinions qui furent longtemps en présence. Voir ANIMATION, col. 1305-1320. Qu'il nous suffise de citer ces paroles d'un auteur récent, parlant et écrivant pour des médecins : « A présent aucune autorité médicale ne soutient plus l'animation du fœtus après la conception... C'est un fait acquis par la science : dès le premier moment de la conception, l'embryon est un être humain animé par une âme. » Coppens, S. J., *Morale et médecine, Conférences de déontologie médicale*, Einsiedeln, 1901, p. 54-55. A quelque époque de la grossesse que l'avortement soit provoqué, il est donc un homicide, à la fois corporel, puisqu'il ôte la vie du corps, et spirituel, puisqu'il tue l'enfant avant le baptême.

Constatons d'ailleurs que le pape Innocent XI, par son décret du 2 mars 1679, a condamné, comme tout au moins scandaleuses et pernicieuses en pratique, les propositions suivantes :

34. Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.

Il est permis de procurer l'avortement avant l'animation, pour empêcher une jeune fille qui se trouve enceinte d'être tuée ou déshonorée.

35. Videtur probabile, omnem fœtum (quamdiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipere eamdem habere, cum paritur : ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

Il semble probable que tout fœtus est privé d'âme raisonnable tant qu'il est dans le sein de sa mère, et qu'il n'en reçoit une seulement quand il est mis au monde; il faudra dire en conséquence que dans aucun avortement il n'y a homicide.

Denzinger, *Enchiridion*, n. 1051, 1052, p. 260, 261.

2° *La victime de cet homicide est innocente.* — Quelques-uns font sur ce point une objection. Il n'est pas toujours exact, disent-ils, que l'enfant soit une victime innocente. Quand il devient un danger pour la vie de sa mère, il doit être considéré comme un injuste agresseur. On ne trouvera guère de théologiens qui aient soutenu cette manière de voir dans l'hypothèse du fœtus animé. Mais cette théorie de l'injuste agression est invoquée par les médecins pour légitimer l'avortement médical aussi bien que l'embryotomie. Or, n'est-ce pas une aberration de prétendre que l'enfant dans le sein de sa mère soit coupable d'injuste agression? Peut-on parler d'injustice, de la part de cet être qui ne peut faire acte de volonté, qui n'a même pas conscience de sa vie? Peut-on même parler d'agression? Le Dr Capellmann, *Medicina pastoralis*, Paris, 1893, p. 12, fait remarquer que le danger de la mère ne vient pas directement de l'enfant. Car, dit-il, les obstacles à l'accouchement, d'une part, tiennent aux imperfections naturelles de la mère : *impedimentum partus ex matre oritur propter angustiam pelvis*, etc. Le travail de l'enfantement, d'autre part, provient tout entier des contractions de l'utérus et par conséquent encore de la mère : *labor parturiendi non provenit ex fœtu sed ex ipsa matre. Ex actione enim uteri quæ quamvis a voluntate matris non dependeat, tamen ex matre ipsa oritur, atque ipsius propria est, periculum tum matris tum fœtus venit.* Ajoutez à cela que la présence de l'enfant dans le sein de sa mère a été voulue par celle-ci : *ex matris voluntate, generatione scilicet, fœtus nulla sua opera in hanc conditionem pervenit.* D'où, conclut cet auteur, p. 13, ni la mère, ni le médecin qui agit pour elle, ne peuvent invoquer le droit de défense contre une injuste agression.

Cette thèse est confirmée par des décisions récentes du Saint-Office. En 1884, l'archevêque de Lyon demanda si on pouvait enseigner dans les écoles catholiques la licéité de la craniotomie, opération qui tue l'enfant pour sauver la mère, quand tous deux sont en danger de mourir. La réponse, en date du 28 mai 1884, fut celle-ci : *tuto doceri non posse.* *Canoniste contemporain*, 1885, p. 67. De nouvelles difficultés ayant été soulevées, le Saint-Office adressa à l'archevêque de Cambrai, le 9 avril 1889, une seconde réponse, dans laquelle il est question non plus seulement de la cra-

niotomie, mais de toute opération qui tend directement à la mort du fœtus; et c'est de toute opération de ce genre que la S. C. répète la formule : *tuto doceri non posse licitam esse. Canoniste contemporain*, 1890, p. 225.

IV. CONCLUSIONS. — 1° L'avortement *directement volontaire*, étant un homicide direct, est toujours mauvais, gravement coupable, et ne peut être légitimé par aucune raison. Voir HOMICIDE. Il n'y a pas à alléguer un plus grand bien, le salut de la mère, l'intérêt de toute une famille, les besoins d'autres enfants qui seraient abandonnés dans la misère, ni même l'intérêt de la société, le bien public s'il s'agit d'une personne constituée en dignité, fût-elle à la tête d'un État. C'est un principe moral d'une rigueur absolue qu'une fin honnête ne justifie pas des moyens coupables : *non sunt facienda mala ut eveniant bona*.

2° L'avortement *indirectement volontaire* peut être sans péché comme l'homicide indirect. Cette seconde conclusion est une application du principe bien connu que formulent et démontrent tous les moralistes dans le traité *De actibus humanis* : on peut faire un acte bon ou indifférent de sa nature, dont on prévoit deux effets possibles, l'un bon, l'autre mauvais, pourvu que la volonté ait pour objet direct le bien, que ce bien soit, par rapport à l'acte posé, une conséquence aussi immédiate que l'effet mauvais, et enfin qu'on ait des raisons suffisamment graves pour agir et permettre ainsi le mal. Cf. Génicot, *Theol. mor. inst.*, Louvain, 1898, t. I, p. 15. Par application de ce principe, on excuse des assiégeants qui dans une guerre juste lancent des projectiles sur la ville assiégée, au risque de tuer des non-belligérants, par conséquent des innocents. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 393, *loc. cit.*, p. 243. Nous disons de même : une mère dont la vie est en danger, peut prendre un remède dont l'effet direct et immédiat sera de lui rendre la santé, quoiqu'elle prévoie que ce remède occasionnera probablement, sinon certainement, l'avortement. S. Liguori, *ibid.*, n. 394, p. 246.

Une explication s'impose toutefois. Pour permettre un effet mauvais comme conséquence d'un de nos actes libres, il faut que nous ayons des raisons suffisamment graves, c'est-à-dire proportionnées au mal prévu. Or, il faut remarquer que l'enfant avorté meurt à la vie éternelle comme à la vie corporelle, par le fait qu'il ne peut être baptisé. Le salut corporel de la mère est-il une raison suffisante pour permettre un si grand malheur? Nous répondons : 1. Dans certains cas le médecin est convaincu que l'enfant ne peut naître, ni par conséquent être baptisé si la mère vient à mourir. De sorte que le mal de l'enfant que l'on permet en guérissant la mère est exactement le même qui serait arrivé par la mort de celle-ci. Tous les théologiens accordent qu'on peut, en cette hypothèse, pourvoir à la guérison de la mère. S. Liguori, *ibid.* 2. Dans d'autres circonstances, il y a un espoir fondé que l'enfant pourra être baptisé. Alors les casuistes sont hésitants. Quelques-uns ont dit : la mère n'est pas obligée de sacrifier sa vie aux inquiétudes qu'elle peut concevoir sur la condition future, incertaine d'ailleurs, de son enfant pendant l'éternité. Saint Liguori, *loc. cit.*, déclare qu'il ne peut souscrire à ce sentiment : *huic sententiæ nec valeo acquiescere.* Il se prononce avec l'opinion plus commune en sens opposé. L'enfant qui meurt sans baptême meurt pour le ciel, malheur infiniment plus grand que la mort temporelle. D'où l'ordre de la charité exige que la mère accepte ce moindre mal qui est la perte de la vie, plutôt que de causer, indirectement mais sciemment, ce mal beaucoup plus grand qui est en somme la damnation de l'enfant : *nemini licet ad tuendam vitam temporalem positive exponere proximum in necessitate constitutum periculo mortis æternæ. Ibid.* La question de l'opération césarienne et de l'obligation pour la mère de s'y soumettre, se rattache à ces considérations; mais nous ne la discutons pas ici. Voir CÉSARIENNE (OPÉRATION).

III. PEINES CANONIQUES. — 1° *Droit ancien.* — Dès les premiers siècles le crime d'avortement est assimilé à l'homicide et puni avec rigueur par les lois ecclésiastiques. Le concile d'Ancyre, en 314, can. 20, rappelle une règle qu'il dit ancienne et d'après laquelle les femmes coupables d'avortement étaient exclues de l'église jusqu'à la mort. Il atténue la rigueur de cette peine et la réduit à dix ans de pénitence : *De mulieribus quæ fornicantur et partus suos necant, vel quæ agunt secum ut utero conceptos excutiant, antiqua quidem definitio usque ad exitum vitæ eas ab ecclesia removet. Humanius autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus secundum præfixos gradus pœnitentiæ largiamur.* Hardouin, *Acta concil.*, Paris, 1715, t. I, col. 279. Voir aussi les conciles d'Elvire, en 313, can. 63, *ibid.*, col. 256; de Lérida, en 524, can. 2, *ibid.*, t. II, col. 1064; *in Trullo*, en 706, can. 91, *ibid.*, t. III, col. 1694.

Le pape Sixte V publia contre les pratiques abortives la bulle *Effrænatam*, du 29 octobre 1588. Il rappelle dans cette constitution les canons des anciens conciles, nommément ceux de Lérida et de Constantinople (*in Trullo*), puis il déclare que conformément à cette antique discipline, pour empêcher l'extension d'un mal déplorable, il frappe des peines qui vont être déterminées, tous ceux, de quelque dignité et de quelque ordre qu'ils soient, qui procureront l'avortement d'un fœtus animé ou inanimé, ou qui y coopéreront soit par eux-mêmes soit par des intermédiaires : *Qui de cetero per se, aut interpositas personas, abortus seu fœtus immaturi, tam animati quam inanimati, formati vel informis ejectionem procuraverit percussionibus, venenis, medicamentis, potionibus, oneribus, laboribusque mulieri prægnanti impositis, ac aliis etiam incognitis, vel maxime exquisitis rationibus, ita ut re ipsa abortus inde secutus fuerit, ac etiam prægnantes ipsas mulieres, quæ scienter præmissa fecerint...* Voici les peines qui sont portées : 1. excommunication *latæ sententiæ*, dont l'absolution est réservée au saint-siège, contre tous les coupables; 2. irrégularité pour l'admission aux ordres et l'exercice des ordres déjà reçus, dont la dispense est aussi réservée au saint-siège, même quand le délit sera occulte, comme il a été décrété par le concile de Trente, sess. XIV, c. VII, *De reform.*, en ce qui concerne l'homicide. *Magnum bullarium romanum*, Luxembourg, 1742, t. II, p. 702.

Cette constitution très sévère souleva bientôt des difficultés d'exécution pratique, en raison surtout de la réserve de l'excommunication au saint-siège. D'autre part, elle condamnait implicitement l'opinion théologique dont nous avons parlé, d'après laquelle l'avortement du fœtus non animé aurait été permis pour sauver la mère du danger de mort. Aussi fut-elle réformée et atténuée; moins de trois ans plus tard, par Grégoire XIV dans la bulle *Sedes apostolica*, du 31 mai 1591.

Cette nouvelle constitution détermine ceci : 1. En ce qui concerne l'avortement du fœtus animé, l'excommunication est maintenue, mais sans réserve au siège apostolique, de telle sorte que tout prêtre délégué par l'évêque du lieu pourra absoudre le coupable. Il n'est rien dit de l'irrégularité. 2. Quant à l'avortement du fœtus inanimé, toutes les peines sont enlevées, et la question est remise en l'état où elle était avant la constitution de Sixte V : *perinde ac si eadem constitutio in hujusmodi parte nunquam emanasset. Magnum bullarium rom.*, t. II, p. 766.

2° *Droit actuel.* — L'irrégularité portée par Sixte V contre les avorteurs, non supprimée par Grégoire XIV en ce qui concerne le fœtus animé, n'a jamais été abrogée depuis. Elle reste donc une règle du droit canonique. Gasparri, *De sacra ordinatione*, n. 405, Paris, 1893, t. I, p. 254.

L'excommunication *latæ sententiæ* subsiste aussi, parce qu'elle a été renouvelée par la bulle *Apostolicæ sedis*, du 12 octobre 1869, mais dans la mesure et le sens qui sont déterminés par cette constitution. Or, en voici le texte :

Excommunicationi latæ sententiæ episcopis sive ordinariis reservatæ subjacere declaramus :	Nous déclarons soumettre à une excommunication *latæ sententiæ* réservée aux évêques ou ordinaires :
II. Procurantes abortum effectu secuto.	II. Ceux qui procurent l'avortement, quand l'effet suit.

Commentaire : 1° *Procurantes.* — Ce terme comprend tous ceux qui sont sciemment cause efficace de l'avortement. Donc, 1. ceux qui le provoquent directement et en agissant par eux-mêmes, comme le médecin, la sage-femme ou d'autres, qui recourent pour le produire à des potions, des injections ou d'autres moyens connus d'eux ; 2. ceux qui coopèrent physiquement d'une manière prochaine à ces pratiques abortives, comme les parents, amis ou domestiques qui aident le médecin coupable, par exemple en présentant la potion aux lèvres de la mère ; 3. ceux aussi dont la coopération est morale, mais principale et efficace, par exemple le mari qui commande, le père qui menace, quand cet ordre ou ces menaces sont les causes déterminantes du crime. Ces coopérateurs moraux sont *procurantes per interpositas personas,* selon la formule de la bulle *Effrænatam* citée plus haut. Cependant quelques canonistes émettent des doutes sur ce dernier point, faisant observer, que les coopérateurs qui donnent des ordres et ne font rien de plus, ne sont pas *procurantes,* mais *procurare mandantes,* ce qui n'est pas rigoureusement la même chose. Or, il faut s'en tenir au sens rigoureux des termes. Bucceroni, *Commentarii,* Rome, 1899, p. 164.

Ne sont pas excommuniés : 1. celui qui ne donne que des conseils, fût-ce le médecin interrogé sur les procédés d'avortement, car celui-là n'est pas cause déterminante et efficace du délit ; 2. ni celui dont la coopération éloignée est sans efficacité réelle sur l'acte même, comme le pharmacien qui prépare les drogues ; 3. ni, à plus forte raison, celui qui n'est cause de l'avortement que d'une manière indirecte au sens que nous avons expliqué plus haut.

La mère coupable d'avortement tombe-t-elle sous le coup de l'excommunication ? Quelques auteurs qui discutaient les textes de l'ancien droit répondaient négativement. Cf. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 395, *loc. cit.*, p. 249. Quelques modernes émettent encore des doutes depuis la bulle *Apostolicæ sedis.* Cf. Gury-Ballerini, *Comp. theol. mor.*, Prato, 1894, t. II, p. 793, note 56. Mais l'opinion plus probable et plus commune est que la mère aussi est frappée, car on ne voit aucune raison de ne pas la comprendre sous le terme tout à fait général *procurantes.* Toutefois puisqu'il subsiste un doute de droit, nous ne pouvons affirmer. *Hinc practice quoad matrem censura adesse non videtur.* Berardi, *Praxis confessariorum,* Bologne, 1890, t. II, p. 763.

2° *Abortum.* — Le mot est absolu et sans distinction. Tout avortement est donc visé par ce texte. Il n'y a pas à établir de différence entre les époques de la grossesse, ni à alléguer la controverse au sujet de l'animation médiate ou immédiate.

3° *Effectu secuto.* — Il ne suffit pas de la tentative d'avortement pour que l'excommunication soit encourue, il faut l'avortement réel. Assurément la tentative est coupable, mais non censurée si elle reste sans effet.

4° Cette excommunication n'est pas réservée au pape, mais aux évêques ou ordinaires. Ceux-ci peuvent communiquer leur pouvoir d'absoudre aux prêtres qu'ils approuvent pour les confessions.

Tous les auteurs de théologie morale dans les traités *De præceptis decalogi, De justitia et jure, De censuris.* Plus particulièrement : S. Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. [illegible], Paris, 1878, t. II, p. 243 sq. ; [illegible], *De [illegible]* ; *De [illegible]*, Migne, *Theol. curs. compl.*, t. [illegible] sq. ; Carrière, *De justitia et jure*, Paris, 18[illegible], t. II, p. [illegible] ; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, [illegible], t. I, p. 391 sq. ; t. II, p. 792 ; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1890, t. II, p. 652 sq. ; [illegible], *P[illegible]*, [illegible], 18[illegible], t. I, p. 100 sq. ; t. II, p. 792 sq. ; [illegible], *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 18[illegible], t. I, p. [illegible] ; t. II, p. 657 sq.

Les commentateurs de la constitution *Apostolicæ sedis*, entre autres : Avanzini, *De const. Apost. sedis commentarii*, [illegible], 1883, p. 63 sq. ; Bucceroni, *Commentarii*, Rome, 18[illegible], p. 16[illegible].

Ouvrages spéciaux : Cangiamila, *Embryologia sacra* [illegible] *officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa æternam parvulorum in utero existentium salutem*, [illegible], 1[illegible] ; Lupellus (Louvet), *Tractatus de castitate*, Paris, 18[illegible], t. I, p. 347 sq. ; Debreyne, *Traité pratique d'embryologie [illegible] théologique*, à la suite de sa *Mœchialogie*, Paris, 18[illegible], p. [illegible] sq. ; Dr Tardieu, *Étude médico-légale sur l'avortement [illegible]*, Paris, 1881 ; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, Paris, 1884, p. 202-216, 308-3[illegible] ; Id., *Casus de [illegible] extra-uterinis conceptibus, [illegible] de [illegible]*, Rome, 1894, p. 17 sq. ; Capellmann, *De [illegible] abortu provocato, perforatione, cephalotripsia, medici[illegible]*, Aix-la-Chapelle, 1875 ; les explications de cet [illegible] sont résumées dans un autre ouvrage du même auteur, *Medicina pastoralis*, Paris, 1893, p. 10 sq. ; Dr Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 18[illegible], t. [illegible], *Vie sexuelle*, p. 184 sq. ; Coppens, S. J., *Morale et médecine, Conférences de déontologie médicale*, traduites de l'anglais par Forbes, S. J., Einsiedeln, 1901, p. 51 sq.

A. BEUGNET.

AXONIUS Joachim, né à Grave, dans le Brabant hollandais, mort à Anvers en 1605. Il est surtout connu comme poète, et comme philosophe. En théologie, on a de lui un traité *De libero hominis arbitrio contra M. Lutherum et J. Calvinum.*

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822 ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853.

V. OBLET.

AYALA (Martin Perez d'), né en 1504 à Huesca, dans le diocèse de Carthagène, fit ses études théologiques à Alcala, puis à Salamanque. Ordonné prêtre, il fut choisi, quelque temps après, par l'évêque de Jaën, François de Mendoza, pour être à la fois son confesseur et son vicaire général. Il prit part au congrès de Worms, où il eut plusieurs discussions victorieuses avec les protestants. Son talent de controversiste attira sur lui l'attention de Charles-Quint, qui l'envoya au concile de Trente. Il assista à quelques sessions et fut nommé évêque de Cadix en 1548. De là, il fut transféré à Ségovie, et mourut enfin archevêque de Valence (1566). Partout il imprima une impulsion vigoureuse aux études ecclésiastiques et publia lui-même un ouvrage important : *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, de auctoritate ac vi earum sacrosancta assertiones seu libri decem,* Cologne, 1549.

Moreri, *Grand dictionnaire historique,* Paris, 1759, t. I, p. 223 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, p. 18.

J. BELLAMY.

AYMAR Antoine-Jacques, cordelier italien du XVIII[e] siècle, a publié : 1° *Exercitationes theologico-morales de actibus humanis et peccatis, juxta [illegible] doctoris subtilis principia scholastica methodo ad usum studiosæ juventutis accommodatæ,* in-4°, Bologne, 17[illegible]2. 2° *Exercitationes theologicæ de Deo ejusque attributis juxta veriora doctoris subtilis principia, variis dissertationibus tum ad dogma tum ad historiam spectantibus illustrata,* in-4°, Venise, 1765.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. [illegible], p. 378 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 18[illegible], t. [illegible], col. 7.

L. MANGENOT.

AYOSSA Antoine, d'une famille patricienne de Naples, entra chez les clercs réguliers théatins de sa ville natale, le 7 mars 1603, à la suite de son frère Ma-

chel. Pendant de longues années il professa avec talent la philosophie et la théologie, et laissa comme monument de son savoir les ouvrages suivants : *Disputationum in Summam D. Thomæ de Aquino tomus alter de augustissimo individuæ Trinitatis mysterio, in quo S. Doctoris quæstionibus acta, explicatis articulis copiosius quam ad hæc usque tempora, discutiuntur*, in-fol., Rome, 1631. Bien que le titre semble donner ce volume comme le second, nous croyons que le premier n'a jamais été publié. Dans la préface, l'auteur s'excuse en effet de ce désordre et promet pour l'avenir un volume *De Deo uno*. Il annonce pareillement d'autres ouvrages qui n'ont jamais vu le jour, sauf le suivant : *Quæstionum in universam naturalem philosophiam, tomus primus*, in-fol., Naples, 1636; *tomus secundus*, in-fol., *ibid.*, 1642. Le P. Ayossa publia également un volume de sermons écrits par son frère Michel, mort en 1625.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 259.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

AZEVEDO Jean, théologien portugais de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Santarem en 1665, mort à Lisbonne en 1746. Il enseigna longtemps la théologie morale. Dans son *Tribunal theologicum et juridicum contra subdolos confessarios in sacramento pænitentiæ ad venerem sollicitantes*, in-4°, Lisbonne, 1726, il expose et résout la plupart des cas de conscience sur cette matière.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 1556; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

AZOR Jean, jésuite espagnol, né à Lorca (Murcie) en 1635, admis dans la Compagnie le 18 mars 1559, enseigna trois ans la philosophie, dix-huit ans la théologie scolastique et quatre ans la théologie morale à Plasencia, Alcala et à Rome, où il mourut le 19 février 1603. *Institutionum moralium, in quibus universæ quæstiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Rome, 3 in-fol., 1600-1611; Paris, 1601; Lyon, 1602-1612; Cologne, 1602-1618; Brescia, 1612, 1617, 1622; Crémone, 1622. Ce cours de théologie morale eut une grande vogue, et son auteur est regardé comme classique en cette matière; saint Alphonse de Liguori en faisait grand cas. D'après le P. Gury : *Probabiliorista est moderatus, sapientia, doctrina, rationum pondere merito inter theologos maxime commendatus.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 738-741.

C. SOMMERVOGEL.

AZPILCUETA. Voir ASPILCUETA, col. 2119.

AZYME. — I. État de la question des azymes à l'origine de la dispute. II. L'exemple du Christ et des apôtres. III. Tradition orientale en faveur du pain fermenté. IV. Tradition occidentale en faveur de l'azyme. V. La législation au XIe siècle.

I. ÉTAT DE LA QUESTION DES AZYMES A L'ORIGINE DE LA DISPUTE. — Jusqu'au XIe siècle, époque où fut soulevée la question des azymes eucharistiques, la diversité d'usage n'avait donné lieu à aucune dispute, et les conciles n'eurent à promulguer aucun décret sur cette matière. Mais lors de la scission consommée par Michel Cérulaire, l'emploi de l'azyme devint le prétexte d'une injuste accusation contre l'Église de Rome : orientaux et occidentaux discutèrent en faveur de la coutume de leurs Églises respectives. Les défenseurs du pain fermenté donnaient à leurs adversaires l'épithète d' « azymites » : καὶ αὐτοὺς ἀζυμίτας ἀποκαλῶν. Voir Allatius, *De libris et rebus ecclesiasticis græcorum*, Paris, 1646, p. 168, et le *Fragmentum disputationis contra græcos*, *P. G.*, t. CXLIII, col. 1215. Ceux-ci répondaient par l'appellation de « fermentaires » : *Qui latinos inter cætera azymitas vocabant, cum ipsi verius fermentarii nuncupentur*. Innocent III, *De sacramento altaris*, IV, 4, *P. L.*, t. CCXVII, col. 858. De nos jours, les orientaux affirment que le pain levé est la seule matière légitime de la consécration : κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων, τουτέστιν ἄρτος ἔνζυμος, καθαρὸς καὶ ἐκ σίτου. *Catéchisme de l'Église orthodoxe catholique orientale*, Constantinople, 1845, p. 82. Cf. Baronius, ann. 1514, Lucques, 1745, t. XXXI, p. 85. Voir, pour les syriens, Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort, 1847, t. II, p. 64. Les occidentaux se servent d'hosties azymes, sans condamner, pour les autres rites, l'usage du pain fermenté; mais ils se divisent sur une question secondaire et d'ordre purement historique, les uns voulant que la pratique constante de l'Occident ait été d'employer le pain sans levain, les autres qu'avant le VIIIe siècle, les Églises latines aient aussi consacré le pain levé. Tous les occidentaux, cependant, s'accordent à reconnaître que, depuis le XIe siècle, l'azyme au saint sacrifice est seul autorisé dans l'Église latine, tandis que les orientaux (arméniens et maronites exceptés) ayant maintenu l'usage du pain levé, la consécration de cette matière, tout aussi valide en soi que celle de l'azyme, est la seule permise dans leurs rites, ainsi qu'il a été reconnu dans tous les actes et projets d'union.

II. L'EXEMPLE DU CHRIST ET DES APÔTRES. — Les efforts tentés par des théologiens des deux Églises pour résoudre le problème par la pratique de Notre-Seigneur et des apôtres n'ont pu faire avancer une question qui est, en réalité, du domaine de la discipline ecclésiastique. Si le Christ institua l'eucharistie le jour des azymes, où, selon l'usage juif, tout levain ou pain levé devait avoir disparu de la maison, pour l'ouverture de la fête pascale, il n'aura pu employer que le pain non fermenté, le même qui avait paru au repas. Si, au contraire, il a devancé la fête légale, il aura pu se servir, à la Cène, du pain levé. C'est l'opinion des grecs. Voir cependant Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 6e édit., Paris, 1901, t. III, p. 172-185. Il aura fait de même, plus probablement dans d'autres circonstances décrites par les évangélistes, Joa., XXI, 13, non pourtant lors de la rencontre d'Emmaüs, Luc., XXIV, 30, qui tombait dans la semaine des azymes. Mais quelle qu'ait été la pratique suivie par le Seigneur, il n'est pas dit qu'il en fit un précepte.

Quant aux apôtres et aux fondateurs des premières Églises, on doit croire qu'ils se servirent de l'élément, pain levé ou azyme, qui se trouvait à leur portée dans les maisons où se tenaient les réunions chrétiennes. Act., II, 41; XX, 7, 11. Grégoire Mammas, *Responsio contra Marcum Ephesinum*, *P. G.*, t. CLX, col. 130. Il faut remarquer, à ce propos, que si, dans les circonstances ordinaires, on se procure moins facilement en Occident du pain azyme que du pain levé, sous la république et jusqu'aux Antonins, l'azyme était assez répandu dans le monde romain, surtout dans les familles opulentes, de sorte que l'un et l'autre étaient en usage. Celse, II, 24, 25, 28; Pline, XVIII, 26; Cœlius Rhodiginus, *Lect. antiquæ*, IX, 16. Chez les orientaux, principalement parmi les nomades, où chaque famille cuit son pain, il est souvent nécessaire de le préparer rapidement et, pour cela, de faire cuire la pâte dès qu'elle est pétrie. Néanmoins le pain fermenté est dans ces pays d'un usage courant. De ceci l'on pourrait conclure que dans les premiers siècles on usa indistinctement de l'une et l'autre matière pour la célébration des mystères liturgiques, jusqu'à ce que l'usage se fût fixé et eût pris force de loi d'employer en Orient le pain levé et l'azyme en Occident. De la sorte, bien qu'elles soient en possession de pratiques différentes et qu'elles aient cru pouvoir, les unes aux autres, se lancer l'anathème, les Églises orientales et occidentales pourraient se glorifier, en consacrant soit l'azyme soit le pain fermenté, de garder deux usages apostoliques, également vénérables. Sans doute, on n'attachait pas plus d'importance à la matière

du pain qu'il n'en est donné dans la pratique actuelle à l'usage liturgique du vin blanc et du vin rouge. A ce propos, il est curieux d'observer que, pour des raisons toutes matérielles et sans qu'il y ait eu de législation sur ce chapitre, le vin blanc devient parmi nous d'un emploi beaucoup plus fréquent, alors que les orientaux préfèrent se servir de vin rouge. La diversité d'usage, indépendante ici de toute loi, n'a donné lieu, et c'est peut-être pour ce motif, à aucune contestation. On devra consulter sur cet argument Théorianus, *Disputatio I cum armeno* (XIIe siècle), *P. G.*, t. CXXXIII, col. 191.

III. TRADITION ORIENTALE EN FAVEUR DU PAIN FERMENTÉ. — 1° *Usage le plus répandu.* — Ceux des orientaux qui emploient à l'autel le pain levé affirment que telle a toujours été parmi eux la matière de la consécration, et cela en vertu de la tradition invariable de leurs Églises. Grégoire Mammas, *loc. cit.;* Pierre, patriarche d'Antioche, *Epist. ad Dominicum Gradensem,* 22, *P. G.*, t. CXX, col. 775; Nicétas de Nicomédie, dans Anselme de Havelberg (1154), *Dialog.*, III, 3, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1212. Le pain fermenté est pour eux le plus noble, le seul parfait, Pierre d'Antioche, *loc. cit.*, col. 765, 766; et ils expliquent étymologiquement la signification de pain « levé » comme propre à ce mot : ἄρτος ἐκ τοῦ αἴρω. Lettre de Léon d'Achrida à Jean de Tralles (1053), *P. G.*, t. CXX, col. 837; Michel Cérulaire, Lettre à Pierre d'Antioche, 14, *P. G.*, t. CXX, col. 794. Cf. Renaudot, *Lit. orient.*, t. II, p. 353. Par cet argument, ils excluaient l'azyme et condamnaient les latins. Mais, à l'encontre de la preuve tirée de cette étymologie, nous trouvons ἄζυμον ἄρτον dans l'Écriture d'abord, comme le remarque le cardinal Humbert, *Adversus græcos, P. L.*, t. CXLIII, col. 940, et dans des textes relatifs au pain eucharistique, tels que celui de Philoponus, cité plus loin. Toutefois, avec plus de justesse, les grecs tiennent à marquer la différence de sens, entre la lecture latine du texte : *Modicum fermentum totam massam « corrumpit »*, I Cor., v, 6; Gal., v, 9, et la leçon grecque *totam massam « fermentat »*, ζυμοῖ. Michel Cérulaire, *loc. cit., P. G.*, t. CXX, col. 794. A l'époque de cette querelle, il y eut, de la part de ceux qui, les premiers, agitèrent cette question, de dures paroles contre l'usage de Rome; et, bien que Pierre d'Antioche, adversaire plus équitable, ait cherché à modérer l'emportement de Michel, *Lettre à Michel Cérulaire, P. G.*, t. CXX, col. 811-814, cf. col. 777-780, il paraît cependant que les attaques de celui-ci irritèrent vivement le cardinal Humbert. Voir Lettre à Michel, *P. L.*, t. CXLIII, col. 931-974; Lettre à Nicétas, *ibid.*, col. 983-1000. Pour Innocent III, la consécration du pain fermenté était une erreur invétérée des grecs : *in suo pertinaces errore, de fermento conficiunt. Sacram. alt.*, IV, 4, *P. L.*, t. CCXVIII, col. 855.

A la même époque, les syriens participèrent à la querelle contre les latins, Renaudot, *Liturg. orient.*, t. II, p. 353, mais surtout contre les arméniens. Ce fut, suivant Bar Hébræus, au sujet d'un écrit du patriarche arménien Grégoire (1116-1168), que Bar Andréas, moine syrien, réfuta, *Chronic. ecclesiastic.*, t. I, p. 88; édit. Abbeloos-Lamy, Louvain, 1872, p. 486. Les nestoriens soutiennent la même tradition par la coutume de mêler au levain destiné à la préparation du pain d'autel une partie du levain qui a servi la fois précédente. Ils gardent cette réserve comme un sacrement et s'imaginent conserver ainsi la préparation des saints apôtres eux-mêmes. Quoi qu'il en soit de cette tradition, le fait dénote l'attachement à une pratique ancienne. Sans exagérer le caractère d'immutabilité que l'on attribue aux coutumes liturgiques orientales, il y a cependant en cela une première probabilité en faveur de la haute antiquité de l'usage, parmi les orientaux, du ferment eucharistique.

Une seconde indication nous est fournie par le rite de la division et de la fraction de l'hostie telle qu'elle est pratiquée dans les liturgies des grecs et des coptes. Les prescriptions de l'euchologe s'appliquent en effet à du pain fermenté d'une certaine épaisseur, dont le prêtre enlève la croûte au moyen d'une lancette et qu'il découpe en plusieurs parcelles. Or, du fait que le rite actuel se trouve dans les livres liturgiques anciens, nous concluons qu'à l'époque où ces livres furent écrits on se servait de pain fermenté. Dans ces mêmes liturgies, comme dans celles des syriens et des nestoriens, le rite compliqué de la fraction, de l'intinction de l'hostie, de la distribution de la communion, semble s'appliquer à la même espèce du pain levé, sans que les manuscrits nous fournissent une date.

S'il est vrai aussi que les arméniens adoptèrent au VIe siècle la coutume de consacrer l'azyme, dans le but de se différencier d'avec les grecs, il faut croire que ceux-ci étaient, dès cette époque, dans l'usage de célébrer avec du pain levé. C'était bien antérieurement l'usage des syriens, comme il paraît d'un texte célèbre de Rabbulas, évêque d'Édesse (435). Il adresse à Gemellinus, évêque de Perrhé, un reproche sur le mésusage que faisaient du pain eucharistique des membres de sa communauté : « La particule qu'ils confectionnent, ils la font fermenter avec excès, ils la salent, *madkin,* avec soin et s'appliquent à la faire cuire de telle sorte qu'ils s'en font une nourriture, et non plus le sacrement du corps du Christ figuré, *metil,* dans l'azyme. » Voir le texte dans Overbeck, *S. Ephræm Syri... aliorumque opera selecta,* Oxford, 1865, p. 232. La leçon *metekel,* Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. I, p. 409, qui donnerait ce sens : « le corps du Christ, qui est mangé en azyme, » provient d'une surcharge du manuscrit de Rome, opérée dans le but de faire de ce texte un témoignage explicite en faveur de l'azyme au Ve siècle. Voir Mgr J. David, *Antiqua ecclesiæ syrochaldaicæ traditio,* Rome, 1870, p. 103. Il est nécessaire de signaler aussi, en parlant des syriens, l'allusion à l'usage de l'azyme insérée dans l'*Exposition du ministère de l'oblation de saint Jacques,* attribuée à Denys Barsalibi (1171). Un long fragment en a été publié par Assémani, *Codex liturg.*, p. V, XVI, XIX. Mais les doutes émis sur l'authenticité de ce passage en particulier ne permettent pas pour l'instant de tirer parti de ce texte. Voir Mgr David, *loc. cit.;* Abbeloos-Lamy, *Barhebr. chron. ecclesiast.*, t. I, p. 486, note. Nous avons aussi une homélie inédite de Jacques d'Édesse (708) sur l'usage de l'azyme. W. Wright, *Syriac literature,* Londres, 1894, p. 146.

On peut ajouter à ces indications des témoignages écrits, mais en très petit nombre. Ainsi, nous devons exclure ceux qu'on allègue de saint Justin, *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428; de saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 18, *P. G.*, t. VII, col. 1028; de saint Grégoire de Nysse, *Oratio de baptismo Christi, P. G.*, t. XLVI, col. 581, où il est fait mention du « pain commun », ἄρτος κοινός, comme matière eucharistique. Cf. Tertullien, *Ad uxor.*, II, 5, *P. L.*, t. I, col. 1296; *De corona*, III, *P. L.*, t. II, col. 80. On n'a pas défini quelle sorte de pain est désignée par cette expression. Un autre texte de saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 41, *P. G.*, t. VI, col. 564, pourrait être allégué en faveur de l'azyme. Ce texte fait de l'oblation non fermentée, Lev., II, 1, 4, le type de l'eucharistie. Toutefois, comme le remarque Mabillon, une comparaison de cette sorte n'est pas une preuve décisive, car il n'est pas nécessaire que la figure réponde en tout à la chose figurée. *Dissertatio de azymo et fermentato*, dans *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 532.

Une autre série de textes est aussi à laisser de côté, parce que la mention des azymes y est rapportée à l'observation des « sept jours des azymes », usage judaïsant qui existait encore au IVe siècle dans les chrétientés de Mésopotamie et de Perse, au témoignage d'Aphraate, *Patr. syr.*, t. I, col. 522, 535. Aphraate indique que l'élément de l'oblation, appelée par lui *gorban*, p. 526,

est le pain, p. 513, cuit au feu, et non une préparation bouillie, p. 526. Mais le texte ne détermine pas s'il s'agit d'azyme ou de pain levé.

D'autres auteurs, commentant le texte de saint Paul, I Cor., v, 7-9, ne paraissent pas faire allusion à l'usage liturgique. Il importe cependant de citer Origène, affirmant que le ferment n'est pas apporté sur l'autel : οὕτω δὲ μήποτε ζύμη οὐ προσφέρεται ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. *In Matth.*, tom. XII, *P. G.*, t. XIII, col. 989. Il parle peut-être au sens métaphorique et traite des offrandes de l'Ancien Testament, quoique l'emploi du présent permette de croire qu'il a en vue le mystère de l'Église. Par contre, saint Jean Chrysostome écarte l'azyme, mais, à la vérité, il ne considère que l'usage juif. *Homil. de proditione Judæ*, I, *P. G.*, t. XLIX, col. 379; cf. col. 388.

Peut-on alléguer aussi en faveur du ferment le témoignage de saint Épiphane, reprochant aux ébionites d'adopter l'azyme et le calice d'eau pur dans la célébration des mystères qu'ils solennisent chaque année (sans doute la semaine juive des azymes), « à l'imitation des saints [mystères] de l'Église ? » Μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου. *Hær.*, XXX, 16, *P. G.*, t. XLI, col. 432. Il se pourrait que le reproche n'ait pour objet que l'emploi de l'eau pure.

Il y a plus à conclure de la remarque de Jean Philoponus (VI[e] siècle). Selon lui, le Christ fit la Cène eucharistique avant l'ouverture des sept jours azymes. S'il l'avait célébrée avec du pain sans levain, « cet usage subsisterait de nos jours : » οὐδὲ ἄζυμον ἄρτον ἀντίτυπον τοῦ ἰδίου σώματος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ἔδωκεν ὁ Χριστός. ἐγίνετο γὰρ ἂν καὶ μέχρι νῦν. Voir Galland, *Biblioth. vet. PP.*, t. XII, p. 610. Le raisonnement est faux, mais le fait est attesté de l'emploi du ferment dans la liturgie grecque.

Si ces textes ne sont pas absolument efficaces pour démontrer l'universalité de l'emploi du ferment dans l'antiquité ecclésiastique orientale, ils suffisent du moins à faire voir combien on serait mal fondé à prétendre que le pain levé a servi aux grecs du XI[e] siècle, pour accentuer leur séparation d'avec les latins. Les grecs, en accusant les latins de « judaïser », et les syriens en reprochant aux arméniens d'observer une coutume judaïque, voir Bar Andréas, dans Bar Hébræus, *Chron. eccles.*, I, 88, p. 488, attestent en même temps l'antiquité des deux usages liturgiques, dont la diversité n'a pu se produire qu'avant qu'une pratique fixe fût devenue une loi. En effet, plusieurs prescriptions conciliaires, antérieures au VI[e] siècle, défendent aux chrétiens de recevoir des juifs l'azyme pascal. Quoiqu'il ne soit pas question en ceci de l'oblation liturgique, il semble pourtant, d'après le commentaire de Balsamon sur le canon 71 des apôtres, que les prohibitions analogues ont servi primitivement à éloigner les Églises orientales de l'emploi de l'azyme eucharistique, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 182; on envisagea différemment la conception symbolique de l'oblation et l'on préféra l'élément plus noble, selon l'usage grec, du pain fermenté.

2° *Exceptions en Orient.* — Toutefois, l'usage du pain levé n'a point prévalu dans tout l'Orient, sans qu'il se soit manifesté des exceptions qui seront sans intérêt si elles proviennent de relations tardives avec les occidentaux, mais qui apporteront un élément nouveau à la solution, si elles sont dues à la conservation de quelque coutume particulière.

L'assertion constante des arméniens est que leur coutume remonte aux fondateurs de leur Église. La liturgie arménienne dérive de celle de Césarée. Dans son état actuel, elle représente, malgré les modifications postérieures, un stade ancien du rite byzantin. Le premier évêque arménien avait été formé à Césarée; il reçut dans cette ville l'ordination épiscopale et porta les usages grecs aux arméniens convertis. Or, si l'allégation des arméniens au sujet de l'azyme était prouvée historiquement, il s'ensuivrait que les grecs auraient employé l'azyme au IV[e] siècle. Si, au contraire, les grecs ne connaissaient que le pain fermenté, il faut admettre que les arméniens y auraient substitué le pain sans levain. On rattache ce fait à la circonstance suivante : lorsque l'Église arménienne se fut séparée définitivement des grecs de Constantinople en refusant d'adhérer au concile de Chalcédoine (vers 520, voir Th. Ardzrouni, II, 2, dans Brosset, *Collection des historiens arméniens*, Saint-Pétersbourg, 1874, t. I, p. 72-74), elle accentua sa division et l'affirmation de la foi monophysite par des changements liturgiques, dont les principaux auraient été l'emploi de l'azyme (inauguré ou seulement maintenu?) et la consécration du vin sans eau. Voir Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, 54, cf. 53, *P. G.*, t. CXLVII, col. 444; cf. col. 442. Ces pratiques auraient été sanctionnées par le patriarche Nersès, au deuxième concile de Dovin (Tewin) en 526 (527 d'après Brosset, *Chronologie de Samuel d'Ani*, *op. cit.*, t. II, p. 388). Ce que nous connaissons de ce concile laisse supposer tous ces détails, sans les exprimer explicitement. Mais peut-être sera-t-on plus près de la vérité en assignant à l'origine de cette pratique une époque où, en l'absence de règle ecclésiastique sur la matière de la consécration du pain, il était permis de regarder comme indifférent l'emploi de l'azyme ou du pain levé. Il est remarquable que le concile *in Trullo* (692), en condamnant la pratique arménienne de supprimer l'eau dans le calice, le choix de certains mets pendant le carême, l'addition au trisagion de *qui crucifixus es*, enfin certaines oblations particulières, voir can. 32, 56, 81, 99, dans Pitra, *Juris ecclesiastici græcorum*, Rome, 1868, t. II, p. 39, 40, 52, 62, 70, n'ait pas un mot de blâme pour l'emploi de l'azyme. Au XII[e] siècle, après l'ouverture de la querelle des azymes, l'empereur Manuel demandait l'union des arméniens sur les points dogmatiques et disciplinaires qui les différenciaient des grecs, spécialement sur le pain fermenté, bien que l'on reconnût que toutes les diversités d'usages (celles du calendrier et l'emploi d'huile autre que l'huile d'olive) n'avaient pas la même importance. Théorianus, *Disp. II cum armeno*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 270. Le traité contre les arméniens attribué à Nicon, moine arménien du X[e] siècle, dans Mabillon, *Disquisitio de azymo*, p. 533; Cotelier, *Patres apostolici*, t. I, p. 237, *P. G.*, t. I, col. 655, les condamne sur ce point. Mais cet ouvrage est postérieur au X[e] siècle, voir Cotelier, *Vet. monum.*, t. III, p. 439, et vraisemblablement contemporain de la querelle de Michel Cérulaire. Ceci amène à conclure que la profession de foi imposée par les grecs aux arméniens, mentionnant le ferment, est postérieure, elle aussi, au IX[e] siècle. Voir col. 1956.

Les maronites sont également en possession de consacrer l'azyme. Ils veulent que cette différence entre leur pratique et celle des autres liturgies de type syrien provienne d'un usage immémorial. On ne possède, il est vrai, aucun témoignage direct; et si le terme de « pain simple », *šehimô*, qui se lit dans certaines liturgies syriaques, Renaudot, *Liturg. orient.*, t. II, p. 343, désignait l'azyme, il faudrait condamner les syriens, qui, sous ce même nom, se servent de pain levé. D'autre part, il n'y a pas lieu, croyons-nous, de rattacher cette coutume à l'erreur monophysite, pour lui donner, comme chez les arméniens, une portée dogmatique, tendant à signifier l'unité de nature. Doit-on chercher, au contraire, l'origine de cet usage au temps où la nation maronite se rapprocha des latins (1182)? Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1885, t. I, p. 172, assure que le rite de l'azyme fut effectivement introduit à cette époque. Cela ne ressort pas explicitement des expressions de l'historien : *Seorsum sacramenta conficerent sua... ad unitatem ecclesiæ reversi sunt... parati romanæ Ecclesiæ traditiones cum omni*

veneratione amplecti et observare. Historia rerum transmarinarum, XXII, 8, *P. L.*, t. CCI, col. 856. En tous cas, les actes échangés entre Léon X et le patriarche des maronites (1514 et 1516), quoiqu'ils traitent des sacrements, et spécialement de l'eucharistie, ne soulèvent pas la question de l'azyme. Voir Baronius, *Annal eccles.*, t. XXXI, p. 87, 123. L'hostie en usage chez les maronites au XVIII[e] siècle, est décrite par Volney comme « un petit pain rond, non levé, épais du doigt et un peu plus large qu'un écu de six livres. Le dessus porte un cachet qui est la portion du célébrant. Le reste se coupe en petits morceaux, que le prêtre met dans le calice avec le vin et qu'il administre à chaque personne au moyen d'une cuiller qui sert à tout le monde ». *Voyage en Syrie et en Égypte pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Paris, 1787, t. II, p. 19. Cf. Renaudot, *Liturg. orient.*, t. II, p. 63. C'était, moins le ferment, la même forme d'hostie que celle des syriens. Les maronites ont adopté, depuis, l'hostie de Jérusalem, c'est-à-dire la formule du rite latin.

A la suite de ces faits, nous devons citer l'Église éthiopienne, où l'on aurait consacré du pain sans levain le jeudi-saint, en conformité avec Notre-Seigneur célébrant la cène avec de l'azyme. Lebrun, *Explication de la messe*, Paris,1778, t. IV, p. 558, et les Églises d'Alexandrie et de Jérusalem, qui l'auraient fait quelquefois, au rapport même de Michel Cérulaire, qui pourtant assure n'avoir pu vérifier le fait et ne le connaître que par ouï-dire. Ainsi demanda-t-il à Pierre d'Antioche de s'en informer. Lettre à Pierre d'Antioche, 14, *P. G.*, t. CXX, col. 790. Celui-ci n'en parle point dans sa réponse, à moins qu'il ne faille voir ce fait indirectement rejeté avec les « vaines calomnies » par où l'archidiacre de Michel trompait son maître. Lettre à Michel, 3, 19, *P. G.*, t. CXX, col. 798, 810.

Michel Cérulaire fut, semble-t-il, le premier à condamner l'usage de l'azyme liturgique, dans les textes auxquels nous avons renvoyé. Le plus ancien traité écrit *ex proposito* en Orient sur le ferment eucharistique est celui de Ibn Botlan, médecin arabe de Bagdad. Ce livre date de 1053 et fut écrit pour Michel Cérulaire. Voir Renaudot, *Liturg. orient.*, t. II, p. 65, 353. Des textes liturgiques auraient subi à la même époque de rares interpolations, destinées à affirmer l'emploi du pain fermenté, détail que les textes plus anciens passent complètement sous silence. *Ibid.*, p. 262, 272. Jusque-là, les latins, comme les orientaux, ne voyaient aucun inconvénient à employer l'une ou l'autre matière, lorsque des grecs ou des syriens siégeaient sur le trône pontifical, ou que les relations ecclésiastiques amenaient les évêques ou les prêtres de rite différent à concélébrer, ce qui ne pouvait se faire sans que souvent les uns ou les autres fissent exception à leur pratique ordinaire. C'est le sujet de l'interrogation de Michel Cérulaire citée plus haut. *P. G.*, t. CXX, col. 790. Photius, moins audacieux ou mieux instruit, n'avait pas mentionné ce grief entre ceux qu'il oppose aux latins, non que les occidentaux aient ignoré jusqu'au VIII[e] siècle l'emploi de l'azyme, ou que les grecs n'aient jusque-là prêté aucune attention à leur usage, car Photius le constate peut-être indirectement lorsqu'il montre la diversité des pratiques liturgiques et des cérémonies dans les Églises d'Égypte, de Grèce, de Rome et des chrétiens de l'Inde, diversité que l'on ne peut attaquer, dit-il, sans ébranler la religion jusqu'aux fondements. *Quæst.* CCV *ad Amphiloch.*, *P. G.*, t. CI, col. 949, 950. Nicétas de Nicomédie semble faire remonter la querelle au temps de Charlemagne. Voir Anselme de Havelberg, *Dialog.*, III, 11, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1231 ; quoique rien ne prouve par ailleurs une assertion émise en termes vagues.

IV. TRADITION OCCIDENTALE EN FAVEUR DE L'AZYME. — Quoique les témoignages directs fassent défaut lorsqu'il s'agit de démontrer la perpétuité, parmi les occidentaux, de l'usage du pain sans levain, les conjectures et les indications semblent tendre à ce résultat. L'introduction en est rapportée à la fondation même de l'Église de Rome, par l'apôtre saint Pierre, et, parmi les défenseurs du ferment, Pierre d'Antioche accepte cette tradition, tout en la tenant pour une concession à l'usage juif. Lettre à Michel Cérulaire, 15, 18, *P. G.*, t. CXX, col. 807, 810. Lettre à Dominique de Grade, 24, *ibid.*, col. 777-780. Elle est exposée principalement par Innocent III, *Sacram. alt.*, IV, 4, *P. L.*, t. CCXVII, col. 258. L'argument principal se fonde sur l'absence de texte qui indiquerait à une époque quelconque la substitution de l'azyme au ferment. A l'encontre de cette assertion, Sirmond émit, au XVII[e] siècle, l'opinion singulière, reçue par la plupart des liturgistes protestants, que, jusqu'au VIII[e] siècle, les latins connurent exclusivement l'usage du pain fermenté, et que l'introduction de l'azyme n'eut lieu qu'à l'époque où ce rite fut discuté par les grecs. *Disquisitio de azymo*, Paris, 1700. Mabillon vint prouver, à son tour, que les Églises d'Occident ont universellement employé le pain azyme, à l'exemple du Christ, tandis que les grecs et les syriens, afin de s'éloigner davantage des pratiques du judaïsme, préférèrent le pain fermenté. *Disquisitio de azymo et fermentato*, dans *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 522-547. Il existe une opinion intermédiaire soutenant que si les orientaux, en se servant communément de pain levé, ont quelquefois, ainsi qu'on vient de le lire, employé l'azyme, les Églises occidentales n'auraient pas méconnu, durant les dix premiers siècles, l'usage du pain fermenté. Voir Bona, *De rebus liturgicis*, I, XXIII, Turin, 1729, p. 141-210. Cf. Nicétas de Nicomédie, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1230. Benoît XIV mentionne cette opinion en même temps que celle de la perpétuité de l'azyme. *Inter multa onera* (1747), *Opera*, Prato, 1846, t. XVI, p. 216.

Il a été dépensé dans cette controverse beaucoup d'érudition; pourtant la question ne paraît pas définitivement résolue. L'usage apostolique, disais-je, a pu être de célébrer les mystères avec le pain qu'on avait le plus facilement à sa portée. Ce fait est surtout admissible si l'on envisage des réunions tenues à l'improviste dans le secret des maisons particulières, encore que les textes des auteurs païens sur la diffusion à Rome du pain azyme laissent croire que l'on pouvait s'en procurer dans ces circonstances. De plus, les textes des Pères des premiers siècles sont en somme favorables à l'azyme, bien qu'ils ne précisent pas l'exclusion du ferment, et ils doivent trouver leur interprétation dans la perpétuité de la tradition latine. C'est ainsi que la plus ancienne allusion à la matière de l'eucharistie, celle de saint Cyprien, représente le pain comme composé de farine et d'eau, sans exprimer ni exclure le ferment : *Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur : quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum, et panis unius compage solidatum. Epist.*, LXIII, *ad Cæcilianum*, dans le *Corpus script. eccles. latinæ*, Vienne, 1868, t. III, fasc. 1[er], p. 712. Saint Augustin parle en termes analogues de la farine et de l'eau composant le pain eucharistique. *Serm.*, CCXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1010. Saint Grégoire (604) rejette le ferment, *peccati fermentum*, mais par interprétation mystique, sans allusion à la liturgie. *In Evang.*, homil. XXIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1179. On trouve à la vérité dans le sermon XIII, faussement attribué à saint Ambroise, l'éloge du ferment. *P. L.*, t. XVII, col. 628-630. Mais ce développement de la parabole de l'Évangile n'a pas d'allusion à l'eucharistie, ni même aux offrandes des fidèles. Nous avons, dans le même sens, le témoignage plus précis de Dacius de Milan (VI[e] siècle), selon qui saint Ambroise, « qui suivit en beaucoup de points les usages grecs, » aurait affecté, dans les grandes solennités, de consacrer « leur oblation fermentée en même

temps que notre azyme ». Dans Mabillon, *op. cit.*, p. 531. Si ce texte était authentique, il nous fournirait un double témoignage; malheureusement il est suspect. Par contre le missel ambrosien de Pamélius offre cette rubrique, dont nous n'avons pas la date : *Oblatio panis azymi cum patena.*

Au VIIe siècle, à côté du texte où saint Isidore reproduit le passage cité de saint Cyprien, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 755, le XVIe concile de Tolède, dans son 6e canon, reprend des prêtres qui négligent de préparer pour l'autel un pain spécial, mais découpent dans les pains fabriqués pour l'usage commun un petit morceau de croûte qu'ils arrondissent en forme d'hostie pour l'offrir à l'autel : *Non panes mundos et studio præparatos... sed... de panibus suis usibus præparatis crustulam in rotunditatem auferant... Non aliter panis proponatur nisi integer et nitidus qui et studio fuerit præparatus, neque grande aliquid, sed modica tantum oblata, secundum quod ecclesiastica consuetudo retentat.* Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1340, 1341. Ce texte a été interprété au profit des deux opinions opposées. Il prouve pour le ferment dans Sirmond et pour l'azyme dans Mabillon. Sans doute il n'est pas démontré que le « pain commun » soit ici l'azyme plutôt que le pain fermenté, ni que les Pères de Tolède veuillent commander l'emploi de l'azyme. On blâme seulement l'inconvenance avec laquelle ces prêtres faisaient servir à la consécration eucharistique un morceau pris d'un pain ordinaire. Il y aurait un témoignage précis pour l'azyme dans la lettre d'Isidore à Rédemptus, *P. L.*, t. LXXIII, col. 906. Mais indépendamment des autres motifs que l'on a de rejeter ce document, il se trouve au début une allusion directe aux reproches des grecs, ce qui implique une date postérieure.

Saint Bède le Vénérable, au VIIIe siècle, établit sans conteste l'usage de l'azyme : « La loi prescrit de célébrer la Pâque en mangeant le pain azyme. Pour nous, nous faisons comme une pâque perpétuelle. » *Comment. in Luc.*, XXII, *P. L.*, t. XCII, col. 593. « En mangeant la Pâque avec ses disciples, Jésus-Christ offre le sacrement très pur de son corps et de son sang, consacré sur l'autel de la croix, comme l'*azyme* de la terre promise. » *Ibid.*, col. 595. Plus loin il résume le passage cité de saint Cyprien, col. 597. Si la portée de ce texte ne va pas à prouver l'universalité de l'azyme en Occident, c'est du moins une présomption très sérieuse en ce sens. Au siècle suivant, Amalaire (836) reproduit, sans y ajouter, le même texte de saint Cyprien. *Off. eccles.*, III, 19, *P. L.*, t. CV, col. 1131, en même temps que les légats d'Adrien donnent aux Anglais une prescription analogue à celle du concile de Tolède : Que les oblations des fidèles soient des pains et non un morceau de croûte : *ut panis sit, non crusta.* Labbe, t. VI, col. 865. La coutume générale en Occident de recevoir à la messe les offrandes du peuple aura pu amener, dira-t-on, à consacrer du pain fermenté. Il est difficile de croire que les fidèles, les pauvres surtout, offraient autre chose que le pain fabriqué pour leur usage. Voir Lesley, *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 339, note. Outre que l'usage de l'azyme dans l'Église mozarabe montrerait qu'il est antérieur à la conquête mauresque, il resterait à prouver que le pain apporté en offrande servît à la communion plutôt qu'à l'eulogie ou seulement au bénéfice des clercs et des pauvres de la communauté. Nous venons de voir que le concile de Tolède exigea pour l'eucharistie un pain fabriqué spécialement. Plusieurs ordonnances conciliaires rappelèrent dans la suite l'obligation de ne destiner à l'usage liturgique que des pains blancs confectionnés par les prêtres et les clercs eux-mêmes ou par des religieuses et de pieuses femmes. Concile de Coyanza (Oviédo), 1050, can. 3, Labbe, t. IX, p. 1064. Cf. Humbert, *Resp. adv. græcos*, CXXIX, *P. L.*, t. CXLIII, col. 949, 950, 1053. Les orientaux ont le même usage, du moins hors des villes, parce qu'ils ne préparent pas à l'avance le pain du sacrifice. Ils continuent à donner la communion au moyen de parcelles détachées d'une grande hostie, comme on le fit en Occident jusqu'au XIe siècle. Alors seulement s'introduisit, en commençant par l'Espagne, la coutume de consacrer plusieurs hosties et de distribuer aux fidèles des hosties entières de toute petite dimension.

Les partisans du pain fermenté prennent un argument dans le texte du *Liber pontificalis* et des *Ordos* romains. D'après ces documents, le pape envoyait aux prêtres des églises titulaires une parcelle consacrée à la messe célébrée par le pape lui-même, et lorsque le pontife allait célébrer la messe stationale, il joignait à son oblation un fragment de pain consacré provenant d'une messe précédente. Or cette parcelle prend le nom de *fermentum* dans les notices de Melchiade et de Sirice. Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 168, 217; *Ordo rom.*, I, 22, dans Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 16; Innocent Ier, *Epist. ad Decentium*, 5, *P. L.*, t. LVI, col. 516, 517; Jaffé, n. 311. On a cherché par diverses significations symboliques à expliquer cette désignation. Baronius, *Annal.*, ann. 313, n. 49, d'après Anselme de Havelberg, *Dialog.*, III, 15, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1232, représente ce *fermentum* comme une simple eulogie; mais le plus grand nombre des liturgistes l'appliquent à l'eucharistie. Si plus tard l'azyme fut ainsi envoyé sous ce nom de ferment, qui représentait la charité et l'union : *fermenti vicem... unionis vinculum*, Sirmond, *loc. cit.*, les grecs en concluent que Sirice et Melchiade, au IVe siècle, puis sans doute les papes grecs et syriens, employaient le pain fermenté. Nicétas de Nicomédie, dans Anselme, *Dialog.*, III, 13, col. 1229.

Ces *Ordos* romains nous conduisent jusqu'au IXe siècle. A cette époque Alcuin, Paschase Radbert et Raban Maur nous sont présentés comme les témoins de l'usage de l'azyme. Le troisième seul est suffisamment explicite. Ainsi Alcuin réprouve la coutume de quelques églises d'Espagne, de mettre du sel dans le pain d'autel; puis il ajoute que ce pain doit être *absque fermento ullius alterius infectionis... mundissimus. Epist. ad fratres Lugdunenses, P. L.*, t. C, col. 289. De l'usage du sel il n'y a rien à conclure pour ou contre l'azyme. Quant à la qualification du ferment, *ullius alterius infectionis*, les partisans du pain levé peuvent y voir l'exclusion de tout autre levain que celui de pure farine de blé, par exemple le levain de farine d'orge ou de farine non émondée, ou celui où, au lieu d'eau, il entre du ferment de bière, de lait aigri ou tout autre levain impur. De leur côté, les défenseurs de l'azyme entendent ces mots de la suppression de toute espèce de levain impur.

Radbert (vers 860) semble n'indiquer que l'azyme : *Hæc est namque vera et nova conspersio sinceritatis et veritatis, ut simus azymi sine fermento malitiæ et nequitiæ. Liber de corpore et sanguine Domini*, XX, *P. L.*, t. CXX, col. 1331, 1332.

Le texte de Raban Maur est démonstratif à l'égal de celui de Bède. Il exprime clairement le pain sans levain : *Panem infermentatum et vinum aqua mixtum... sanctificari oportet. Quod autem panem sacrificii sine fermento esse oporteat... Instit. clericorum*, I, 31, *P. L.*, t. CVII, col. 318, 319. Nous ne voulons pas voir simplement dans les mots *oportet, oporteat* une tendance à généraliser l'azyme, mais bien le fait d'une coutume établie au IXe siècle dans les églises d'Allemagne.

On apporte aussi, comme un indice probable de l'usage des azymes, les types de fers à hosties en usage à cette époque. Les spécimens anciens moulaient des hosties épaisses, Corblet, *Hist. du sacrement de l'eucharistie*, t. I, p. 281, semblables pour la qualité à l'hostie maronite décrite plus haut. Mais on ne peut affirmer que ces instruments ne soient propres qu'à fabriquer des pains sans levain : la pâte levée cuite dans nos moules à hosties donne des pains semblables à nos azymes, moins la finesse et la blancheur.

V. La législation au XIe siècle. — D'après ce qui précède, on voit que si l'usage en Occident du pain azyme, antérieurement au IXe siècle, n'est pas prouvé par tous ces textes, il y a du moins en ce sens de fortes présomptions, corroborées par le fait que l'Occident, en affirmant sa tradition, ne fournit pas des textes certains favorables au pain fermenté, non plus que d'exemples exceptionnels du pain levé, analogues à ceux que nous trouvons parmi les orientaux où il se trouve jusqu'à ce jour deux rites consacrant l'azyme. Le silence des anciens écrivains latins et grecs sur l'azyme, alors qu'ils parlent souvent du pain eucharistique et du mélange de vin et d'eau, l'absence de tout décret ancien sur cette matière, alors qu'il en est tant sur d'autres détails du sacrifice, nous ont amenés à cette conclusion, que l'une et l'autre espèce de pain était reconnue comme propre à la consécration. La première affirmation solennelle, sanctionnant la « tradition apostolique de l'azyme » dans l'Église romaine, fut celle de Léon IX répondant à Michel Cérulaire (1053 et 1054). *Epist.*, c, cii, *P. L.*, t. CXLIII, col. 747, 775; Jaffé, n. 4302, 4332. Il faut y voir la preuve de la perpétuité du dogme, la consécration authentique de l'usage latin, mais non l'universalité du rite et la condamnation de l'usage oriental, que l'Église romaine accepte. Voir en outre, pour le XIe siècle, Dominique de Grade à Pierre d'Antioche, 2, 3, *P. G.*, t. CXX, col. 753, 754. Nicétas de Nicomédie, dans Anselme, *Dialog.*, III, 19, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1239, prévient la législation postérieure, qui, en reconnaissant comme valide la consécration du pain azyme et celle du pain levé, demande que chaque église soit maintenue d'un mutuel consentement dans sa pratique. Dès les premières années du XIIe siècle, cette législation trouva son application dans le cas d'un prêtre angevin, qui, manquant d'hostie, avait célébré avec du « pain commun » (1112). Hildebert du Mans, renvoyant ce prêtre à Reynaud d'Angers, son évêque, voit dans ce fait « une négligence qui a étonné le peuple, mais où la coutume est engagée plutôt que la foi ». Plus tard, la législation devint plus stricte. Remarquons que l'opposition entre le « pain de l'hostie » et le « pain commun », avec lequel ce prêtre avait fait l'oblation « à la manière grecque », *qui male græcatus est*, fixe le sens de *panis communis*, que les textes précédents ne déterminaient pas. Il est vrai que ce fait est de soixante ans postérieur à l'ouverture de la querelle de l'azyme. A l'origine de celle-ci, des abus regrettables furent commis de part et d'autre, lorsque latins et grecs se trouvèrent en présence. Les croisés méprisèrent la consécration grecque en pain fermenté, et Nicéphore, sacellarius de Michel, avait foulé aux pieds l'hostie azyme. Michel Cérulaire, *Édit synodal*, *P. G.*, t. CXX, col. 743, 746. Cf. *Fragmentum disputationis contra græcos*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1214-1215. Mais les papes et les légats entendaient respecter l'usage grec. Au texte déjà cité du cardinal Humbert, nous ajouterons en preuve ceux de Grégoire VII : *Nos vero... azymum nostrum defendentes, ipsorum fermentatum non vituperemus*, Lettre à Grégoire de Synnada (1080), *P. L.*, t. CXLVIII, col. 573; Jaffé, 5172; et de Guibert de Nogent : *Quod recta cum fide geritur, materialis fermenti admistione non læditur : quod de panibus fermentatis sacramenta conficiunt, convenienti aut verosimili ratiocinatione defenditur. Gesta Dei per Francos*, I, 2, *P. L.*, t. CLVI, col. 687. De leur côté, les grecs bien intentionnés reconnaissaient la consécration latine. Théophylacte d'Achrida déclarait que l'on ne devait pas être trop sévère sur cette question vis-à-vis de ces latins inflexibles, car on ne peut faire adhérer par force une écaille à une autre écaille : il faut les agglutiner au moyen d'une substance molle. Au reste, ajoute-t-il, l'homme instruit dans l'histoire ecclésiastique sait que toute différence de coutume n'implique pas scission, et ce point ne touche pas au dogme. *De iis quæ cum Latinis incusantur*, n. 15, *P. G.*, t. CXXVI, col. 245. Pour Théorianus, que nous avons cité plus haut, cette controverse est semblable; Pierre d'Antioche conseillait à Michel qu'afin de ne pas tout perdre, il convenait d'abandonner comme indifférente, ἀδιάφορον, la question de l'azyme. *P. G.*, t. CXX, col. 811-814; et Nicétas de Nicomédie déclarait au légat de Lothaire, Anselme, que, s'il manquait de pain fermenté et qu'il eût de l'azyme à sa portée, il le consacrerait en toute confiance. Anselme de Havelberg, *Dialog.*, III, 19, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1239. Dans cet ouvrage, Nicétas est représenté comme un adversaire instruit et loyal, et le Dialogue reste, entre autres écrits, utile à consulter sur la querelle du XIe siècle.

Les décisions postérieures des conciles et des papes convertirent en lois les usages respectifs des grecs et des latins. S'il y eut des modifications apportées à une pratique plus ancienne, ce fut en vertu du pouvoir que l'Église a reçu du Christ pour définir les choses de foi et régler les points de discipline. Ces définitions ecclésiastiques placent en dehors du domaine de la controverse religieuse des points qui pourraient, comme la présente question du pain eucharistique, n'être pas résolus historiquement. Suivant l'accord fait au concile de Florence (1439), le pain azyme et le pain fermenté sont l'un et l'autre la matière propre de la consécration, le premier dans l'Église occidentale, l'autre dans les Églises d'Orient. *Actes du concile de Florence*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, p. 313. Benoît XIV renouvela cette législation dans la constitution *Etsi pastoralis* (1742), défendant, sous peine de suspense perpétuelle, aux prêtres du rite latin de consacrer le pain fermenté, comme aux grecs de célébrer avec l'azyme, et aux fidèles de recevoir, sauf exceptions prévues, la communion d'un prêtre d'un autre rite, soit sous les espèces consacrées par lui, soit avec la réserve sacramentelle du rite auquel appartient ce fidèle. Par la lettre *Orientalium* (1894), Léon XIII confirma et amplifia ces dispositions au profit des orientaux. Il convient donc de rendre hommage à l'Église, qui a eu soin, pour enlever, au sujet de ces points accessoires, tout souci de préoccupation doctrinale, de maintenir parmi les orientaux les pratiques particulières de leurs rites non incompatibles avec le dogme. Non seulement l'Église ne condamne pas l'usage liturgique du pain levé, mais elle fait aux orientaux la même obligation de l'employer qu'aux latins de se servir d'azyme. En retour, elle exige, et c'est justice, que les orientaux reconnaissent la validité de la consécration du pain sans levain et la légitimité de la tradition latine. Ainsi l'unité apparaîtra dans la confession de l'intégrité du sacrement que tous invoquent et auquel tous communient. Ἡ ἑνότης ἐμφαίνεται διὰ τῆς συμφώνου ὁμολογίας τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐν προσευχαῖς καὶ μυστηρίοις κοινωνίας. *Catéchisme de l'Église orthodoxe*, p. 65.

J. Mabillon, *Diss. de azymo et fermentato*, dans *Vetera analecta*, 2e édit., Paris, 1723, p. 524-547; Sirmond, *Disquisitio de azymo*, dans *Opera*, Venise, t. IV, p. 351 sq.; Le Quien, *Diss. Damascenicæ*, diss. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 367-410; Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 187, 248, 736, 750, 785, 821, 829, 845; Giese, *Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen*, Munster, 1852; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 289; *Dictionn. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 3254-3260.

J. Parisot.

AZZONI Dominique, jésuite tchèque, né à Prague le 6 janvier 1728, admis dans la Compagnie le 9 novembre 1743, enseigna six ans la théologie morale et deux ans la controverse. Il mourut après 1772. *Positiones polemica adversus recentiores competitores hæterodoxos propugnatæ*, in-8°, Prague, 1771, 4 parties.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 742.

C. Sommervogel.

